

Poniendo a las personas en su sitio

Tom Regan

ABSTRACT

Among contemporary moral philosophers in the west, many agree on the three following points. First, compared with everything and everyone else, those individuals who are persons have a unique, superior moral status. Second, all persons, and only persons, can have moral rights, including such rights as the rights to life and bodily integrity. Third, all persons, and only persons, do have such rights.

None of these widely shared beliefs, I argue, withstands critical scrutiny. Persons are unique in some ways, but not in ways that confer a superior moral status on them. And individuals who are not persons, including both those who are human and those who are not, not only can have moral rights, many of them do have such rights, if persons do.

Refutation of these familiar beliefs has potentially important implications for the conduct of scientific research that relies on utilizing non-persons, including non-human animals in particular.

RESUMEN

Muchos filósofos morales occidentales contemporáneos están de acuerdo en los tres puntos siguientes. Primero, comparados con cualquier otro y con cualquier otra cosa, aquellos individuos que son personas tienen un *status* moral único y superior. Segundo, todas las personas, y sólo las personas, pueden tener derechos morales, incluidos derechos tales como los derechos a la vida y a la integridad corporal. Tercero, todas las personas, y sólo las personas, tienen tales derechos.

Voy a defender que ninguna de estas creencias, ampliamente compartidas, soporta las críticas. Las personas son únicas en algunos sentidos, pero no en ningún aspecto que les confiera un *status* moral superior. Los individuos que no son personas, incluidos tanto aquellos que son humanos como aquellos que no lo son, no sólo pueden tener derechos morales, sino que muchos de ellos tienen tales derechos, si las personas los tienen.

La refutación de estas conocidas creencias tiene potencialmente importantes consecuencias para la realización de investigaciones científicas que dependen de la utilización de no-personas, incluidos de modo particular los animales no-humanos.

Entre los filósofos morales occidentales contemporáneos, hay un acuerdo amplio, pero no unánime, acerca de la verdad de las tres proposiciones siguientes:

- (1) Comparadas con cualquier otro y con cualquier otra cosa, las *personas* tienen un *status* moral único y superior.
- (2) *Todas* las personas, y *sólo* las personas, *pueden* tener derechos.
- (3) *Todas* las personas, y *sólo* las personas, *tienen* derechos.

Por razones que anuncio a continuación, creo que cada una de estas creencias, ampliamente compartidas, es falsa. Mientras que es verdadero que las personas, según ciertas concepciones, son únicas en aspectos importantes, mantengo que dichos aspectos no las hacen moralmente superiores. Además, aunque puede ser verdadero que todas las personas pueden tener derechos (e incluso que todas las personas los tienen), mantengo que individuos que no son personas tienen derechos, si (como voy a asumir) las personas los tienen¹.

Obtengo estas conclusiones al explorar dos modos de abordar la pregunta “¿quién tiene derechos?”. Ambos enfoques, tal como van a ser esbozados aquí, dejan sin responder cuestiones fundamentales; a pesar de ello, mantengo que uno de los enfoques es más plausible que el otro. Y puesto que este enfoque (el más plausible) implica que otros animales además de los humanos tienen derechos, si las personas los tienen, las conclusiones obtenidas deberían ser de interés tanto para aquellos científicos que utilizan dichos animales en su actividad investigadora como para aquellos miembros del público en general que les apoyan.

I. DERECHOS

El ámbito de los derechos está plagado de distinciones. Espero ser tan claro como mis limitados objetivos me permitan. Además de distinguir entre derechos morales y legales², es común distinguir entre derechos positivos (derechos a ser ayudado o asistido) y derechos negativos (derechos a no ser dañado u obstaculizado). Mis observaciones a lo largo de este artículo se limitan a los derechos morales negativos (desde ahora, “derechos”), incluidos los derechos a la vida, a la integridad corporal, y a la libertad³.

Los derechos comparten un buen número de importantes características; una en particular merece nuestra atención. La característica en la que estoy pensando tiene que ver con cómo la violación de derechos está vinculada con el hacer lo que es malo. Lo que denomino “el vínculo-moral” puede ser formulado como sigue:

Es moralmente malo anular rutinariamente los derechos de algunos individuos meramente sobre la base de que se beneficiará a otros⁴.

Un momento de reflexión confirma que el vínculo-moral no pretende ser una definición de “moralmente malo”. Después de todo, hay muchas más formas de hacer lo que es moralmente malo además de la anulación rutinaria de los derechos de alguien para que se beneficien otros. Más aún, es posible anular derechos, y hacer algo malo, en casos a los que no se aplica el vínculo-moral. Por ejemplo, alguien que sufre cicatrices permanentes tras ser agredido violentamente tiene violado su derecho a la integridad corporal, incluso aunque se trate de la única vez en que una agresión de ese tipo ocurre.

¿Cómo, pues, habría de entenderse el vínculo-moral? A mi entender, se trata de un principio moral general: general en cuanto que se aplica a todas las acciones de un tipo determinado, y moral porque juzga cada acción de ese tipo como moralmente mala. ¿Es éste un principio moral plausible? Creo que sí. El vínculo-moral expresa una convicción ampliamente compartida según la cual las violaciones de los derechos morales, por una parte, y las acciones moralmente malas, por otra, están vinculadas. Por ejemplo, la mayoría de la gente condenaría políticas institucionales que anularan rutinariamente los derechos de alguien (por ejemplo, aquellos considerados “inferiores” a causa de su raza), meramente por los beneficios que otros obtendrían. Pero aquéllos de nosotros que emitieran dicha condena seguramente estarían de acuerdo en que tal violación rutinaria de los derechos individuales no es mala *sólo* por estar basada en prejuicios raciales. *Sea cual sea* esa base arbitraria, bien sea la raza, el género, la etnia u otra característica igualmente irrelevante, es malo anular rutinariamente los derechos de alguien meramente para que se beneficien otros. Como tales, nuestras condenas de prácticas racistas, o de aquellas basadas en otros prejuicios, pueden ser consideradas instancias específicas de la aplicación del vínculo-moral.

El vínculo-moral ayuda a explicar por qué los derechos tienen el *status* específico que tienen. Cuando atribuimos derechos a otros, pretendemos aseverar que un trato respetuoso es más importante que el apoyo a políticas que promueven el bien de otros, incluido el bien de la sociedad en su conjunto. Haciendo uso de la famosa analogía de Ronald Dworkin [Dworkin (1977)], pretendemos aseverar que los derechos del individuo “triunfan” incluso sobre prácticas bien intencionadas diseñadas para promover el bienestar general. Los derechos confieren a sus poseedores una posición única y privilegiada en el “juego moral”. Ésta es una razón por la cual los derechos individuales son tan importantes, y por la cual, como sabemos, la idea misma de tales derechos es tan controvertida.

