

# La familia humana y otros animales

Por PABLO DE LORA  
Universidad Autónoma de Madrid

## RESUMEN

*En este artículo se exploran los argumentos especieístas expuestos en un artículo póstumo de Bernard Williams y hasta qué punto la presunta relevancia moral de la pertenencia a la especie humana no nos permite atribuir ningún estatuto moral a los miembros de otras especies que, sin embargo, cuentan con mayores capacidades cognitivas que los seres humanos severamente discapacitados.*

Palabras clave: *Especieísmo, argumento de los casos marginales, transgénesis, discapacidad.*

## ABSTRACT

*In this article I explore the speciesist arguments defended by the late Bernard Williams, and the extent to which his defense allows us to deny moral status to those animals from other species that possess more cognitive capabilities than the cognitively impaired human beings.*

Key words: *Specieism, Argument from the marginal cases, Transgenesis, disability.*

**SUMARIO:** 1. INTRODUCCIÓN.—2. EL VANO INTENTO DE CUADRAR EL CÍRCULO DE LA MORALIDAD.—3. LO NORMAL DE LA ESPECIE.—4. LO ESPECIAL DE LA ESPECIE (HUMANA).—5. DE NUEVO EL ESPECIEÍSMO (Y LOS MARCIANOS).—6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

## 1. INTRODUCCIÓN

La preocupación por cómo debemos tratarnos entre nosotros –por lo que «nos debemos» unos a otros en la terminología de Scanlon– es la manifestación de una elevada capacidad cognitiva, lo que resumimos normalmente bajo la etiqueta de «agencia moral». Esa capacidad nos permite, y nos ha permitido, extender el círculo de seres que cuentan con estatuto moral no sólo a quienes son «uno de los nuestros», esto es, seres dotados de sentido de la justicia, sino más allá. «Agente moral» y «sujeto de derechos básicos»; o «ser digno de consideración moral», o «ente con estatuto moral» no son términos coextensivos.

Hace ya muchos años, Bernard Williams nos advertía de que cuando lo que nos planteamos es la ampliación de esa preocupación allende las lindes de la propia especie, expresamos nuestra condición humana (los tigres no son franciscanos, no parecen preocuparse mucho por las gacelas<sup>1</sup>), y que ese aspecto tan propio de la vida humana sólo puede ser adquirido, cultivado y enseñado «... a partir de la comprensión de nosotros mismos»<sup>2</sup>. En definitiva, quienes postulan ciertas restricciones en nuestro comportamiento con los animales no humanos lo hacen a partir de una doble consideración que puede resultar a primera vista –pero sólo a primera vista– paradójica: que hay algún aspecto en el que los animales no humanos son suficientemente similares a nosotros, característica que les haría merecedores de la condición de paciencia moral, y que nosotros –los agentes morales– no somos como ellos, es decir, que somos capaces de restringir nuestros impulsos mediante el ejercicio de la razón práctica.

Algunos años después, poco antes de morir, Bernard Williams tuvo ocasión de profundizar en esta suerte de «intrínseco antropocentrismo ético» que nos acompaña. En *El prejuicio humano*, publicado póstumamente a partir de una conferencia que dictó en Princeton en el año 2002<sup>3</sup>, Williams defiende el hecho de que tengamos una consideración especial para nuestros congéneres, que los seres humanos seamos lo más importante, no *sub specie aeternitatis*, sino para nosotros mismos, y que no precisemos de una razón ulterior a la de pertenecer a la misma especie para justificar dicha discriminación moral.

Este «prejuicio humano» resulta, según Williams, estructuralmente diferente a otros prejuicios históricos afortunadamente desterrados o en trance de serlo –el sexismo o el racismo–, y, desde esa perspectiva, es muy desatinada la indicación de la barrera de la especie como la siguiente frontera moral por derribar, o como un muro equivalente al

---

<sup>1</sup> En esa línea, véase GÓMEZ PIN, 2006, p. 75. No puedo resistirme a acoger la sugerencia del profesor José Ignacio Martínez García de entender que los tigres, por su modo de acercarse con sigilo a sus presas, sí podrían en cambio ser considerados como «jesuitas».

<sup>2</sup> 1985, p. 118.

<sup>3</sup> 2006.

del género, la raza o la etnia. Las mujeres o los miembros de otras razas, en su día, no pretendieron ni pretenden hoy «ser dejados en paz», sino formar parte de una comunidad de iguales, de la «gran familia humana». ¿De qué forma podrían los animales no humanos, o, mejor dicho, los seres humanos encargados de defender sus intereses, aspirar a algo remotamente similar? La pregunta relevante con respecto a los seres humanos discriminados por su raza o sexo, no es «cómo debemos tratarles». Sin embargo, esa sí parece ser la pregunta pertinente cuando inquirimos acerca de qué consideración moral merecen los animales no humanos<sup>4</sup>.

