

Por qué todos los seres humanos son personas. En respuesta a Elisa Aaltola

Why all human beings are persons. In response to Elisa Aaltola

JAVIER RODRÍGUEZ COMELLAS¹
UNED
jrodriguezcomellas@gmail.com

RESUMEN

En el debate bioético actual sobre el estatuto de la persona, se rechaza la teoría de la equivalencia, según la cual todos los seres humanos serían considerados personas. Se defiende que solo algunos seres humanos, aquellos que son poseedores de cualidades específicas -normalmente las capacidades cognitivas superiores- son *de acto* personas. Esta es la teoría defendida por la pensadora finlandesa Elisa Aaltola, que considera que algunos animales superiores son también personas.

En este trabajo criticamos la tesis de Aaltola para sostener que todos los seres humanos son personas. Para ello daremos respuesta a los tres argumentos presentados por Aaltola: el argumento de las capacidades, el argumento humanista o crítica al especismo y el argumento de las relaciones especiales. Concluiremos que la defensa de la tesis de la equivalencia, esto es, que todos los seres humanos son personas, se fundamenta en la dignidad de las personas.

Palabras clave: Ser humano, persona, Elisa Aaltola, animales, dignidad.

ABSTRACT

In the current bioethical debate on the status of the person, the equivalence theory, according to which all human beings would be considered persons, is rejected. It is argued that only some human beings, those who possess specific qualities—usually higher cognitive capacities—are *de facto* persons. This is the theory defended by the Finnish thinker Elisa Aaltola, who considers that some higher animals are also persons.

In this paper, we criticize Aaltola's thesis that all human beings are persons. To do so, we will respond to the three arguments presented by Aaltola: the capacity argument,

¹ ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-0741-1489>

Recepción del original: 31/05/2025
Aceptación definitiva: 18/11/2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

the humanist argument or critique of speciesism, and the special relations argument. We will conclude that the defense of the equivalence thesis, that is, that all human beings are persons, is based on the dignity of persons.

Keywords: Human being, person, Elisa Aaltola, animals, dignity.

Introducción

En *El puesto del hombre en el cosmos*, Max Scheler formuló el problema de la diferencia ontológica entre el ser humano y el animal, cuya interpretación ha dado lugar a tres grandes líneas de respuesta². La primera, de raíz aristotélica, sostiene que existe una diferencia ontológica fundada en la racionalidad³. La segunda, representada por Peter Singer⁴ y los defensores de la ética animal —entre quienes se encuentra la filósofa finlandesa Elisa Aaltola⁵—, rechaza dicha diferencia y considera que la distancia entre animales y personas es solo de grado, resultado de la evolución. La tercera, inspirada en la propia antropología de Scheler, coincide en afirmar la diferencia ontológica, pero sitúa su fundamento no en una capacidad particular, sino en la dignidad intrínseca del ser humano.

En el presente artículo examinaremos críticamente los argumentos de la segunda vía de estas vías- la propuesta por Aaltola y la ética animal- y las implicaciones que se siguen de su comprensión de la persona. Su planteamiento identifica el valor moral con la posesión de ciertas capacidades cognitivas complejas, de modo que solo aquellos individuos —humanos o no humanos— que las poseen serían considerados personas. Esta concepción genera dificultades filosóficas relevantes, especialmente en relación con los seres humanos que no ejercen dichas capacidades, y plantea tensiones internas que afectan a la coherencia de su propuesta.

Frente a ello, sostenemos que la tercera respuesta del trilema de Scheler —la que funda la condición personal en la dignidad intrínseca— ofrece un marco más sólido para comprender la igualdad moral entre todos los seres humanos. En esta línea, analizamos y respondemos a los tres argumentos centrales de Aaltola, mostrando que ninguno de ellos justifica la separación entre ser humano y persona. Finalmente, proponemos una concepción unitaria y relacional de la persona, que integra su corporalidad, vulnerabilidad y

² Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos* (Madrid: Losada, 1938), 53.

³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Madrid: Gredos, 2014), IX, 1166 a 15.

⁴ Singer, Peter, *Liberación animal* (Madrid: Taurus, 2011).

⁵ Aaltola, Elisa, “Three Standard Arguments against the Individual of Non-Human Animals”, *Telos: Revista Iberoamericana de estudios utilitaristas*, núm. 17 (2010): 15-33.

Por qué todos los seres humanos son personas. En respuesta a Elisa Aaltola

apertura a los otros, y que permite fundamentar de manera más adecuada la diferencia ontológica entre animales y seres humanos.