El vínculo-moral no entraña que no puedan surgir o imaginarse circunstancias en las que los derechos de un individuo deban ceder ante los intereses de otros⁵. Por ejemplo, imagínese que alguien ha contraído una enfermedad debilitante y muy contagiosa. Con el fin de proteger a los demás, esta persona ha de ser puesta en cuarentena, algo a lo que se opone vigorosamente. Al no tener una verdadera alternativa, decidimos detenerle contra su voluntad. Al parecer, tenemos aquí un ejemplo en el que se anula justificadamente el derecho de un individuo a la libertad porque se beneficia a otros. Si esto es verdadero, ¿habríamos de concluir que el vínculo-moral es falso?

Creo que no. El ejemplo que nos ocupa, así como otros ejemplos parecidos, no contradicen ni el espíritu ni la letra del vínculo-moral. Recuérdese que el vínculo-moral afirma que es malo anular *rutinariamente* los derechos de alguien meramente sobre la base de que se beneficiará a otros. El ejemplo del detenido contra su voluntad, y otros parecidos, son diferentes en aspectos importantes. En esos ejemplos no se nos pide que imaginemos que los derechos de un individuo particular son anulados *rutinariamente*. Al contrario, esos ejemplos son provocativos precisamente porque presentan circunstancias excepcionales, no rutinarias. Los derechos no tienen que ser absolutos (es decir, que no admitan posibles excepciones) para ser derechos. Conceder que hay situaciones excepcionales en las que se puedan anular justificadamente los derechos de alguien porque se beneficiará a otros no significa (ni compromete con la idea de) que se puedan anular *rutinariamente* derechos de manera justificada meramente sobre esta base. De hecho, dado el carácter de “triumfo” de los derechos, permitir prácticas que anulen *rutinariamente* derechos individuales, meramente porque se beneficiará a otros, supone negar que los individuos tengan siquiera derechos. Puesto que el ejemplo del detenido contra su voluntad, y otros parecidos, no nos presentan casos en los que se anulen rutinariamente los derechos de alguien meramente para que se beneficien otros, no suponen un contraejemplo al vínculo-moral.

Obviamente, la idea de hacer algo “meramente para que se beneficien otros” ha de ser clarificada, e igualmente obvia es la posibilidad de que dicha idea se resista a un análisis a la vez correcto y exhaustivo. Para empezar, la noción de “beneficio” admite varias interpretaciones posibles, al igual que lo que se quiere decir con “otros” (¿uno, unos cuantos, muchos, la mayoría?). Aquellos que busquen un estudio sistemático de estas ideas en este momento se van a decepcionar. Por limitaciones de espacio, por no mencionar las de mi intelecto, aquí no voy a explorar estas cuestiones detalladamente⁶.

Lo que sí quiero explorar, si bien incompletamente, es el significado de “meramente” en “meramente para que se beneficien otros”. Apuntaré, en primer lugar, que, en un sentido, “meramente” no significa “sólo” o “exclusivamente”. Se pueden anular rutinariamente los derechos individuales por muchas razones, además de por el beneficio que otros obtengan por ello. Por ejemplo, los A podrían anular rutinariamente los derechos de los B

ejemplo, los A podrían anular rutinariamente los derechos de los B porque los A creen que Dios les ha ordenado que lo hagan. Más aún, aunque los beneficios que otros obtengan *sean* tenidos en cuenta, ésa no tiene por qué ser la única consideración. Por ejemplo, la anulación rutinaria de los derechos de los B podría ser una tradición de los A, y los A podrían considerar que es importante honrar a sus antepasados mediante la práctica de tradiciones que les han sido transmitidas. Así pues, “meramente” en “meramente para que se beneficien otros” no especifica una condición necesaria sobre cuándo es malo anular derechos individuales, ni tampoco especifica el único tipo de consideración que convertiría el hacerlo rutinariamente en malo.

Lo que “meramente” sí especifica, creo yo, es una condición suficiente de maldad, en el sentido siguiente: si los beneficios que otros obtienen se consideran *razón suficiente* para la anulación rutinaria de derechos individuales, ello es a su vez *razón suficiente* para emitir un juicio de maldad. Por ejemplo, imagínese que la anulación rutinaria de los derechos de los B es una tradición sólidamente establecida entre los A. Imagínese, asimismo, que los A se convencen de que esa conducta no es mala meramente por ser una cuestión de tradición. Es decir, los A están dispuestos a dejar a un lado la tradición en cuanto base justificadora de la conducta en cuestión. Pero no los beneficios obtenidos al realizarla. Desde su punto de vista, los beneficios son razón suficiente para la anulación rutinaria de los derechos de los B, lo cual, dado el vínculo moral, es a su vez razón suficiente para juzgar que su conducta es mala.

Aquellos de nosotros que están de acuerdo en el *status* moral de los derechos pueden no estarlo en cuanto a quién los posee (o quién puede poseerlos), e incluso en cuanto a cómo deberíamos decidir esta cuestión. En relación con esta última fuente de controversia, podemos distinguir dos enfoques. Uno (el “enfoque moral”) busca determinar quién tiene derechos haciendo uso de juicios morales; el segundo (el “enfoque fáctico”) hace uso de aseveraciones acerca de distintas características empíricas que se toman como constitutivas de la persona. No estoy seguro si algún filósofo ha desplegado de hecho cualquiera de los dos enfoques descritos, en la manera que yo los describo. Sin embargo, estoy razonablemente seguro, como hago notar a lo largo de la exposición, de que parte de lo que yo digo se parece a algunas cosas que otros filósofos han dicho sobre estas cuestiones. Más aún, no pretendo ser exhaustivo; claramente, hay otras formas de abordar los asuntos que nos ocupan (por ejemplo, haciendo uso de una u otra versión de contractualismo) que se diferencian en aspectos importantes de las dos que yo esbozo. Mi intención no es agotar los enfoques posibles, ni proporcionar explicaciones detalladas de las posiciones defendidas aquí, sino describir dos modos posibles de abordar la pregunta “¿quién tiene derechos?”.

II. DERECHOS: EL ENFOQUE MORAL

Como el nombre indica, el enfoque moral nos hace determinar qué individuos tienen derechos sobre la base de juicios morales. ¿Qué juicios morales? Bien, aquellos que reflejan la lógica moral del vínculo-moral. Más detalladamente, lo que quiero decir es lo siguiente.

El vínculo-moral establece que el tratamiento de determinados individuos (aquellos que tienen derechos) de determinadas maneras (anulando rutinariamente sus derechos, por ejemplo, matándolos o desfigurando su cuerpo) es malo cuando ese tratamiento tiene lugar meramente para que se beneficien otros. Dicho con otras palabras, la anulación de derechos individuales por esa razón es condición suficiente de una acción mala. Así pues, un modo de abordar la cuestión de los portadores de derechos es preguntar lo siguiente:

Dado un grupo cualquiera de individuos (los A), ¿sería malo hacerles daño rutinariamente (por ejemplo, matándolos o desfigurando su cuerpo) meramente para que se beneficien otros?