En lo que sigue me propongo discutir esta defensa del especieísmo que hace Williams, y lo haré a partir del (probablemente mal) llamado «argumento de los casos marginales», el razonamiento estrella en la argumentación de quienes abogan por conferir derechos (algunos al menos), o estatuto moral (alguno al menos), a los animales no humanos (a algunos al menos).

## 2. EL VANO INTENTO DE CUADRAR EL CÍRCULO DE LA MORALIDAD

¿Existe alguna característica intrínseca moralmente significativa que permita distinguir entre *todos* los seres humanos frente a *todos* los animales no humanos? Este es el desafío de coherencia que se plantea a quienes asumen que los seres humanos, sólo por el hecho de serlo, y sólo ellos, son merecedores de consideración moral plena o de titularidad en derechos básicos, independientemente de sus circunstancias.

El reto se lanza para poner de manifiesto cómo el ser humano más cognitivamente incapacitado que podamos imaginar, tiene prerrogativas con respecto a cómo podemos tratarle a las que ni en sus mejores sueños puede aspirar el más capaz de los grandes simios. Pero el reto se revuelve como un boomerang contra algunas de nuestras intuiciones cuando, una vez asumido que debemos ser coherentes, nos preguntamos si estaríamos dispuestos entonces a sacrificar a un ser humano con síndrome de Down para salvar a un chimpancé si no podemos salvar a ambos<sup>5</sup>.

No voy a hacer un repaso exhaustivo a todos los intentos de cuadrar el círculo de la moralidad (las apelaciones tradicionales a la capacidad lingüística, uso de la primera persona, racionalidad moral, sentido del futuro, forma humana, conciencia de la propia muerte, potencialidad, etc.) o las más recientes y sofisticadas como las de la

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 139-141, 148. Sobre la pertinencia o no de la analogía del especieísmo con otras discriminaciones me he ocupado en un trabajo anterior al que me permito remitirme (2007).

<sup>5</sup> Así, McMAHAN, 2005, pp. 354-355.

estructura emocional que nos hace aptos para el cuidado (*care*) de los demás<sup>6</sup>, o una «base genética» para la agencia moral que está presente en todos los seres humanos, por muy discapacitados que sean, y sólo en ellos<sup>7</sup> –ninguno de esos intentos logra, a mi juicio, sortear el escollo de los casos marginales<sup>8</sup>–, sino que me detendré en las dos grandes estrategias que disuelven el problema negando la mayor, es decir, reivindicando el especieísmo (como hace Williams): la conocida como «justificación basada en lo que es normal de la especie» (*species norm account*) y la relación especial que supondría pertenecer a la misma

<sup>6</sup> Una capacidad esta que estaría presente en los grandes simios y en los niños humanos a partir de los dos años; sobre todo ello, véase JAWORSKA, 2007, pp. 479-486, 494, 496-497.

<sup>7</sup> LIAO, 2008. La discapacidad severa que padecen es, por tanto, debida a anomalías o déficit de otro orden, pero no a esa carencia genética, por lo que hoy sabemos, ausencia que sí se da en todo caso en los animales no humanos. Con el genoma como criterio, podemos entender porqué nos es permitido salvar a un bebé antes que a un adulto humano, cosa que no deberíamos hacer, en cambio, si la opción es entre salvar a una tortuga o a un adulto humano. Esto no se explica sólo, según Liao, porque haya una prerrogativa centrada en el agente, en la madre en este caso, sino porque a quien prefiriere salvar, a su hijo, es un sujeto con pleno estatuto moral. Por mucho que la tortuga sea su tortuga, nadie pensaría que le es permitido preferirla frente al extraño. Y esto mismo explica que si se incendia la clínica de reproducción humana asistida y tienes la opción de salvar a tu último embrión congelado o a un niño de cinco años que inhaló tanto humo que morirá irremediabilmente en unos pocos días, puedas preferir lo primero. Y la razón, nuevamente, no radica en la «propiedad», sino en que se trata de un sujeto de derechos *por tener la configuración genética que permite la agencia moral*. Es decir, no valdría en el anterior supuesto que uno se decantara por salvar su *Picasso* valiosísimo y no así al niño de cinco años.

Aparte de lo muy discutible de este último supuesto, de la posibilidad, concretamente, de adscribir «pleno estatuto moral» a un embrión congelado, o incluso a un bebé, el problema de este planteamiento es su anclaje en una base fáctica sumamente especulativa. A día de hoy no sabemos bien cuál es la genética de la agencia moral a la que se alude, y si realmente está presente siempre en todos los seres humanos y sólo en ellos. Como el propio Liao reconoce, es teóricamente posible que haya seres humanos sin dicha configuración –con lo cual es también teóricamente posible que exista en otras especies animales (en esa línea, véase McMAHAN, 2008, pp. 86-91). Lo más *práctico*, concluye Liao, es asumir que virtualmente todos los seres humanos con los que nos topamos la tienen. Pero nuestra inquisición no es sobre lo que sea más práctico, sino más justificado, mejor apoyado en razones, aunque sean las de la razón práctica, eso sí. Cabe, además, preguntarse: lo más práctico ¿para quién? Para los seres humanos severamente discapacitados, sin duda que sí, pero no para los animales no humanos a quienes seguirá siendo negado estatuto moral alguno. Y es que ese es el problema: no tanto que hagamos, por decirlo así, la vista gorda con los seres humanos que no son agentes morales bajo el criterio de la configuración genética (lo hacemos en todo caso con el buen fin de conferirles la máxima protección posible), sino que con ese criterio endeble excluyamos a quienes no pertenecen a nuestra especie para así poder tratarles meramente como un recurso (McMAHAN, 2005, p. 358).