1. Críticas de Aaltola al valor individual de las personas

En su artículo Aaltola expone los tres principales argumentos que cuestionan el valor individual o intrínseco de los animales en comparación con las personas. Para Aaltola estos tres argumentos constituyen las principales objeciones a las que se enfrenta la teoría animalista y que niegan el valor individual de los animales no-humanos. Los tres argumentos que critica Aaltola son: el argumento de las capacidades, el argumento humanista y el argumento de las relaciones especiales.

1.1. *El argumento de las capacidades*

El argumento de las capacidades (*the capacity argument*) es considerado por Aaltola como el argumento central contra la negación del valor individual de los animales; según este argumento, el ser humano posee una capacidad cognitiva superior, que es empleada para discriminar o tratar desfavorablemente a los animales. Sin embargo, objeta Aaltola que la racionalidad (o, en expresión de la autora, las “capacidades cognitivas complejas”) o bien no es exclusiva del ser humano o no está presente por igual en todos los seres humanos o algunos animales también son poseedores de dicha capacidad⁶.

La filósofa finlandesa critica la tesis que sostiene según la persona se diferencia del resto de los seres por la posesión de capacidad cognoscitiva superior, es decir, por el ejercicio *actual* de la racionalidad. Esta postura, conocida como teoría mentalista o actualista de persona -también denominada visión metafísica de la persona⁷- procede de John Locke, quien define a la persona como “un ser pensante e inteligente, provista de razón y de reflexión, y que puede considerarse asimismo como una misma cosa en diferentes tiempos y lugares: lo que tan solo hace porque tiene conciencia”⁸. Esta doctrina recibe el nombre de teoría de la no equivalencia⁹, pues rechaza la identificación

⁶ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 16.

⁷ Amengual, Gabriel, *La persona humana. El debate sobre su concepto* (Madrid: Síntesis, 2015), 337-338.

⁸ Locke, John, *Ensayo del entendimiento humano* (Madrid: Editora nacional, 1980), Libro II, capítulo XXVII, 11, 492. Se cita en la versión española de Rábade según la manera usual de citación.

⁹ Birnbacher, Dieter, *Das Dilemma des Personenbegriffs*, en Strasser, Peter (ed.), *Personen aus bio-ethischer Sicht* (Steiner, 1997), 9-25.

entre ser humano y persona, sosteniendo que solo quien posee en acto la capacidad de racionalidad y autoconciencia puede ser considerado persona¹⁰.

Aaltola sostiene que esta concepción es falsa por un doble motivo. En primer lugar, la filósofa finlandesa defiende que la posesión de una capacidad racional superior no implica ningún valor moral relevante y ciertamente su conclusión es correcta, pues como desarrollaremos más adelante, el valor moral de ser humano no reside en la posesión de propiedades cognitivas superiores. En segundo lugar, Aaltola rechaza la concepción actualista de persona, porque sostiene que hay seres humanos que no poseen la racionalidad *en acto* como niños, enfermos mentales o discapacitados cognitivos y señala que hay seres no humanos que sí tienen capacidades cognitivas complejas.

1.1.1. El argumento de los casos marginales

Aaltola refuerza su crítica al argumento de las capacidades con el denominado argumento de casos marginales (*the case of incapable people*) o argumento de la superposición de especies (*argument from marginal cases*). Según expone la autora, este argumento presenta la misma estructura argumentativa que el argumento de las capacidades, el cual parte de la presunción de que existe un x y que es solo propiedad del ser humano¹¹. Según este argumento, ser persona no puede definirse por la posesión de atributos cognitivos superiores, porque existen seres humanos que carecen de estas cualidades y, por tanto, los seres humanos discapacitados (*incapable human*) serían excluidos del concepto de persona¹². De este modo, el argumento concluye que el valor absoluto del ser humano no es deducible a partir de las capacidades cognitivas superiores, pues no se trata de un atributo presente en todos los individuos humanos.

Aaltola plantea varias objeciones frente este argumento. En primer lugar, critica que esta postura establece de forma arbitraria el momento en el que

¹⁰ Burgos, Juan Manuel, "Persona versus ser humano: un debate bioético", en *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas* (Madrid: Persona, 2009), 72.

Este argumento se apoya en las nociones aristotélicas de potencia, esto es, la capacidad de una realidad para llegar a ser algo que no es, y acto como la realización plena de un ser, para explicar los cambios que los seres vivos sufren. Ver, Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1998), IX, 1-10.

¹¹ Aaltola, "Three Standard Arguments", 28.