Si la respuesta es “sí”, el enfoque moral nos hace inferir que los A tienen derechos. ¿Por qué? Porque la maldad del tratamiento de los A ejemplifica la maldad del tratamiento de los portadores de derechos. En ambos casos (es decir, tanto en el caso de los portadores reconocidos de derechos, como en el caso de los A) es malo hacerles daño rutinariamente meramente para que se beneficien otros. Lo que el enfoque moral propone, pues, es que una respuesta afirmativa a la pregunta planteada constituye por lo menos una base suficiente (dejo abierta la cuestión de si es también necesaria) para la atribución de derechos.

El enfoque moral tiene varias ventajas. Por ejemplo, proporciona una base para decir (y explicar) por qué fornidos adolescentes y padres de mediana edad, sea cual sea su raza, etnia, clase o preferencia sexual, tienen derechos. Dicha base está cimentada en (i) la moral y (ii) lo que he denominado la lógica moral del vínculo-moral. Porque es malo hacer daño rutinariamente a fornidos adolescentes y a padres de mediana edad meramente para que se beneficien otros es por lo que tanto padres como hijos tienen derechos.

No todo le va viento en popa al enfoque moral. Así, a menudo la gente difiere en sus juicios morales. Puesto que (dado este enfoque) “lo moral” determina quién tiene derechos, el enfoque moral por su propia naturaleza ha de describir y justificar un método que determine qué juicios morales son verdaderos, y cuáles no. Tal como ha sido esbozado, está claro que el enfoque moral no consigue hacerlo⁷. Más aún, es posible que ningún juicio moral sea válido o esté bien fundamentado; por ejemplo, es posible que su significado sea puramente emotivo, en cuyo caso la naturaleza de la noción “los derechos

del individuo” se aproximaría más al cumplimiento de un deseo que a un hecho moral. A no ser que, o hasta que, estos retos metaéticos fundamentales sean superados, el enfoque moral no consigue proporcionar una justificación definitiva de la adscripción de derechos a alguien.

III. DERECHOS: EL ENFOQUE FÁCTICO

El enfoque fáctico sobre la posesión de derechos niega la prioridad de “lo moral”. El enfoque preferido consiste en la especificación de un conjunto de características no-morales, verificables empíricamente, consideradas como constitutivas de la persona. Las características en cuestión pueden variar de un filósofo a otro. Algunos prefieren un pequeño puñado de características: por ejemplo, racionalidad y autonomía. Otros prefieren un inventario más extenso, incluyendo (además de la racionalidad y la autonomía) todas o algunas de las características siguientes: conciencia, autoconciencia (entendida como la capacidad de proyectar la propia existencia hacia el futuro), percepción sensorial, y las capacidades de comunicación, de sensación, de emociones y de acción intencional⁸. Sea cual sea el conjunto de características preferido, aquellos individuos que posean las características definitorias son considerados personas, mientras que aquellos individuos que carecen de ellas, con independencia de cualquier otra cosa que sea verdadera de ellos, son clasificados como no-personas. De los distintos modos de concebir la naturaleza de la persona, desde un punto de vista fáctico, el que parece ser más ampliamente aceptado es el que mantiene que todas las personas, y sólo las personas, son a la vez racionales y autónomas, y las observaciones que vienen a continuación se van a dirigir a esta concepción, a no ser que se indique lo contrario.

En el enfoque fáctico resuena la creencia, ampliamente compartida, en el *status* moral único y superior de las personas. Puesto que las personas (y sólo las personas) son racionales y autónomas, se argumenta que las personas (y sólo las personas) tienen el *status* de agentes moralmente responsables. Desde ciertas concepciones de la acción moral⁹, esta propuesta parece eminentemente razonable. En cuanto que poseedoras de razón, las personas pueden evaluar críticamente las opciones entre las que elegir; en cuanto que poseedoras de autonomía, son libres para escoger entre ellas. Así es como las personas son moralmente responsables de lo que hacen. Puesto que las personas (y sólo las personas) tienen las capacidades necesarias para la acción moral, y puesto que toda no-persona carece de dichas capacidades, se dice que las personas disfrutan de un *status* moral único y superior. Y puesto que las personas (y sólo las personas) comparten ese *status* moral único y superior, el enfoque fáctico sanciona la conclusión según la cual las personas (y sólo las personas) pueden tener derechos, y las personas (y sólo las personas) tienen derechos.

Hay que profundizar en la idea de que las personas son superiores moralmente, que las personas poseen un *status* moral superior a cualquier otro y a cualquier otra cosa. Esta idea puede ser interpretada de distintas maneras por distinta gente, pero, a mi parecer, una consideración crucial está relacionada con el hecho de que el bien y el mal morales varían según nuestras acciones estén dirigidas hacia personas o hacia no-personas. Si las personas poseen un *status* moral superior, no dispondremos de la libertad de hacerles algunas cosas de la que sí dispondremos en el caso de las no-personas. ¿Dónde termina nuestra libertad en un caso, y hasta dónde se extiende en el otro? Como vengo diciendo, distinta gente podría ofrecer respuestas distintas. Lo que yo propongo considera que la libertad de hacer daño rutinariamente es fundamental. Si las personas poseen un *status* moral superior, mientras que sería malo matarlas, desfigurarlas o hacerles daño de cualquier otro modo rutinariamente, meramente para que se beneficien otros, no sería malo actuar rutinariamente de la misma manera en el caso de las no-personas. De hecho, si no fuera menos malo hacer estas cosas en el caso de las no-personas que en el caso de las personas, yo por mi parte encontraría difícil de entender por qué alguien podría creer inteligentemente que las personas son moralmente superiores a las no-personas.

A mi parecer, pues, la adscripción de un *status* moral superior a las personas tiene vínculos lógicos con el vínculo-moral, al menos en el sentido siguiente: todas las personas, y sólo ellas, están cubiertas por el vínculo-moral. En otras palabras, en el caso de las personas, pero no en el de las no-personas, es moralmente malo anularles rutinariamente los derechos meramente sobre la base de que se beneficiará a otros. Es posible que haya consideraciones adicionales que subyacen a la presunta superioridad moral de las personas. En lo que a mí concierne, no tengo ningún problema con quienes quieran pintar un cuadro conceptual más completo. Lo único que deseo mantener, y (dados los objetivos de este artículo) lo único que de hecho mantengo, es que al intentar explicar la idea de que las personas poseen un *status* moral superior, el vínculo-moral ocupa el papel que he señalado.

Al igual que el enfoque moral, el enfoque fáctico tiene determinadas ventajas. Por ejemplo, como el enfoque moral, el enfoque fáctico parece proporcionar una base para decir (y explicar) por qué fornidos adolescentes y padres de mediana edad tienen derechos, con independencia de su raza, etnia, clase o preferencia sexual. Más aún, el enfoque fáctico parece aventajar al enfoque moral en lo siguiente: parece responder a la pregunta “¿qué individuos tienen derechos?” sin tener que cimentar la respuesta en “lo moral”. Los individuos tienen derechos si y sólo si son personas; y los individuos son personas si y sólo si son racionales y autónomos, algo que (casos-límite aparte) al parecer puede ser determinado usando patrones empíricos y ordinarios de racionalidad y autonomía. El que un individuo dado *tenga* estas caracteris-

ticas (asumámoslo así) es algo que podemos conocer sin tener que hacer ningún juicio moral, incluido de modo particular el juicio contenido en el vínculo-moral.