<sup>8</sup> Así también McMAHAN, 2008, p. 84. Otros intentos de sortear el obstáculo de los casos marginales son también recientes y se dejan encajar en lo literario. Es el caso de Víctor GÓMEZ PIN, para quien lo radicalmente humano se cifra en el «deseo de ver que la muerte toma cuerpo» (2006, p. 298). Apenas veladamente quiere sostenerse con ello la grandeza y legitimidad de las corridas de toros.

especie. Veremos cómo en cada caso el precio a pagar es alto en términos de sacrificio de principios éticos muy plausibles: el individualismo moral y la imparcialidad.

### 3. LO NORMAL DE LA ESPECIE

Está en la naturaleza humana la capacidad para la agencia moral, eso es lo «normal», y, por lo tanto, el trato que demos a los individuos humanos con severas discapacidades cognitivas ha de estar guiado por el hecho de su pertenencia a una especie donde aquello es lo normal<sup>9</sup>. Nuestra retórica ordinaria cuando nos referimos a esos individuos revela lo pertinente de esta «justificación basada en lo que es normal de la especie»<sup>10</sup>: *baby OT* quien, debido a un raro trastorno metabólico, padecía un daño cerebral mayúsculo, es un «ser humano que ha sufrido una desgracia»<sup>11</sup>. Lo que nos vincula a quienes somos agentes morales con seres humanos que padecen el síndrome de Down, o trastornos aún más graves como el de *baby OT*, es la común posibilidad de que nos acaezca una tragedia semejante<sup>12</sup>. ¿Diríamos que un animal no humano ha sufrido una desgracia dada su incapacidad para ser consciente de sí mismo, o de quejarse por haber sido tratado injustamente, o para preocuparse por el resto de los animales, o siquiera para ser consciente del tiempo futuro<sup>13</sup>? ¿Diríamos que un perro tratado mediante ingeniería genética para ser autoconsciente, apreciar la música y debatir sobre filosofía del derecho es afortunado, o más bien un monstruo<sup>14</sup>?

Imaginemos que un chimpancé ha sufrido ese proceso y tiene las capacidades de un niño humano normal de unos diez años. Es un «superchimpancé». Posteriormente, se le devuelve al rango normal de capacidades cognitivas de los chimpancés –se revierte de alguna manera la ingeniería genética practicada. ¿No diríamos, en ese caso, que ha sufrido un infortunio? Y si lo decimos ¿no minamos así la justificación basada en lo que es normal de la especie? Supongamos que al superchimpancé no se le ha devuelto a su estado anterior, sino que la alteración genética se ha practicado en la línea germinal y por tanto se ha heredado en sus descendientes. Hasta tal punto que los super-

<sup>9</sup> Así, entre otras muchas referencias posibles de esta tesis, COHEN, 1991, p. 106.

<sup>10</sup> McMAHAN, 1996, pp. 10-11.

<sup>11</sup> Sobre el caso puede verse <http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/7956450.stm> (visitado por última vez el 25 de marzo de 2009). En la noticia se da cuenta de que los padres luchaban contra la decisión de los médicos de retirarle el soporte vital a su hijo apelando a la «creencia en su humanidad».

<sup>12</sup> Parafraseando al Borges del poema *Buenos Aires*, con seres como *baby OT* «... no nos une el amor sino el espanto».

<sup>13</sup> Para una respuesta negativa, véase, por todos, LEAHY, 1991, pp. 204-205.

<sup>14</sup> McMAHAN, 1996, p. 12.

chimpancés han llegado a ser más en número que los chimpancés. De acuerdo con la justificación basada en lo que es normal de la especie, esos chimpancés sufren una desgracia por no tener las capacidades cognitivas de los superchimpancés. ¿No es esa una conclusión también absurda que forzaría a abandonar la justificación basada en lo normal de la especie? Una salida podría ser la de apuntar a que los superchimpancés constituyen una «nueva especie» pues esa desviación de la esencia chimpancesca es suficientemente profunda. Pero si eso es así, nos veríamos obligados a colegir que los seres humanos con capacidades cognitivas severamente limitadas son «otra especie», que no son «humanos»<sup>15</sup>.