¹² Creemos que con el término "seres humanos discapacitados" Aaltola se refiere a personas con discapacidad intelectual. Hemos criticado en otro trabajo la confusión existente en los artículos filosóficos sobre la inadecuada forma de referirse a las personas con discapacidad y también hemos sostenido que son igualmente personas. Cf. Rodríguez, Javier, "¿Persona, 'cuasi-persona' o 'ser humano no persona'? El estatuto de la persona con discapacidad intelectual a través del argumento de los casos marginales", *Quién. Revista de filosofía personalista*, núm. 20 (2024): 147-164.

comienza a reconocerse el valor moral de las personas. Además, sostiene que la condición de ser persona no puede depender de la posesión de una determinada cualidad. Este ha sido, critica la autora, el *leitmotiv* que ha guiado la historia de la filosofía en la búsqueda permanente de esta x ¹³. Igualmente, Aaltola plantea la pregunta de si deben ser tratados como agentes morales aquellos seres humanos que no puedan o no tengan capacidad para hacerlo. En segundo lugar, rechaza los argumentos de quienes defienden a los seres humanos discapacitados apelando a la objeción de la pendiente resbaladiza (*the slippery remain slope*) como repuesta¹⁴. Considera insuficiente este enfoque, ya que eludir la cuestión del valor intrínseco limitándose a advertir sobre posibles consecuencias peligrosas no aborda el problema de fondo. Según este argumento, aplicar de forma generalizada la definición actualista de persona conduciría inevitablemente a la exclusión de un amplio grupo de individuos vulnerables, que se verían privados de sus derechos. Se argumenta que hay personas que no poseen *en acto* las capacidades racionales, pero sí *en potencia*. Para Aaltola, este caso ilustra las limitaciones de dicha concepción y refuerza la necesidad de ampliar el círculo moral para incluir a los animales no humanos.

1.1.2. El argumento de la potencialidad e historicidad de la persona

En un nuevo intento de mostrar la falacia del argumento de las capacidades Aaltola expone dos nuevos argumentos que comparten la misma estructura argumentativa que el argumento de las capacidades. Se trata de los argumentos de la potencialidad (*potentiality*) y el de la historicidad (*history*). Según estos argumentos, las personas con discapacidad intelectual no tienen *en acto*, pero sí *en potencia* las capacidades cognitivas superiores que el resto de los seres humanos y, por tanto, no serían valiosas en sí mismas. Serían “personas potenciales”, a medio camino entre seres humanos y personas¹⁵.

En este sentido, la autora cuestiona el papel central que tradicionalmente se ha atribuido a la razón en la ética y sostiene que la racionalidad no puede funcionar como criterio excluyente para determinar quién pertenece a la comunidad moral¹⁶. A su juicio, si la razón se toma como requisito, quedarían fuera aquellos seres -humanos o no humanos- que, según su planteamiento, también deberían ser considerados sujetos de valoración moral. Aaltola ex-

¹³ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 21.

Este parecer es recogido por MacIntyre en el capítulo “El ser humano en comparación con los animales, el ser humano como animal”. Cf. MacIntyre, Alasdair, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (Barcelona: Paidós, 2001), 25-33.

¹⁴ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 20.

¹⁵ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 21.

¹⁶ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 24.

pone una concepción de la ética como un entramado de juegos del lenguaje, a la manera de Wittgenstein, o como comunidad de significados compartidos. Desde esta perspectiva, los juicios morales no son verdades fijas e inmutables, sino construcciones dinámicas fruto de cambios culturales e ideológicos. Su planteamiento se apoya en una visión utilitarista, según la cual el bien moral se identifica con aquello que genera el mayor bienestar posible.

1.2. El argumento humanista o crítica al especismo

El segundo argumento presentado por Aaltola contra la atribución del valor absoluto del ser humano es el denominado argumento humanista (*the humanistic argument*), según el cual por el simple hecho de pertenecer a la especie humana confiere una relevancia moral sobre el resto de las especies¹⁷. Aaltola divide este argumento en dos versiones. La primera, más elemental, sostiene que la mera pertenencia a la especie humana basta para justificar la superioridad moral. La segunda, más elaborada, defiende que dicha superioridad se fundamenta en la posesión de capacidades cognitivas inherentes al ser humano, consideradas decisivas como criterio de valor moral.

Según Aaltola, ambas versiones del argumento humanista constituyen expresiones del especismo. El concepto, central en la ética animalista, alude a la existencia de “un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra especie y en contra de las otras”. En otras palabras, se trata de una discriminación hacia los animales no humanos en base a la especie¹⁸. Aaltola sostiene que estas dos versiones del argumento humanista resolverían las dificultades planteadas por el enfoque actualista, pues permite considerar personas de pleno derecho a todos los seres humanos, con independencia de que posean o no capacidades cognitivas superiores.

Sin embargo, a la primera versión del argumento humanista, Aaltola objeta que el especismo carece de fuerza moral suficiente. A su juicio, pues, la pertenencia a una especie biológica no constituye un criterio éticamente válido para justificar exclusión o discriminación de los animales no humanos. En este sentido, defiende que cada individuo debe ser evaluado por sus cualidades particulares, y no por su pertenencia a un colectivo. El hecho de formar parte de un grupo moralmente relevante no implica que todos sus miembros compartan las mismas capacidades o atributos. Para ilustrar esta idea, Aaltola recurre al ejemplo de Matilda, quien no puede ser considerada

¹⁷ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 22-26.