No obstante, pensándolo bien, la neutralidad moral del enfoque fáctico resulta ser tanto un inconveniente como una ventaja. Supóngase que un individuo, A, posee el conjunto preferido de características (racionalidad y autonomía) que, según se dice, definen a la persona. Así pues, asumamos que es verdad como cuestión de hecho que A es una persona. Una vez convenido esto, surge un desalentador problema. Precisamente porque las características que definen a la persona son características no-morales, el clasificar a A como persona no nos dice nada acerca del *status* de A como *portador de derechos*. Para pasar de la proposición “A es una persona” (es decir, “A es racional y autónomo”) a “A tiene derechos,” se ha de justificar la premisa implícita “Todos aquellos individuos que son racionales y autónomos (todos aquellos que son personas) tienen derechos”. No sólo es esto mucho pedir, como muestran suficientemente los restos confusos de anteriores intentos llevados a cabo por nuestros antepasados filosóficos; es algo que no se puede realizar si evitamos todo trato con “lo moral”. A no ser que me equivoque, no se pueden justificar las atribuciones de derechos morales, si no están cimentadas sobre consideraciones morales.

Observaciones parecidas valen para la creencia en el *status* moral único y superior que se supone disfrutaban las personas. De la proposición “A es racional y autónomo” no se sigue nada acerca del *status* moral de A, y mucho menos que ese *status* es a la vez único y superior. Más aún, mientras que es verdadero (dadas determinadas concepciones de la acción moral) que todas las personas, y sólo las personas, son agentes morales, no se sigue de ahí que todas las personas, y sólo las personas, son moralmente superiores a cualquier otro y a cualquier otra cosa. Está claro que el paso de “A es una persona” a “A disfruta de un *status* moralmente superior” requerirá de un buen grado de argumentación moral fundamental. Tal como ha sido esbozado aquí, el enfoque fáctico, más que evitar “lo moral,” pospone la necesidad de tenerlo en cuenta.

IV. VALORACIÓN DE LOS DOS ENFOQUES

Como hemos visto, ambos enfoques, el moral no menos que el fáctico, tienen extensos órdenes del día al recomendar un estudio serio (y sin duda prolongado) de una serie de problemas acuciantes. Ante este trasfondo de asuntos pendientes, ¿se puede decir algo en favor de la posible idoneidad de uno de los dos enfoques frente al otro? Creo que sí.

A la hora de decidir cuál de los dos enfoques es preferible (si es que alguno lo es), ha de tenerse en cuenta que ambos enfoques son manifiestamente inconsistentes en cuanto a sus implicaciones, y ello de una manera tal que se favorece al enfoque moral frente al fáctico. Esto queda quizás especialmente claro al considerar el *status* moral de los niños pequeños. Desde el enfoque moral, el que esos niños tengan derecho a la vida o derecho a la integridad corporal, por ejemplo, depende de que sea malo matarlos o desfigurar su cuerpo rutinariamente, meramente sobre la base de que se beneficiará a otros. En lo que a mí concierne, espero profundamente y (en los momentos más optimistas) asumo que toda la gente de buena voluntad está de acuerdo en que hacer daño a niños pequeños rutinariamente por esa razón es algo malo. Concedo que, por ejemplo, el infanticidio puede ser permitido en *algunas* circunstancias. Lo que no concedo, y lo que espero y asumo que cualquier persona de buena voluntad negará al igual que yo, es que no hay nada malo en hacer daño a niños pequeños *rutinariamente, meramente* sobre la base de que se beneficiará a otros.

Por supuesto, incluso si fuese verdadero que la humanidad en su conjunto se pronuncia unánimemente sobre esta cuestión, ello no demostraría que el pronunciamiento de la humanidad es verdadero. Sin desear en modo alguno minimizar la profundidad y la amplitud del desafío al que se enfrentan quienes, como yo, creen que los juicios morales pueden ser verdaderos y falsos, debería ser obvio que no puedo intentar enfrentarme a este desafío en este momento. En su lugar, lo que pido aquí es que asumamos, por mor del argumento, que es malo matar o hacer daño de otra manera a niños pequeños rutinariamente, meramente para que se beneficien otros. Concedido esto, el enfoque moral proporciona una base para decir (y explicar) por qué los niños pequeños poseen derechos. Poseen derechos porque, al igual que todos los poseedores de derechos, es malo hacerles daño rutinariamente meramente porque se beneficiará a otros.

El enfoque fáctico, incluso si concedemos (lo cual, como ha sido apuntado arriba, es discutible) que todas, y sólo, las personas tienen derechos, no nos permite sacar esa conclusión. Si el que A sea un persona depende de que A sea racional y autónomo, entonces los niños pequeños *no* tienen derechos. Efectivamente, al carecer, como les ocurre, de esas capacidades, *no pueden* tener derechos.

De ahí la inconsistencia: desde el enfoque moral, *los niños pequeños pueden tener, y tienen, derechos*; desde el enfoque fáctico, *los niños pequeños no tienen, ni pueden tener, derechos*. ¿Hay alguna razón para preferir un enfoque frente al otro, solamente sobre la base de esta diferencia? Creo que la hay.

De los dos modos de abordar la cuestión que nos ocupa, es difícil entusiasmarse con el enfoque fáctico. Si algo es moralmente falso o infundado, lo

es el que no es malo (el que es moralmente permisible) matar o hacer daño de cualquier otro modo rutinariamente a niños pequeños, meramente para que se beneficien otros. Cualquier tesis acerca de los derechos humanos que entrañe que tal conducta *es* permisible es (por decirlo suavemente) poco recomendable. Por supuesto, la emisión de este juicio no prueba que el enfoque moral es preferible a cualquier otro enfoque posible; lo que sí muestra es que tenemos *una* razón para preferirlo al fáctico.

Los propulsores del enfoque fáctico podrían argumentar que lo que se muestra es algo menos. Cualquiera que favorezca este enfoque puede recurrir a una u otra de varias explicaciones posibles acerca de por qué este enfoque no lleva a permitir que se haga daño rutinariamente a niños pequeños meramente para que se beneficien otros. Algunas de esas posibles explicaciones se basan en afirmaciones acerca de esos mismos niños; otras se basan en afirmaciones acerca de las personas. Comenzaré por las primeras.

V. EN DEFENSA DEL ENFOQUE FÁCTICO: CONCENTRÁNDONOS EN LOS NIÑOS

Los niños pequeños no son racionales ni autónomos. Eso es un hecho. Pero (podría aducirse) también es un hecho que *adquirirán* esas capacidades (y por lo tanto *se convertirán* en personas) durante su proceso normal de desarrollo. Así, alguien que acepte el enfoque fáctico podría mantener que, en cuanto que personas *potenciales*, los niños pequeños deberían ser tratados *como si fueran personas de hecho*, y por lo tanto *como si de hecho tuvieran derechos*. Una vez concedido esto, los propulsores del enfoque fáctico podrían mantener que sería malo hacer daño rutinariamente a niños pequeños meramente para que se beneficien otros.