La forma de evitar estas conclusiones tan contraintuitivas es fijar el estándar no ya en la normalidad de la especie, sino en las capacidades potenciales para el individuo congénitamente adquiridas<sup>16</sup>. El problema es que algunas incapacidades son intrínsecas del individuo, esto es, que tales potencialidades son congénitamente inexistentes, que de haberse presentado inicialmente –para ser perdidas luego por un evento externo– hablaríamos de un *individuo distinto* del que estamos hablando. ¿Y si nuevamente recurrimos a la especulación de una modificación genética que haga posible, en principio, que todos los seres humanos cognitivamente discapacitados hubieran podido llegar a vivir con capacidades normales? La dificultad que nos sale al paso ahora es que esa alteración cabría extenderse a los miembros de otras especies, que, por esa misma razón, podrían ser concebidos también como «seres humanos desafortunados»<sup>17</sup>. En definitiva: «El error de la justificación basada en lo normal de la especie es suponer que lo que cuenta como desarrollo de un individuo está determinado por la naturaleza de su clase»<sup>18</sup>. En general, el error del especieísmo radica en el error de abandonar el individualismo moral, en suponer que cómo debemos tratar a un individuo está determinado exclusivamente por su pertenencia a un grupo y no por sus condiciones particulares.

#### 4. LO ESPECIAL DE LA ESPECIE (HUMANA)

¿Quiere todo lo anterior decir que no hay nada de especial, moralmente hablando, en pertenecer a un grupo, a la especie humana, por ejemplo? En nuestro imaginario ético sí damos cabida a la relación que nos une con otros para justificar ciertas prerrogativas. Salvo para utilitaristas muy estrictos, «marcianos», si se me permite, por lo cósmi-

<sup>15</sup> McMAHAN, 1996, pp. 13-14.

<sup>16</sup> Se trata de la «explicación basada en las posibilidades individuales», en la terminología de McMAHAN (1996, pp. 15-16).

<sup>17</sup> McMAHAN, 1996, p. 16.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 17.

co del alcance de la imparcialidad por la que abogan, todos pensamos que nos está permitido preferir la salvación de nuestro hijo frente a la muerte cierta de otros muchos individuos si no podemos socorrer a todos. Estas prerrogativas centradas en el agente pueden a su vez justificarse por su valor instrumental –fomentan otros bienes o valores importantes– o bien por su valor intrínseco, pero el problema es su alcance: ¿qué relaciones especiales son admisibles y cuáles no? ¿No hay algo moralmente chirriante en dejar una herencia millonaria a la mascota favorita con la que se ha combatido la soledad durante años? ¿O en que algunos musulmanes excluyan a los no-musulmanes como receptores de sus órganos? ¿Es la pertenencia a la especie como la relación paterno-filial, uno de esos casos diáfanos de prerrogativa que nos resulta valiosa intrínsecamente y que justifica claramente el abandono de la imparcialidad en detrimento de los animales no humanos?

Algo así ha argüido T. M. Scanlon: «el mero hecho de que un ser es de «nacimiento humano» (*human born*) aporta una poderosa razón para adscribirle el mismo estatuto que a otros humanos»<sup>19</sup>. Ciertamente, reconoce McMahan, los seres humanos compartimos una *fellow-creatureness* por el hecho del nacimiento que ningún otro animal podría reclamar, y sí en cambio todos los seres humanos severamente discapacitados que siempre son hijos de alguien (que es humano y que es o descende de algún agente moral)<sup>20</sup>. Eso ha permitido a algunos hablar de la humanidad como una «especial relación especial»: con todos los seres humanos, independientemente de sus circunstancias, compartimos un origen común y un *destino común*, más allá de las obvias ligazones biológicas o zoológicas o de las distancias en capacidades cognitivas<sup>21</sup>. ¿Es cierto? En realidad, si nos remontamos suficientemente en el tiempo todas las especies tienen un mismo ancestro, con lo que todos los animales compartimos finalmente origen. Pero independientemente de este dato bien sabido, y refiriéndonos a la vida y destino comunes: ¿no comparten más algunos seres humanos con los animales no humanos con los que conviven que con los seres humanos severamente discapacitados? Si, como parece, con estos no compartimos nada en realidad –ni valores, ni lenguaje, ni cultura– y en cambio sí los vemos como seres humanos, entonces es falso que sólo reconozcamos como seres humanos a aquellos con quienes compartimos una vida común<sup>22</sup>. Y si, finalmente, es todo una cuestión no estrictamente fáctica –de hechos biológicos o psicológicos– como señala, por ejemplo, Cora Diamond, sino «imaginativa», ¿por qué no me es dado ver en mi gato una vida humana<sup>23</sup>?

<sup>19</sup> 1998, p. 185.

<sup>20</sup> 2005, p. 362.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 362-363.

<sup>22</sup> *Id.*, pp. 363-365.

<sup>23</sup> *Id.*, p. 372.



Pero retornemos a la cuestión del «nacimiento humano», de la humanidad como «una familia». Scanlon parece apuntar a algo que de manera latente o patente aparece reflejado en los textos normativos donde se proclaman nuestros derechos: todos los miembros de la *familia humana* poseen una dignidad inherente e iguales e inalienables derechos, reza el preámbulo de la DUDH; el *nacimiento* determina la personalidad, y por nacido se tendrá al feto que tuviere *figura humana* y viviere veinticuatro horas desprendido del seno materno, disponen los artículos 29 y 30 del código civil.