¹⁸ Singer, *Liberación animal*, 22.

Por qué todos los seres humanos son personas. En respuesta a Elisa Aaltola

“moderadamente musical” únicamente porque la mayoría de los miembros de su especie lo sean¹⁹.

Por otra parte, Aaltola critica el salto ilegítimo que va del *ser* al *deber ser*, es decir, de la condición biológica de ser humano al reconocimiento moral como persona. Sostiene que no puede derivarse una obligación moral -la consideración como persona- a partir de un hecho puramente empírico o biológico -la pertenencia a la especie humana-, pues ello implicaría recurrir a la falacia naturalista²⁰. En este sentido, Peter Singer denuncia lo que denomina el “prejuicio de la especie”, una forma de discriminación comparable al racismo, que privilegia injustificadamente los intereses de los seres humanos sobre los de los animales no humanos²¹.

1.3. *El argumento de las relaciones especiales*

El tercer y último argumento abordado por Aaltola es el denominado argumento de las relaciones especiales (*the special relations argument*). Esta postura busca responder al argumento de casos marginales -analizado en la primera crítica-, y sostiene que los seres humanos tienden a establecer vínculos preferentes con otros miembros de su misma especie, lo cual genera obligaciones morales específicas que no se extienden a los individuos de otras especies. Sin embargo, Aaltola objeta que, si los seres humanos crean lazos especiales hacia otros seres humanos que no cumplen las capacidades cognitivas superiores, entonces también podría justificarse la inclusión de los animales no humanos dentro del ámbito de dichas relaciones²².

Aaltola cuestiona el fundamento de estas relaciones especiales: ¿se basan en una inclinación natural, en factores culturales o en simples respuestas emocionales? En primer lugar, rechaza la idea de un favoritismo natural hacia los seres humanos (*natural favouritism*), al considerarlo una reedición de la falacia naturalista señalada por Hume. En segundo lugar, argumenta que el trato preferente entre seres humanos -y la consiguiente exclusión hacia los animales- responde a factores culturales, políticos y económicos, lo cuales no constituyen una base moral legítima para establecer diferencias de consideración ética. De este modo,

¹⁹ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 27.

²⁰ Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana* (Madrid: Tecnos, 2018), Libro III, Parte I, Sección I. Hume advierte que muchos autores pasan de describir cómo son las cosas (hechos) a decir cómo deben ser (valores o normas) sin justificar ese salto.

²¹ Singer, Peter, *Ética práctica* (Barcelona: Akal, 2009), 65-69.

²² Aaltola, “Three Standard Arguments”, 28.

concluye que la frontera entre humanos y animales obedece a intereses creados y carece de justificación moral objetiva en el ámbito de las relaciones humanas²³.

Aaltola tampoco considera que las emociones -frecuentemente invocadas por las éticas subjetivistas dentro del animalismo- constituyan una base adecuada para el valor moral que permita distinguir entre seres humanos y animales. Sostiene que las emociones son inherentemente sesgadas, unilaterales, ya que no tienen en cuenta el interés general ni ofrecen criterios universalizables. En su opinión, sería un error fundamentar la ética animalista únicamente en las emociones. Aunque reconoce que las emociones desempeñan un papel relevante en la moral, sostiene que no pueden servir por sí solas como fundamento, ya que carecen de validez objetiva. Además, subraya que las emociones no son exclusivas del ser humano, pues también se encuentran en otros animales. Por ello, siguiendo la argumentación de Peter Singer, concluye que la base de la igualdad moral debe residir en la capacidad de experimentar -en particular, la capacidad de sentir placer o sufrimiento-, y no en la mera pertenencia a una especie ni en la posesión de emociones²⁴.

2. Aproximación hacia un concepto inclusivo de persona

2.1. *Todo ser humano es persona*

Como hemos expuesto en el apartado anterior, la defensa del antiespecismo de Aaltola, y de la ética animalista, se fundamenta en la concepción esencialista del ser humano de raigambre platónica²⁵, la cual impide una comprensión global e integral de la realidad humana. Esta visión pone de relieve el sesgo moderno que ha afectado el concepto de persona, que ha pasado a ser definido exclusivamente por cualidades puramente mentales. Este sesgo se origina por la escisión entre los conceptos de persona y ser humano, lo que ha conducido a una “reducción intelectualista”²⁶: el ser humano se explica únicamente por sus capacidades intelectuales, ignorando su dimensión corporal y relacional.