Aunque es sugerente, esta respuesta tiene implicaciones que muchos considerarían inaceptables. Si los niños pequeños han de ser tratados *como si* tuvieran derechos (porque tienen la *potencialidad* de adquirir aquellas características que se consideran definitorias de la persona), entonces será muy difícil evitar prohibir la inmensa mayoría de abortos por elección (porque la inmensa mayoría de fetos humanos también tiene la *potencialidad* de adquirir esas características). Ahora bien, es posible que la mayoría de los abortos por elección, o incluso todos, sean moralmente malos porque violan el derecho del feto a la vida. Pero es posible que no. Lo que está claro es que (i) los defensores de la tesis según la cual todas, y sólo, las personas tienen derechos normalmente desligarse de la tesis según la cual es malo permitir rutinariamente el aborto por elección [Warren (1973)]; y que (ii) esos mismos defensores tendrán dificultades a la hora de explicar por qué los niños pequeños, que tienen la potencialidad de convertirse en personas, han de ser trata-

dos como si tuvieran derechos, mientras que los fetos humanos, que también tienen esa potencialidad, pueden ser tratados como si no los tuvieran.

Un segundo reto no menos serio comienza con la apreciación de que, trágicamente, algunos niños humanos carecen de la potencialidad de convertirse en personas durante su proceso normal de desarrollo¹⁰. No es que estos niños hayan de carecer de toda característica compartida por las personas, en algunas teorías sobre qué es ser una persona. Por ejemplo, estos niños no solamente se hallan en el mundo, son conscientes de él: ven, oyen y sienten. Más aún, disfrutan de algunas cosas, mientras que otras les causan dolor; y algunas de las cosas de las que tienen experiencia les asustan, mientras que otras les confortan y les proporcionan seguridad. Incapaces de usar un idioma como el español¹¹ o el alemán, dichos niños pueden, no obstante, comunicar sus deseos y preferencias, sus alegrías y penas, su reconocimiento de quienes les resultan familiares y su sospecha de los extraños. Aunque de manera limitada, tiene perfecto sentido verlos como poseedores *tanto* de una presencia psicológica unitaria en el mundo *como* de un bienestar experiencial. Son los sujetos-de-una-vida —su vida— una vida en la que les va bien o mal, con independencia lógica de consideraciones acerca de cuán valiosos puedan ser para los demás. No obstante, lo que estos niños no tienen, ni lo tendrán nunca, es la potencialidad de convertirse en agentes racionales y autónomos. Al carecer de estas cruciales características, dichos niños nunca se convertirán, ni nunca podrán convertirse, en personas.

Así pues, ¿qué ha de decirse como respuesta a la idea de matar o hacer daño de cualquier otro modo rutinariamente a estos niños meramente para que se beneficien otros? Si estos niños no son personas; si a causa de sus deficiencias nunca se convertirán, ni nunca podrán convertirse, en personas; y si todas, y sólo, las personas pueden tener y tienen derechos, entonces estos niños ni lo son ahora, ni nunca se convertirán en portadores de derechos. Desde el enfoque fáctico, *no hay nada acerca del status moral de estos niños* que impida que el matarlos y el hacerles daño de cualquier otro modo rutinariamente, meramente para que se beneficien otros, sea permisible. En la medida en que deseemos distanciarnos de una propuesta moralmente ociosa como ésta (pues así asumo que es vista por la gente de buena voluntad), tenemos razón al insistir en que el enfoque fáctico ha de hacerlo mejor.

VI. EN DEFENSA DEL ENFOQUE FÁCTICO: CONCENTRÁNDONOS EN LAS PERSONAS

Quizás pueda encontrarse una mejor manera de defender el enfoque fáctico si la protección de los niños pequeños se basa, no en afirmaciones sobre los mismos niños, sino en afirmaciones sobre *otros* seres humanos: a saber, aque-

llos humanos que, como nosotros, son personas paradigmáticas. Después de todo, comienza esta manera de pensar, los adultos están interesados en que a los niños se les trate bien. Se podría decir que padres y abuelos ven esto con más claridad; pero incluso quienes no tienen hijos reconocen que a la sociedad en general le va mejor si se protege a los niños de agresiones rutinarias contra sus vidas y cuerpos. En general, los niños que han sufrido abusos abusan a su vez cuando llegan a adultos, lo cual es razón suficiente para no hacerles daño rutinariamente meramente para que se beneficien otros¹².

Este tipo de respuesta al reto que nos ocupa lo encuentro poderosamente contraintuitivo. La razón por la que no deberíamos matar o hacer daño a niños pequeños, según me parece, ha de radicar en *la preocupación por los mismos niños*, no en cómo otros, incluida la sociedad en general, se vean afectados. El hecho de que el enfoque fáctico esté obligado a cambiar el foco de atención moral de esa manera —dirigiendo la atención de los niños a los intereses de otros— es, creo yo, un síntoma de que algo no funciona.

Lo que viene a continuación puede sugerir qué es lo que no funciona. Trágicamente, como sabemos (y lo sabemos demasiado bien), los niños pequeños judíos fueron tratados de manera indeciblemente horrorosa por los nazis. Conjuntamente con millones de adultos, dichos niños fueron asesinados y se les hizo daño de otras maneras meramente para que otros (los nazis y su progenie) se beneficiasen. Si la base para decidir cómo se ha de tratar a los niños se encuentra, no en consideraciones tales como la preocupación por los mismos niños, sino en consideraciones centradas en cómo otros se van a ver afectados; y si resultó que los nazis se beneficiaron del asesinato y del daño infligido rutinariamente a niños judíos; ¿qué habremos de decir? ¿Que estaba bien que los nazis llevaran a cabo sus atroces programas de experimentación y exterminio en los niños judíos? No alcanzo a ver cómo los propulsores del enfoque fáctico, al trasladar el foco de atención de los niños a lo que beneficia a otros, pueden tener una base para denunciar que una respuesta afirmativa a esa pregunta es en principio inaceptable.

Compárese este resultado con las implicaciones del enfoque moral. ¿Fue malo matar o hacer daño de otro modo rutinariamente a los niños judíos, meramente para que los nazis y su progenie se beneficiasen? Espero y confío en que otros se unan a mí al responder: “Sí, sin ninguna duda”. Entonces, ¿tenían derechos esos niños? Desde el enfoque moral, nuestra respuesta es: “Sí, con toda seguridad”. ¿Cuál es, pues, mejor: un enfoque de los derechos que no consigue explicar por qué es malo hacer daño rutinariamente a los niños, con independencia de su raza o etnia, meramente para que otros se beneficien, o un enfoque de los derechos que consigue explicarlo? Asumo que nuestra respuesta ha de ser: “Un enfoque de los derechos que lo explica”. Así pues, incluso concediendo que el enfoque moral se enfrenta a muchos desafíos difíciles, en mi opinión, tenemos razones suficientes para preferirlo al enfoque fáctico.