Cuando se redactó el preámbulo de la DUDH o se establecieron los artículos 29 y 30 del código civil, se tenía una imagen más bien tosca de la raíz biológica profunda de la condición humana. Por supuesto se conocía la existencia de seres nacidos con deformidades horribles, individuos monstruosos fácilmente asimilables a otras especies, como fue paradigmáticamente Joseph Merrick, el «hombre elefante» cuya fascinante vida fue llevada al cine por David Lynch<sup>24</sup>. De otra parte, el ser humano venía «hibridando» para su conveniencia y mayor beneficio especies vegetales y animales mediante técnicas varias, que han provocado la aparición de «nuevas» especies tan familiares como, por ejemplo, la mula. Pero con el avance en el conocimiento genético que lleva a descubrir la molécula del ADN, esos procedimientos se refinan: del puro apareamiento sexual entre la yegua y el burro, o del esqueje de la planta, saltamos a una forma de transgénesis mucho más sofisticada y eficaz: la microinyección del ADN en el pronúcleo de un óvulo fertilizado. Con el empleo de retrovirus como vector de transferencia del material genético en la célula de otra especie, se logra a comienzos de la década de los setenta del pasado una bacteria transgénica capaz de descomponer los hidrocarburos. Después llegó el conocido como «oncoratón de Harvard» un ratón modificado genéticamente para ser susceptible al desarrollo de ciertos tumores –un estupendo «invento» para la Medicina en su lucha contra el cáncer; el «Glofish» (2004), un pez cebra tropical que, por la previa implantación de un gen fluorescente de una anémona marina, es capaz de brillar bajo la luz ultravioleta<sup>25</sup>. El último paso en esta evolución de la ingeniería genética para la transgénesis lo constituye la introducción de células troncales humanas en el preembrión de un animal no humano, o la transferencia del núcleo de una célula humana en el óvulo previamente enucleado de un animal no humano (la técnica de la Transferencia Nuclear Somática usada para crear a la oveja Dolly) y la posterior implantación en ambos casos del embrión resultante en el útero del

---

<sup>24</sup> Esa asimilación a lo «animal no humano» tiene otras muchas instancias en la denominación de patologías, por ejemplo. La queiloquisis, uno de los defectos congénitos más frecuentes, es conocida popularmente como «labio leporino».

<sup>25</sup> Puede verse el catálogo en <http://www.glofish.com>. En diciembre de 2005 un equipo científico de la Universidad Nacional de Taiwán anunció la creación de cerdos fluorescentes por ingeniería genética. Sobre todo ello, véase LAWRENCE, 2007, pp. 250 y ss.



animal no humano. Estamos hablando, en definitiva, de la creación de quimeras, de organismos con dos o más poblaciones celulares derivadas de embriones separadamente fertilizados, de algo que supone un salto cualitativo de formidables proporciones<sup>26</sup>.

Los «humanizados» animales resultantes serán, sin duda, excelentes modelos para probar la eficacia y toxicidad de los medicamentos, pero ¿y si resultase que, de alguna forma, en esas quimeras llegan a desarrollarse células sexuales humanas y se produce un apareamiento entre dos de esas quimeras, pongamos, ratones? Un embrión humano estaría intentando desarrollarse atrapado en el interior de un ratón... Esta posibilidad se evita si el trasplante de células troncales humanas se produce en fetos de animal no humano ya desarrollados, tal y como hizo el equipo médico del doctor Jeffrey Platt en la Clínica Mayo en el año 2004 con fetos de cerdo. La sangre de los animales resultantes es en parte porcina y en parte humana, pero también hay células sanguíneas que han logrado fusionarse, que no son ni una cosa ni otra sino una mezcla, un auténtico híbrido<sup>27</sup>. En esa misma línea se trabaja en el laboratorio dirigido por Irving Weissman de la Universidad de Stanford, en el que se ha logrado generar un ratón con un sistema inmunitario prácticamente humano (el ratón «SCID-hu»), un modelo animal de valor incalculable para la investigación farmacológica. Más recientemente su equipo ha introducido células troncales neuronales humanas en fetos de ratón, creando así ratones con un cerebro en el que el 1 por 100 de sus neuronas son humanas. El siguiente paso es introducir las células troncales neuronales que adolecen de los defectos que causan severas patologías mentales en los seres humanos –tales como el Parkinson o la enfermedad de Lou Gehrig– para así investigar de qué modo esas células se desarrollan y se conectan con las del ratón, y, además utilizar estos animales como una fiable diana de nuevos medicamentos. Weissman está valorando, incluso, la posibilidad de