En consecuencia, resulta necesario superar la dicotomía cartesiana, también presente en Locke en *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que define a la persona exclusivamente por cualidades inmateriales o intelectuales, subestimando la importancia del cuerpo en la constitución de la identidad personal.

²³ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 29.

²⁴ Singer, *Liberación animal*, 279.

²⁵ Mosterín, Jesús, *La naturaleza humana* (Madrid: Espasa-Calpe, 2006), 36.

²⁶ Amengual, *La persona humana*, 377.

Por el contrario, defendemos la centralidad de la dimensión corporal²⁷: la persona, o lo que es lo mismo el ser humano, es también su cuerpo. El cuerpo es el carácter extenso de la persona: el hombre accede al mundo no solo “a través” de su cuerpo, sino “desde” él, “siendo” ese cuerpo²⁸. Así, la persona se manifiesta a través de su cuerpo, no es nada sin él y, por tanto, se relaciona con otros cuerpos a través de su propia corporalidad²⁹. Una vez hecha esta distinción, se hace comprensible nuestra objeción al argumento de las capacidades, tal como ha sido expuesto por Aaltola, ya que se funda en una concepción mentalista de la persona. Consideramos errónea esta concepción actualista de la persona por una doble razón.

En primer lugar, sostenemos que la posesión de determinados atributos no es un criterio esencial para definir qué es un ser humano. Ser persona no consiste en la posesión *en acto* de ciertas cualidades cognitivas. Como afirma Spaemann: “Las personas son o no son. Pero si son, son siempre actuales, *semper in actu*, es decir, no hay personas potenciales”³⁰. Ser persona no es una propiedad que se desarrolla: no hay personas potenciales; las personas tienen determinadas capacidades, entendidas como potencias, conforme a su naturaleza. En consecuencia, una persona puede desarrollarse, pero nada que no lo sea puede transformarse en persona, del mismo modo que un ser humano nunca deja de ser persona por perder ciertas funciones o capacidades³¹.

En este sentido, es preciso realizar una distinción entre los sentidos de “potencia” que subyacen en la argumentación. Por un lado, la potencia entendida como mera posibilidad, a la que alude Aaltola con su ejemplo de la violinista Matilda: se trata de una concepción débil de la potencia, que se limita a la ausencia de contradicción, es decir, a que algo *podría* llegar a ser sin que ello implique una capacidad inherente. Por otro lado, la potencia como potencialidad real, que se funda en la existencia efectiva de un ser y en su capacidad intrín-

²⁷ Es oportuno señalar que el análisis de Locke es certero, pero está cimentado sobre la errónea distinción entre hombre y persona. Para Locke, el cuerpo sí tiene un papel distintivo en la identidad del hombre, pero no en el caso de la persona. Consideramos que es relevante incorporar la corporalidad en la identidad personal. En este sentido, cf. Burgos, Juan Manuel, “Personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, *Quién. Revista de filosofía personalista*, núm. 1 (2015), 19; y “Personalismo ontológico moderno II. Claves antropológicas”, *Quién. Revista de filosofía personalista*, núm. 2 (2015), 7-32.

²⁸ Lombo, José Ángel y Giménez Amaya, José Manuel, “Cuerpo viviente y cuerpo vivido. Algunas reflexiones de la antropología filosófica”, *Naturaleza y libertad. Revista de estudios interdisciplinarios*, núm. 5 (2015), 366.

²⁹ José Ángel Lombo y José Manuel Giménez Amaya, *Biología y racionalidad. El carácter distintivo del cuerpo humano* (Pamplona: EUNSA 2016), 29.

³⁰ Spaemann, Robert, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”* (Pamplona: EUNSA, 2010), 234. El título de este artículo homenajea el texto de Robert Spaemann, “¿Todos los hombres son personas?”, recogido en Spaemann, Robert, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”* (Pamplona: EUNSA, 2010), 227-236.

³¹ Spaemann, *Personas*, 234.

seca para desarrollar determinadas funciones conforme a su naturaleza³². En este segundo sentido, sostenemos que un ser humano nunca puede dejar de ser persona, porque ya lo es en virtud de lo que *es*, no de lo que *puede llegar a hacer*. La persona no es una posibilidad futura, sino una realidad ontológica presente, incluso cuando sus capacidades no se actualicen plenamente.