VII. LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES NO-HUMANOS

Como hemos visto en las páginas precedentes, el enfoque moral reconoce derechos a individuos que no son personas, incluidos aquellos niños que nunca podrán convertirse, ni nunca se convertirán, en personas. En las páginas siguientes quiero explicar por qué, usando este mismo enfoque, y aplicándolo consistentemente, llegamos a reconocer derechos a un gran número de animales distintos de los humanos.

La gente de buena voluntad puede discrepar, y a menudo lo hace, acerca de lo que es bueno o malo. Quizás no haya nada que ilustre mejor esto que el prolongado debate sobre la moralidad del aborto. Algunos creen que, puesto que la vida humana comienza con la concepción, y puesto que toda vida humana es sagrada, el aborto es un asesinato. Otros lo niegan, aludiendo a las diferencias tan grandes que hay entre un pequeño grupo de células indiferenciadas y los intereses de un ser humano totalmente formado (la embarazada). Quienes aceptan la primera opinión juzgan que es malo matar o hacer daño de otro modo rutinariamente a fetos humanos, meramente para que se beneficien otros; quienes aceptan la segunda opinión emiten un juicio diferente. Ante el trasfondo de una diferencia tan fundamental acerca de lo que es, y lo que no es, moralmente permisible, resulta perfectamente inteligible y, más aún, predecible que en el debate sobre el aborto un bando afirme, y el otro niegue, que los fetos humanos tienen derechos.

Mientras que la gente de buena voluntad puede discrepar en cuanto a la moralidad del aborto, todo el mundo coincidirá, creo yo, en que una vez nacidos, a los niños no se les debería matar o hacer daño de otro modo rutinariamente, meramente para que otros se beneficien. Es verdad que la gente de buena voluntad puede discrepar respecto a *por qué* no se debería tratar a los niños de esa manera; pero todo el mundo coincidirá, creo yo, en que no se les debería tratar así. Más aún, entre los niños que deberían ser protegidos contra ese tratamiento se incluyen tanto los que tienen la potencialidad de convertirse en personas como los que, si bien poseen algunas de las características que definen a la persona, carecen de la potencialidad de adquirir el tipo de racionalidad y autonomía que hace posible la acción moral. Recuérdese la descripción de tales niños: no solamente se hallan en el mundo, son conscientes de él. Tienen experiencia placentera de algunas cosas; otras les producen dolor. Algunas cosas les asustan; otras les confortan y les proporcionan seguridad. Incapaces de usar un idioma como el español¹³ o el alemán, dichos niños pueden, no obstante, comunicar sus deseos y sus preferencias, sus alegrías y sus penas, su reconocimiento de quienes les resultan familiares y su sospecha de los extraños. Aunque de manera limitada, tiene perfecto sentido verlos como

poseedores *tanto* de una presencia psicológica unitaria en el mundo *como* de un bienestar experiencial. Son los sujetos-de-una-vida —su vida— una vida en la que les va bien o mal, con independencia lógica de consideraciones acerca de cuán valiosos puedan ser para los demás. A pesar del hecho de que estos niños no son personas ni, como sucede con muchos de ellos, nunca podrán convertirse ni se convertirán en personas, asumo que toda la gente de buena voluntad está de acuerdo en que no se les debería matar o hacer daño de otro modo rutinariamente, meramente para beneficiar a otros. En este sentido, el consenso moral acerca de estos niños es notablemente distinto del desacuerdo moral acerca de los fetos humanos.

En cuanto que criaturas falibles, no todos nuestros juicios morales son verdaderos (incluso asumiendo que algunos lo son). Como se ha apuntado arriba, la incertidumbre acerca de qué juicios morales son verdaderos constituye un serio reto tanto para el enfoque moral como para el fáctico. Aunque no pretendo enfrentarme a este reto en su totalidad ahora, lo siguiente es cierto: teniéndolo todo en consideración, el conjunto de creencias morales que aceptamos no puede ser adecuado, si contiene dos o más creencias inconsistentes. También lo siguiente parece claro: nuestro compromiso con la búsqueda y, una vez encontradas, con el intento de solución de esas inconsistencias ofrece un buen indicador de la seriedad con la que respondemos al reto de desarrollar un punto de vista moral informado y bien reflexionado.

Ahora bien, una inconsistencia común concierne, por una parte, a las creencias acerca del *status* moral de los niños pequeños y, por otra, a las creencias acerca del *status* moral de los animales no-humanos. Considérese lo siguiente: ¿qué juicio habríamos de emitir sobre el *status* moral de los animales no-humanos que se asemejan a los niños humanos en los aspectos pertinentes, es decir, aquellos animales que se hallan en el mundo y son conscientes de él; que tienen experiencia placentera de algunas cosas, dolorosa de otras; que pueden ser asustados y confortados; que son capaces de comunicar sus deseos y sus preferencias, sus alegrías y sus penas, su reconocimiento de quienes les resultan familiares y su sospecha de los extraños; que, como los niños, tienen *tanto* una presencia psicológica unitaria en el mundo *como* un bienestar experiencial a lo largo del tiempo; que (en resumen) son los sujetos-de-una-vida —su vida— una vida en la que les va bien o mal, con independencia lógica de consideraciones acerca de cuán valiosos puedan ser para los demás? Si es malo matar o hacer daño de otro modo rutinariamente a *niños* que tienen estas características, meramente para que se beneficien otros, y si esto es una base suficiente para que posean derechos, entonces ¿cómo podemos evitar sacar las mismas conclusiones en relación con aquellos *animales no-humanos* que se asemejan a esos niños en los aspectos pertinentes? Dicho brevemente, si esos niños tienen derechos, ¿cómo podemos ser consistentes al rechazar el reconocimiento de los derechos de esos animales?

Una manera obvia de intentar evitar esa conclusión es negar que haya animales no-humanos que tengan las características mencionadas anteriormente. Es verdad que, tanto entre filósofos como entre científicos, hay un pequeño puñado de pensadores que continúan negando a los animales distintos de los humanos la mayoría de esas características, si no todas. Su número es ya despreciable, y sus filas menguan a medida que aprendemos más cosas sobre otros animales, incluido nuestro parentesco en la evolución¹⁴. Tanto los mejores datos empíricos de los que disponemos como nuestras mejores teorías explicativas apoyan el juicio según el cual un gran número de animales no-humanos (mamíferos, pájaros y otros vertebrados, por poner algún ejemplo) comparten las características psicológicas en cuestión.

Una segunda manera de intentar evitar adscribir derechos a animales no-humanos consiste en insistir en que los derechos pertenecen exclusivamente a todos, y sólo, los humanos. Pero, si preguntamos por qué, las respuestas parecen ser, sin excepción, un lío, en el mejor de los casos; o un prejuicio disfrazado de principio, en el peor. Por ejemplo, se nos dice que los animales no pueden tener derechos porque los derechos “surgen” en una comunidad humana¹⁵. ¿Poseen el concepto de derecho los perros, los delfines, los dingos y los dromedarios? No. ¿Lo tienen los humanos? Sí. Pues entonces nosotros los humanos tenemos derechos, mientras que otros animales no.