---

<sup>26</sup> Las quimeras pueden ser, como la descrita, entre seres humanos y animales no humanos o entre animales no humanos, como la original quimera –mitológica– formada por el cuerpo de una cabra, la cabeza de un león y la cola de una serpiente, un animal que asoló el reino de Licia y fue finalmente derrotada por Belerofonte. La primera, que se conozca, quimera real se generó en 1984 en la Colorado State University. Se trata de una mezcla de cabra y oveja, nueva especie que en inglés recibe el nombre de «geep» (la fusión entre «goat» y «sheep») y que en español, tal vez, habría de denominarse «cabeja», u «ovebra» o algo semejante. En España, de acuerdo con la Ley 14/2006, de Reproducción Humana Asistida, la «hibridación», esto es, «La producción de híbridos interespecíficos que utilicen material genético humano» constituye una infracción muy grave (art. 26.c.7.ª). De la misma manera se establece en la Ley 14/2007, de Investigación Biomédica (art. 74C.f). Tan sólo –y siguiendo la Recomendación 1046 (1986) del Consejo de Europa, de 24 de septiembre de 1986– se permite la fecundación de ovocitos animales con esperma humano para comprobar la capacidad de fecundación y siempre que se destruya el preembrión nada más producirse la primera división celular del óvulo fecundado (Anexo B). Es el conocido como «test del hamster».

<sup>27</sup> Véase WEISS, 2004 y KOPINSKY, 2004, pp. 625-626.

crear ratones con un cerebro 100 por 100 humano. Se trataría de seguir «de cerca» el desarrollo de esa quimera y comprobar si el cerebro evoluciona hacia la «arquitectura» típica y distintivamente humana, para entonces matarlo<sup>28</sup>.

Así que la ciencia nos está llevando ante una barandilla en la que atisbamos seres humanos gestados y paridos por animales de otras especies, o miembros de esas otras especies con cerebros al 100 por 100 compuestos por neuronas humanas. ¿Son, unos u otros, o ambos, titulares de derechos básicos<sup>29</sup>? Da la impresión de que estos experimentos reales ponen muy contra las cuerdas las lindes biológicas que han permitido demarcar nítidamente a la humanidad como especie y concretamente el hecho del nacimiento como común origen de todos los seres humanos que ningún otro animal podría reclamar.

Retornemos ahora al más familiar y menos desasosegante terreno de los experimentos «mentales» para proseguir con nuestra indagación acerca de si la pertenencia a la especie humana constituye una de esas relaciones especiales que nos permiten abandonar la imparcialidad, esto es, que dan licencia para la discriminación. McMahan ha sostenido, y creo que con razón, que la pertenencia a la misma especie carece de relevancia moral alguna, a diferencia de la relación paterno-filial. La membrecía a la especie humana se parece, en lo que de vinculación biológica tiene, a la pertenencia a la misma raza. En ambos casos –especie y raza– no hay el elemento de voluntariedad asociativa o la existencia de relaciones próximas o personales necesarias de afecto y cuidado, como en la relación paterno-filial, ni valores compartidos como en el caso de la co-pertenencia cultural (como he señalado antes, los seres humanos cognitivamente deficientes no comparten valores con los agentes morales). Cabría pensar entonces que la pertenencia a la misma especie tiene, sin embargo, valor instrumental pues se fomentan valores como la solidaridad o fraternidad. ¿Es así? ¿No es más bien el desprecio a otras especies lo que se fomenta? Los efectos de la parcialidad a favor de la propia especie no son en absoluto deseables, y no se compensan por lo muy bien que así tratamos a los seres humanos severamente discapacitados<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> WEISS, 2004. La Unión Europea, mediante Directiva 98/44/CE del Parlamento Europeo y del Consejo de 6 de julio de 1998, se ha pronunciado en contra de aquellos procedimientos de hibridación de seres vivos «a base de mezclas de células germinales o totipotentes de personas y animales» (Considerando 38), o que «... modifiquen la identidad genética de los animales que supongan para éstos sufrimiento sin utilidad médica sustancial para el hombre o el animal, y los animales resultantes de tales procedimientos» (art. 6.2.d).

<sup>29</sup> De acuerdo con el «esencialismo aristotélico» que describe Martha Nussbaum en «Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics» es posible nacer de padres humanos y no ser en absoluto humano (citado por McMAHAN en 1996, p. 11, nota 12). La razón es que la condición humana es «evaluativa» no biológica. Sobre todo ello véase ROLLIN, 2007, p. 646, y BENNETT, 2006, p. 365.

<sup>30</sup> McMAHAN, 2005, p. 361, y 1996, p. 33.

## 5. DE NUEVO EL ESPECIEÍSMO (Y LOS MARCIANOS)

Como apuntaba al principio, para Bernard Williams no podemos, pese a todo, dejar de ser especieístas. Por dos razones. En primer lugar, por una cuestión, digamos, de orden pragmático. Adoptar un punto de vista moral que trasciende a la especie, es decir, ser exquisitamente imparciales para así conferir derechos y obligaciones impidiendo el sufrimiento de todas las criaturas –en definitiva, distribuyendo recursos de manera desprejuiciada– es sencillamente insostenible, «... un último horror, una pesadilla insoportable»<sup>31</sup>.