La definición de persona basada en la posesión *en acto* de cualidades superiores -como la racionalidad o la autoconciencia- resulta conceptualmente inadecuada y genera consecuencias prácticas problemáticas. Como señala Juan Manuel Burgos, carece de sentido hablar de una persona si no hay continuidad entre su pasado y su futuro: ¿dónde queda o dónde se fundamenta la identidad evidente de los sujetos? El hecho de que una persona, en un momento dado, pierda una o varias de las cualidades habituales y paradigmáticas de la persona, no implica que deje de ser persona³³. Del mismo modo, Aaltola parece ignorar que la racionalidad no se da siempre en el mismo grado ni con la misma intensidad a lo largo del desarrollo vital. La persona no se confunde con sus cualidades; no puede ser entendida como consecuencia causal de uno o de la totalidad de sus predicados. La incorporación de los datos provenientes la psicología del desarrollo, entre los que destaca las aportaciones de Jean Piaget, permitirá conocer mejor el desarrollo cognitivo del ser humano³⁴, el cual no es siempre autoconsciente o racional. La inconsistencia de la tesis de Aaltola se hace patente en los casos de enfermos de Alzheimer o personas en coma: ¿acaso la pérdida de memoria o la súbita recuperación de la misma implica que la persona dejó de serlo o que ha comenzado a serlo de nuevo?³⁵ El reconocimiento de la persona se funda en su dignidad, no en el ejercicio puntual de sus funciones.

En segundo lugar, la atribución por parte de Aaltola de capacidades cognitivas superiores a ciertos animales carece de consenso dentro de la comunidad científica. Identificar el pensamiento con el mero procesamiento de información observado en algunos animales es un antropomorfismo erróneo: el pensar humano va mucho más allá del procesamiento de información, al integrar dimensiones simbólicas, reflexivas y autoconscientes que no pue-

³² Amengual, *La persona humana*, 396.

³³ Burgos, "Persona versus ser humano", 85.

³⁴ Piaget expuso las fases del desarrollo humano en las siguientes obras: *The originis of intelligence in children* (New York: Norton, 1963) y *The construction of reality in the child* (New York: Basic Books, 1954).

³⁵ La inconsistencia de las tesis de Aaltola, que parten de los presupuestos filosóficos de Locke, consideraría que una persona, Sócrates, y la misma persona dormida, Sócrates dormido, no serían la misma persona, pues se trataría de personas con conciencia y sin conciencia respectivamente. Cf. Locke, *Ensayo del entendimiento humano*, Libro II, capítulo XXVII, 18 y 21. "El mismo Sócrates, despierto y dormido, no participa de la misma conciencia, Sócrates despierto y dormido no son la misma persona" (Locke, *Ensayo del entendimiento humano*, 503).

den reducirse a mecanismos funcionales. En este sentido, los animales no son equiparables al ser humano en lo que respecta a la actividad cognitiva³⁶.

Además, la defensa de Aaltola se apoya en un individualismo moral que, como se analizará más adelante, fundamenta el valor individual en las capacidades cognitivas superiores de determinados individuos animales. Esta posición presenta una contradicción interna: emplea el mismo argumento -el criterio de las capacidades- para defender tesis opuestas. Por un lado, Aaltola recurre a este criterio para cuestionar la igualdad entre todos los seres humanos, señalando que no todos poseen las mismas capacidades y que, por ello, algunos deberían ser equiparados a ciertos animales. Pero, por otro lado, emplea ese mismo criterio para establecer diferencias entre los propios animales, estableciendo jerarquías de valor en función de su mayor o menor semejanza con las capacidades humanas.

2.2. El problema del especismo

Antes de responder a los argumentos de la filósofa finlandesa, realizaremos una doble crítica al propio concepto de especismo.

En primer lugar, la postura antiespecista de Aaltola -y que desarrolla Peter Singer en su obra *Liberación animal*-, incurre a su vez en un especismo antropocentrista: clasifica a las especies animales según su grado de semejanza con el ser humano³⁷. Como ha señalado el etólogo Frans de Waal, citado por Rafael Marcos: “¿Cómo se puede incluir la similitud con una especie determinada como piedra de toque de la inclusión moral sin colocar esa especie por encima de las demás?”³⁸. En efecto, el propio movimiento animalista no promueve la defensa de *todos* los animales, sino preferentemente de aquellos considerados superiores por su parecido con los seres humanos. Así, por ejemplo, cuando el filósofo español Jorge Riechmann defiende los intereses de los animales, se refiere principalmente a los vertebrados, lo que implica una discriminación interespecífica que privilegia a unos animales sobre otros según su cercanía a modelos antropomórficos³⁹.

³⁶ Por citar una conocida crítica, cf. Köhler, Wolfgang, *Experimentos sobre la inteligencia de chimpancés* (Madrid: Debate, 1989).

³⁷ Marcos, Alfredo, “Naturaleza humana y derechos de los animales”, en Diéguez, Antonio y Atencia, José María (eds.), *Naturaleza animal y humana* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2014), 177; Marcos, Alfredo, “Política animal: El Proyecto Gran Simio y los fundamentos filosóficos de la biopolítica”, *Revista Latinoamericana de Bioética* 7, núm. 12 (2007): 60-75.