¿Puede ser todo tan sencillo? A mi entender, no. Por demostrar demasiado, esta línea argumental demuestra de hecho demasiado poco (si contamos nada como demasiado poco). Así, téngase en cuenta lo siguiente: usando la lógica de este argumento, podemos “demostrar” que los perros, los delfines, los dingos y los dromedarios no tienen ojos, órganos, nervios, ni genes, mientras que nosotros los humanos sí. ¿Por qué? Porque nosotros tenemos los conceptos pertinentes y ellos no. ¡Ay, apenas si existen límites a los absurdos que se pueden demostrar mediante un tipo defectuoso de argumentación!

Una tercera y, para nosotros última, manera de intentar evitar adscribir derechos a animales no-humanos consiste en negarlos en el caso de niños humanos. Esta respuesta tendría el efecto deseado de hacer consistentes nuestras creencias morales acerca de los niños y de los animales; pero se obtendría ese resultado pagando un precio muy elevado, pues, como he argumentado arriba, una vez que se les han negado los derechos, ya no podemos decir que es malo matar o hacer daño de otro modo rutinariamente a los niños, meramente para que se beneficien otros. Por lo que a mí respecta, no creo que tengamos la libertad moral de explotar a los niños de las formas sancionadas por esta conclusión. Y, aunque no voy a intentar justificar esta aseveración, espero sinceramente que otros estén de acuerdo conmigo. Más aún, si se concede esto, la consistencia que buscamos entre nuestras creencias morales se encontrará, no al variar lo que pensamos sobre cómo se puede tra-

tar a los niños, sino al cambiar nuestras creencias acerca de cuál es el tratamiento permisible de otros animales. Más específicamente, la consistencia se obtiene al reconocer que, del mismo modo que es malo matar o hacer daño de otro modo rutinariamente a los niños, meramente para que se beneficien otros, es igualmente malo hacerlo rutinariamente en el caso de animales similares de modo relevante, por la misma razón. O (expresando la misma idea básica de manera distinta), la consistencia se obtiene al reconocer que, lo mismo que en el caso de los niños pequeños, los animales no-humanos similares de modo relevante tienen derechos.

VIII. LIMITACIONES E IMPLICACIONES

A lo largo de este artículo he enfatizado que todavía hay que trabajar mucho con el fin de justificar más detalladamente las conclusiones que definiendo. Sólo he prestado atención a dos de los posibles enfoques, entre un número indefinido de ellos, que responden a la pregunta “¿quién tiene derechos?”, e incluso en estos dos casos he dejado sin responder una serie de preguntas importantes, que están relacionadas de modo particular con el *status* y la posible confirmación de los juicios morales. Al tiempo que admito abiertamente estas limitaciones (y, más aún, insisto en ellas), se puede acentuar, a modo de resumen, la posible importancia de lo que, dados determinados supuestos, ha sido demostrado.

Recuérdese la tercera de las creencias ampliamente compartidas enunciadas al comienzo:

(3) *Todas las personas, y sólo las personas, tienen derechos.*

Si mediante “personas” queremos decir “agentes racionales y autónomos”; si es verdad que los individuos tienen derechos cuando es malo hacerles daño rutinariamente, meramente para que se beneficien otros, y si, por esta razón, es malo hacer daño rutinariamente a los niños (incluso a los que carecen de la potencialidad de convertirse en personas), entonces es falso que *todas, y sólo, las personas poseen derechos de facto*. Más aún, si esta proposición es falsa, también lo es la segunda de las creencias ampliamente compartidas examinadas en este artículo: a saber,

(2) *Todas las personas, y sólo las personas, pueden tener derechos.*

Claramente, si las no-personas (por ejemplo, los niños) *tienen* derechos, entonces se puede demostrar que es falso que *sólo las personas pueden tenerlos*.

¿Qué sucede, pues, con la primera de las creencias ampliamente compartidas?

(1) Comparadas con cualquier otro y con cualquier otra cosa, las *personas* tienen un *status* moral único y superior.

En las páginas precedentes se han ofrecido consideraciones que parecerían apoyar la atribución de un *status* moral único a las personas. Se puede decir que es verdad que todas, y sólo, las personas son agentes morales; que todas, y sólo, las personas son moralmente responsables de lo que hacen. No obstante, el que (como personas) seamos únicas en este sentido no entraña que poseamos por ello un *status* moral superior. Al contrario, no pretendemos tener un *status* moral superior al de esos niños cuyo *status* moral ha sido objeto de estudio. Puesto que del mismo modo que es malo hacer daño rutinariamente a personas, meramente para que se beneficien otros, es igualmente malo hacer daño rutinariamente a esos niños por la misma razón. Y del mismo modo que es verdadero (asumiendo que lo es) que las personas tienen derechos, es igualmente verdadero que esos niños los tienen. Las capacidades únicas para la acción moral poseídas por las personas no confieren a todas, y sólo, las personas un *status* moral únicamente superior. Desde el punto de vista moral, ya es hora de que pongamos a las personas en su sitio¹⁶.

Pero (asumiendo que el argumento anterior es correcto) también es hora de que hagamos lo mismo con esos animales distintos de los humanos que comparten con las personas un *status* moral de igualdad conferido por la posesión de los mismos derechos morales, un resultado que no puede sino añadirse a los muchos retos a los que se enfrentan aquellos científicos que utilizan animales para su actividad investigadora. Sin duda, muchas son las razones por las que se utilizan dichos animales. La tradición es una de ellas; la búsqueda del conocimiento por el conocimiento es otra; y también lo son los posibles beneficios que otros obtendrán de los descubrimientos que se realicen. Efectivamente, de todas las bases posibles de justificación, el recurso a los beneficios obtenidos es a la vez la más común y la más acuciante. Dejemos a un lado el recurso a la tradición, el valor intrínseco del conocimiento, y otras supuestas justificaciones de la investigación según el “modelo animal” (por ejemplo, aquellas que tienen una naturaleza económica); me aventuro a aseverar que, en la mente de la mayoría de los que defienden esa investigación, *es suficiente* con que dicha investigación produzca los beneficios anunciados. Ésta es la razón por la que, en su opinión, *no* es malo matar o hacer daño de otro modo a animales no-humanos, meramente para que se beneficien otros¹⁷.

Y ése es el problema. Si no podemos justificar que se haga daño rutinariamente a los portadores de derechos meramente porque se beneficiará a

otros; si a los animales utilizados para la investigación se les hace daño rutinariamente; y si estos animales tienen derechos, entonces no podemos justificar dicha investigación meramente apelando a los beneficios que otros podrían obtener u obtendrán. Sin embargo, una vez que se niega esta posible fuente de justificación, es difícil imaginar de qué otra manera podría justificarse dicha investigación. Los recursos a la tradición y al valor intrínseco del conocimiento, por ejemplo, no proporcionan siquiera una pizca de justificación de la violación de los derechos de alguien. Y, en cuanto a las consideraciones económicas, aquellos que sigan este camino pensando que proporciona un medio de justificar las violaciones rutinarias de derechos en la actualidad harían bien en revisar las atrocidades morales que esta manera de pensar ha querido justificar en el pasado.