La segunda razón tiene que ver con la lealtad, y para explorarla Williams nos propone esta vez pensar en que somos invadidos por unos marcianos inteligentes y muy benevolentes, tanto que se horrorizan de lo muy mal que nos comportamos con los animales no humanos. Como son más inteligentes y poderosos, la pregunta relevante, ahora, no es cómo debemos tratarles a ellos, sino que son más bien ellos quienes se preguntan entre sí tal cosa para saber qué hacer con nosotros: si merecemos o no estatuto moral, si debemos ser empleados como meros recursos. Finalmente nos colonizan tratando de que eliminemos el especieísmo con el que nos comportamos con los animales no humanos. Y habrá, como en la época de la colonización, quienes se aliarán con los invasores –los colaboracionistas– y quienes se aferrarán a la apelación del valor de la cultura e identidad propia –los resistentes–, cultura identitaria que incluye el prejuicio humanista-especieísta.

En otros contextos con los que estamos más familiarizados, las diferencias entre la metrópoli y la colonia se erosionan por efecto de la fusión sexual, del mestizaje<sup>32</sup>; se acaba compartiendo una vida en común con los colonizados y, ya sea por ese devenir de los acontecimientos, o por la pura imposición coactiva, se termina poniendo fin a una práctica o costumbre considerada bárbara. ¿Pero y si no podemos *compartir una vida* con los alienígenas porque, aunque están dotados de la capacidad para la agencia moral, aunque cabe que intercambie-mos razones y justificaciones, resulta imposible la «mezcla» (son «inolvidablemente horriblos» como señala Williams)? ¿Y si resulta

---

<sup>31</sup> 2006, p. 147. En el mismo sentido se ha pronunciado Jeff McMAHAN: «... salvo que podamos diferenciar de manera relevante entre los discapacitados cognitivos y los animales con capacidades similares, también los animales habrían de caer bajo el ámbito de los principios relevantes de la igualdad, pues ellos también se encuentran entre los menos aventajados, aquejados por deficiencias desde el nacimiento de las que no son responsables. Por lo tanto, parece que también ellos deben tener una cierta prioridad en la asignación de recursos sociales»; véase 1996, p. 29. Un análisis muy lúcido y sugerente de cómo un igualitarista de cualquier especie que no sea especieísta debe hacer frente a la «problemática conclusión» (*sic*) de que sea obligatorio transferir enormes cantidades de recursos a animales no humanos (los ratones en concreto), es el de VALLENTYNE, 2005.

<sup>32</sup> WILLIAMS, 2006, pp. 149-150.

que, a la vista de ese hecho, y del enfrentamiento irreductible entre nosotros, los seres humanos, los alienígenas resuelven que no hay forma de desterrar el especieiismo humanista salvo desterrando a los humanos mismos? ¿Estarían los colaboracionistas dispuestos a ayudarles en el exterminio de su propia especie, o les podría la lealtad hacia ésta aliándose con los resistentes contra el invasor? La pregunta es, concluye Williams: usted ¿de qué lado estaría<sup>33</sup>?

Los dos desafíos de Williams son el fondo el mismo y no constituyen una novedad. Son una sofisticada e inteligente versión de la vieja estrategia consistente en mostrar que la coherencia que se esgrime como razón para la extensión del círculo de los pacientes morales, habría de conducirnos a postular nuestro suicidio como especie<sup>34</sup>. Esa fue, de hecho, la vieja aflicción del médico, humanista (y tantas otras cosas) Albert Schweitzer, incapaz de resolver cómo comportarse para respetar a toda criatura sintiente. Es la misma aflicción que asola a los sensibles responsables de los zoológicos cada vez que tienen que hacer el pedido para la dieta del cocodrilo o de la serpiente (sólo comen presas vivas). Es, en último término, la desolación que nos produce saber que no podemos –y seguramente no debemos– (im)poner (nuestro) orden en el (des)gobierno de la naturaleza.

Es en general, y por seguir con el espíritu de Williams, la muy característica desazón humana ante lo que debiera ser o podría ser en la teoría (moral), y lo que resulta ser o puede ser en la práctica. Se atribuye a Rawls haber dicho que si no es posible la realización de una sociedad razonablemente justa, es legítimo dudar que los seres humanos sean merecedores de vivir en la Tierra<sup>35</sup>. Los alienígenas animalistas parecen estar pensando como Rawls, y tal vez les podamos persuadir de que no pierdan la esperanza, y de que mientras logramos una mayor coherencia, un mundo mucho más justo, mientras resolvemos el muy enojoso y espinoso asunto de si nuestras obligaciones frente a los animales no humanos son también positivas, no es poco desterrar prácticas y costumbres de crueldad gratuita, afirmando que son claras las obligaciones de abstención, algunas al menos, frente a quienes (humanos o no) se ven afectados por nuestras acciones. Ya sería bastante, aunque no suficiente ni plenamente satisfactorio.