³⁸ Frans De Waal, *Bien natural* (Barcelona: Herder, 1997), 275-277 citado en Marcos, “Naturaleza humana”, 179.

³⁹ Riechmann, Jorge, *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas* (Granada: Universidad de Granada, 2003), 106.

En segundo lugar, la aplicación del concepto biológico de “especie” al ámbito moral y filosófico resulta problemática. En efecto, dentro de la tradición filosófica no existe una teoría ética específicamente dirigida a la especie *Homo sapiens sapiens*, sino más bien a la persona entendida como sujeto moral. La noción de especie da lugar a confusión, al no implicar una relación de vínculos afectivos, sociales, emocionales y morales, como sí lo hace la noción de “familia humana”⁴⁰ recogida en *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* (1948), que apela a una comunidad basada en la dignidad inherente de todos los seres humanos, no en una categoría biológica⁴¹.

Por tanto, rechazamos el concepto de “especie” como categoría normativa en el ámbito moral, ya que resulta insuficiente e inadecuado para fundamentar el valor moral de los seres humanos. En su lugar, proponemos recuperar la noción de “naturaleza humana”, no entendida como la posesión de un conjunto fijo de cualidades naturales. El ser humano sigue siendo *humano*, aunque no cumpla todas las características naturales. Todos los hombres y mujeres son seres humanos con independencia de si cumplen o no con todas las características naturales, biológicamente no se puede *ser* más o menos ser humano. Esta concepción permite reconocer como personas en sentido pleno a todos los seres humanos, incluidos aquellos que presentan discapacidades intelectuales o alteraciones genéticas como el síndrome de Down. La naturaleza humana no varía en función del número de cromosomas ni de las capacidades intelectuales. La dignidad humana no depende de cualidades externas ni de la adecuación a ciertos criterios de funcionalidad, sino que pertenece al individuo por el mero hecho de ser humano.

En este sentido, seguimos al filósofo español Jesús Mosterín, que propone una concepción *sustancialista* -que no esencialista- del ser humano. Para Moste-

Para los miembros del Proyecto Gran Simio (PGS), los animales, para quien exigen a la ONU que se reconozcan los tres derechos fundamentales, son los grandes simios. “Hoy sólo se considera miembros de la comunidad de los iguales a los de la especie *Homo sapiens* [...] El chimpancé (incluyendo en este término tanto a la especie *Pan troglodytes* como al chimpancé pigmeo, *Pan paniscus*); el gorila, *Gorilla gorilla*, y el orangután, *Pongo pygmaeus*, son los parientes más cercanos de nuestra especie. Poseen unas facultades mentales y una vida emotiva suficientes como para justificar su inclusión en la comunidad de los iguales”. Cf. Cavalieri, Paola y Singer, Peter (eds.). *El proyecto gran simio. La igualdad más allá de la humanidad* (Barcelona: Trotta, 1998), 12-13.

⁴⁰ El término “familia humana” ha sido criticado por algunos autores animalistas al considerarlo especista e impreciso; cf. Horta, Óscar, “El antropocentrismo y el argumento de los vínculos emocionales”, *Dilemata*, núm. 1 (2009): 9-10. Sin embargo, se trata de una expresión recogida también en la Declaración Universal de la Unesco sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos de 1997 que destaca la dimensión biológica de la persona: “El genoma humano constituye la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento intrínseco de su dignidad y diversidad. En este sentido simbólico, el genoma humano es patrimonio de la Humanidad”.

⁴¹ Marcos, “Naturaleza humana”, 79.

rín, la naturaleza humana es el modo de *ser* del ser humano. El ser humano y todas sus facultades tienen una base biológica y lo biológico no se puede separar de lo personal⁴². El cuerpo humano no es una simple estructura fisiológica, sino que expresa la humanidad del hombre: sus características y manifestaciones corporales son, a su vez, características y expresiones de la persona⁴³.

De acuerdo con lo expuesto por Alfredo Marcos, sostenemos que la naturaleza humana es el modo concreto y actual de la persona. En este sentido, la racionalidad y sociabilidad no son atributos añadidos o yuxtapuestos a la animalidad, sino dimensiones constitutivas del ser humano⁴⁴. La propia organicidad del cuerpo humano pone de manifiesto su dimensión moral. No obstante, no defendemos que la dimensión moral sea reductible a lo meramente biológico; reconocemos que la moralidad no se agota en la descripción del ser, pero tampoco es completamente independiente de él⁴⁵. Como advierte Javier Muguerza, el *deber-ser* no puede reducirse a la mera descripción del ser biológico del hombre; sin embargo, como señala Muguerza, el *debe* moral se convierte en una posibilidad evolutiva viable: una determinada forma de *ser*, que, aunque no se reduzca directamente al *ser biológico*, está en continuidad con él. Esto implica que entre el mundo natural y moral existiría una conexión que permitiría prescribir normas éticas favorables a la supervivencia⁴⁶.