A quienes defiendan tal investigación les queda la posibilidad de cimentar su justificación, no en los beneficios presuntamente conseguidos, sino en las palabras de algún dios que (supongamos) ha declarado que está perfectamente bien matar y hacer daño de otros modos a los animales de laboratorio rutinariamente, meramente para que se beneficien otros; una propuesta que, tomada en serio, proporcionaría, a mi entender, no una justificación para la investigación según el modelo animal, sino una buena razón para no creer en ningún dios, en vez de creer en éste. Pero ésa es una historia larga y distinta, apta para otra posible ocasión.

*Department of Philosophy & Religion
North Carolina State University
Raleigh, NC 27695-8103, USA
tom_regan@ncsu.edu*

NOTAS

¹ En Regan (1983) definiendo que las personas tienen derechos.

² Los derechos legales (por ejemplo, votar, presentarse a unas elecciones, ejercer la libertad de expresión y reunión) son necesariamente el resultado de acciones humanas, bien las de un cuerpo de representantes electos, bien las de un déspota. Los derechos morales (por ejemplo, a la vida, a la libertad y a la integridad corporal), si tales derechos existen, no están vinculados necesariamente a las acciones humanas. Mientras que los derechos legales son creados, es posible que los derechos morales sean descubiertos.

³ No pretendo sugerir que no hay derechos positivos, sino más bien que, dados los objetivos de este artículo, es útil limitar nuestra atención a los derechos interpretados negativamente.

⁴ En su sentido más general, los individuos se pueden beneficiar como resultado de los bienes que obtienen y a causa de los daños que evitan. Si bien no hay duda de

que en algunos casos es importante diferenciar entre estas dos fuentes de beneficios, a lo largo de este artículo usaré “beneficio” en su sentido general. Por razones de conveniencia, enuncio el vínculo-moral y otros principios morales relevantes en términos de grupos de individuos en vez de individuos particulares; no obstante, por razones obvias, el ámbito del vínculo-moral incluye individuos particulares, no simplemente grupos.

⁵ Los derechos pueden *ser* derechos y tener “umbrales”: es decir, límites en los que otras consideraciones son más poderosas que la protección proporcionada por los derechos. Véanse Kamn (1995), Kamn (1992) y Applbaum (1998).

⁶ Para un tratamiento extenso y pertinente de los conceptos de beneficio y daño, véase Regan (1983), pp. 88 ss.

⁷ En Regan (1983), pp. 121 ss., se presenta un procedimiento para validar juicios morales.

⁸ Como ejemplo de filósofo que prefiere un inventario más completo, véase Feinberg (1993), pp. 199 y ss.

⁹ Para una discusión crítica de concepciones alternativas de la persona, véase DeGrazia (1997).

¹⁰ A los argumentos que defienden los derechos de los animales sobre la base de los derechos de los niños pequeños y, en general, de otros humanos no-personas se les denomina colectivamente “el argumento a partir de los casos marginales”. El estudio más extenso hasta la fecha de este tipo de argumento es Dombrowski (1997).

¹¹ El texto original dice “English” [inglés]. (*N. del T.*)

¹² Ésta es la posición defendida, entre otros, por Narveson (1997). Véase también Pluhar (1995), pp. 63-123.

¹³ El texto original dice “English” [inglés]. (*N. del T.*)

¹⁴ DeGrazia (1997) ofrece un buen resumen de algunos de los descubrimientos más pertinentes acerca de los grandes simios y los delfines. Para explicaciones más generales, véanse las selecciones de Charles Darwin y Donald Griffin en Regan (1989).

¹⁵ Cohen (1986) presenta este argumento.

¹⁶ DeGrazia (1997) llega a la misma conclusión, pero por razones distintas.

¹⁷ Este artículo se basa en lo que he denominado el vínculo-moral: la proposición según la cual “Es moralmente malo anular rutinariamente los derechos de algunos individuos meramente sobre la base de que se beneficiará a otros”. En el caso concreto de la utilización de animales no-humanos para la investigación, se podría afirmar que no se usa nunca a los animales “meramente sobre la base de que se beneficiará a otros”. Por ejemplo, los defensores de tal investigación podrían mantener que sólo se usan animales cuando no hay *ningún otro modo* (ninguna alternativa a su uso) de descubrir algo que producirá, o podría producir, beneficios *importantes* (una cura para el cáncer de colon o la prevención de la diabetes —cosas de esa magnitud—). Como poco, una justificación superior y más limitada como ésta eliminaría un buen número de casos de utilización humana de otros animales en el laboratorio; yendo más al grano, daría lugar a un uso recursivo del argumento principal de este artículo. Pues asumo que no estaríamos dispuestos a aceptar la anulación rutinaria de los derechos de niños que son similares a los animales en los aspectos pertinentes, cuando no hay *ningún otro modo* (ninguna alternativa a su uso) de descubrir algo que producirá,

o podría producir, beneficios *importantes*. Pero si (porque juzgamos que tratar a los niños de este modo es malo) no estamos dispuestos a permitir que se les trate de este modo, no tendremos ninguna razón, excepto razones arbitrarias o prejuicios, para permitir el mismo tratamiento en el caso de animales distintos de los humanos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPLBAUM, A. I. (1998), "Are Violations of Rights ever Right?", *Ethics*, vol. 108, pp. 340-66.
- COHEN, C. (1986), "The Case for the Use of Animals in Biomedical Research", *The New England Journal of Medicine*, 2 de octubre, pp. 865-70.
- DEGRAZIA, D. (1997), "Great Apes, Dolphins and the Concept of Personhood", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXV, pp. 301-20.
- DOMBROWSKI, D. A. (1997), *Beasts and Babies: The Argument from Marginal Cases*, Chicago, University of Illinois Press.
- DWORKIN, R. (1997), *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth. [Hay traducción española: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984.]
- FEINBERG, J. (1993), "Abortion", en Regan, T. (ed.), *Matters of Life and Death*, tercera edición, New York, McGraw-Hill.
- KAMN, F. M. (1992), "Non-Consequentialism, the Person as an End-in-Itself, and the Significance of Status", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 21, pp. 354-89.
- (1995), "Harming Some to Save Others", *Philosophical Studies*, vol. 57, pp. 83-107.
- NARVESON, J. (1997), "Animal Rights", *The Canadian Journal of Philosophy*, vol. 7, pp. 161-78.
- PLUHAR, E. (1995), *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Durham, N.C., Duke University Press.
- REGAN, T. (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press.
- REGAN, T., y SINGER, P. (eds.) (1989), *Animal Rights and Human Obligations*, segunda edición, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- WARREN, M. A. (1973), "The Moral and Legal Satus of Abortion", *The Monist*, vol. 57, pp. 43-61.