---

<sup>33</sup> No es ocioso recordar que aunque para Kant la racionalidad es la condición de posibilidad del obrar moral, la segunda formulación del imperativo categórico kantiano impone la obligación de tratar a *la humanidad* –no a los que estén dotados de *racionalidad*– como un fin en sí mismo.

<sup>34</sup> En estos escenarios en los que reflexionamos sobre las razones para que tengamos estatuto moral pleno a partir de la consideración de que pudiéramos ser criaturas inferiores frente a otros, el argumento de la pertenencia a la especie sirve para que esos marcianos más inteligentes traten también como a nosotros, esto es como sujetos dignos de consideración moral, a los seres humanos severamente discapacitados. Esa función no la cubre, en cambio, el argumento de la relación especial, pues los marcianos no la tienen por definición con los seres humanos cognitivamente discapacitados. Así lo ha señalado oportunamente McMAHAN; véase 2005, p. 360.

<sup>35</sup> COHEN y NAGEL, 2009, p. 12.

Tal vez parte del problema sea, en este contexto de la consideración moral de los animales no humanos, que nos manejamos con conceptos-umbral, con nociones que funcionan a la manera del todo o nada, sin grises de por medio («persona», «estatuto moral», etc.). Tal vez parte de la solución sea, por ello, admitir que no todos los seres humanos independientemente de su condición son *igualmente* personas—desterrar, así, la llamada «ética de la santidad de toda vida humana»—o que deben todos contar con estatuto moral pleno, de la misma manera que no todos los animales no humanos, independientemente de sus niveles de cognición, deberían serlo sólo por tener una mínima capacidad de sufrir, o que ninguno de ellos debería ingresar en el club de los pacientes morales sólo por el hecho de no pertenecer a la especie humana.

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENNETT, Scott D.: «Chimera and the Continuum of Humanity: Erasing the Line of Constitutional Personhood», *Emory Law Journal*, vol. 55, 2006, pp. 347-387
- BORGES, JORGE LUIS.: «Buenos Aires», en *Obra poética (1923-1985)*, Buenos Aires, Emecé, 1999.
- COHEN, Carl.: «The Case for the Use of Animals in Biomedical Research», en *Animal Experimentation. The Moral Issues*, Robert M. Baird & Stuart E. Rosenbaum (eds.), Amherst (Nueva York), Prometheus Books, 1991, pp. 103-114.
- COHEN, Joshua y NAGEL, Thomas, «Faith in the community», *Times Literary Supplement*, 20-3-2009, pp. 12-14.
- GÓMEZ PIN, Víctor, *Entre lobos y autómatas. La causa del hombre*, Madrid, Espasa Calpe, 2006.
- JAWORSKA, Agnieszka, «Caring and Full Moral Standing», *Ethics*, vol. 117, abril 2007, pp. 460-497.
- KOPINSKY, Nicole E, «Human-Nonhuman Chimeras: A Regulatory Proposal on the Blurring of Species Lines», *Boston College Law Review*, vol. 45, mayo 2004, pp. 619-666.
- LAWRENCE, Sheryl, «What Would You Do With a Fluorescent Green Pig? How Novel Transgenic Products Reveal Flaws in the Foundational Assumptions for the Regulation of Biotechnology?», *Ecology Law Quarterly*, vol. 34, 2007, pp. 201-290,
- LEAHY, Michael P. T., *Against Liberation. Putting Animals in Perspective*, London-New York, Routledge, 1991.
- LIAO, S. Matthew, «The Basis of Moral Status», *Journal of Moral Philosophy*, agosto de 2008 (en prensa).
- LORA, Pablo de, «Los animales y el gobierno de la naturaleza», en *De animales y hombres*, Asunción Herrera Guevara (ed.), Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 211-226.
- MCMAHAN, Jeff, «Our Fellow Creatures», *The Journal of Ethics*, vol. 2005, pp. 353-380.

- MCMAHAN, Jeff, «Challenges to Human Equality», *The Journal of Ethics*, vol. 12, 2008, pp. 81-104.
- «Cognitive Disability, Misfortune and Justice», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 25, n.º 1, winter 1996, pp. 3-35.
- ROLLIN, BERNARD E: «On Chimeras», *Zygon*, vol. 42, n.º 3, septiembre 2007, pp. 643-647.
- SCANLON, T. M.: *What We Owe to Each Other*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998.
- VALLENTYNE, Peter, «Of Mice and Men: Equality and Animals», *The Journal of Ethics*, vol. 9, 2005, pp. 403-433.
- WEISS, Rick, «Of Mice, Men and In-Between. Scientists Debate Blending of Human, Animal Forms», *The Washington Post*, 20 de noviembre de 2004, A01.
- WILLIAMS, Bernard: *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985.
- «The Human Prejudice», en *Philosophy as a Humanistic Discipline*, A. W. Moore (ed.), Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2006.

Recepción: 15/05/2009. Aceptación: 15/11/2009.