Así, el actuar humano (la *dimensión moral*) viene posibilitado por la naturaleza (*dimensión natural*), pero a su vez, esta naturaleza, en cuanto humana, nunca es puramente dada: se realiza, se actualiza y se configura desde la libertad y la dimensión personal. Ser persona no es simplemente un hecho natural, sino una tarea en la que lo biológico y lo moral se entrelazan inseparablemente⁴⁷.

⁴² Existe una larga tradición filosófica que niega la naturaleza humana desde Pico della Mirandola hasta Ortega y Gasset. Sin embargo, nos oponemos a este modo recurrente en la filosofía de concebir al ser humano como ausente de naturaleza. Por ello, coincidimos con Mosterín y Gazzaniga en la necesidad de recuperar una concepción naturalista de la naturaleza humana. Cf. Mosterín, *La naturaleza humana*, 23 y Gazzaniga, Michael, *El cerebro ético* (Barcelona: Paidós, 2006), 168.

⁴³ López Moratalla, Natalia, "Bioética y avances tecnológicos: tres problemas actuales", *Biomedicina* 1, núm. 1 (2005): 39.

La importancia del cuerpo está ya presente en la historia de la filosofía. Husserl distinguió entre *Körper* y *Leib* en *Meditaciones cartesianas*, que se corresponde cuerpo sujeto a cambios físicos (exterioridad) y a cuerpo vivido (interioridad), cuerpo propio. Ver Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas* (Tecnos: Madrid, 1986), 26.

⁴⁴ Marcos, "Naturaleza humana", 163.

⁴⁵ Amengual, *La persona humana*, 395.

⁴⁶ Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza* (Barcelona: Taurus, 2007). Para un estudio más exhaustivo del denominado "giro naturalista" de la ética, cf. Reichmann, *Todos los animales*, 63.

⁴⁷ Amengual, *La persona humana*, 392.

2.3 Crítica positiva al principio de igual consideración de intereses

Para elaborar una crítica positiva al argumento de Aaltola, partiremos de una serie de objeciones dirigidas a la noción de igualdad moral, basada en el principio de igual consideración de intereses de influencia singeriana⁴⁸.

En primer lugar, sostenemos que la moral no puede reducirse al simple cumplimiento de intereses individuales. La ética implica preguntarse por qué debo dar preferencia a los intereses ajenos frente a los propios, lo cual requiere una reflexión que trasciende la mera agregación de preferencias. En este sentido, la igualdad moral no puede basarse en las emociones. Como ya señaló Kant en su *Disertación del 1770*, la validez objetiva de los principios éticos no puede fundamentarse en la sensibilidad, ya que en el plano de los sentimientos todo es particular, mudable, indeterminado y relativo⁴⁹.

En segundo lugar, resulta epistemológicamente problemático asumir que podamos conocer con precisión los intereses o experiencias internas de los animales⁵⁰. El argumento de la igual consideración de intereses incurre así en un antropomorfismo que reproduce, paradójicamente, el mismo sesgo que critica: proyectar rasgos humanos sobre los animales y suponer que su vida interior es comparable a la de los seres humanos. Como han señalado Thomas Nagel –en su célebre texto *What Is Like to Be a Bat*⁵¹– y Ludwig Wittgenstein⁵², no es posible saber con certeza “cómo es” ser un murciélago ni establecer una comprensión plena de la experiencia de un león. Desde esta perspectiva, resulta pertinente recordar el canon de Morgan, según el cual no debemos interpretar una acción como resultado del ejercicio de una facultad psíquica superior si puede explicarse como resultado del ejercicio de una facultad inferior en la escala psicológica⁵³.

⁴⁸ Singer, *Ética práctica*, 65-69.

⁴⁹ Rodríguez Luño, Ángel, *Ética general* (Pamplona: EUNSA, 2004), 66.

⁵⁰ Como ha señalado la literatura contemporánea –Lamey, Andy, “Subjective experience and moral standing”, *Animal Sentience* 9, núm. 7 (2016): 1-3; Dung, Leonard, “Why the Epistemic Objection Against Using Sentience as Criterion of Moral Status is Flawed”, *Science and Engineering Ethics* 28, núm. 51 (2022): 1-15; o Gutfreund, Yoram, “Neuroscience of animal consciousness: still agnostic after all” *Front Psychol* 9, núm. 15, (2024): 1-4–, el enfoque animalista se enfrenta a un límite epistemológico fundamental: la suposición de que podamos conocer con precisión la experiencia subjetiva animal, lo que dificulta tanto la atribución de intereses como la extensión de categorías propias de la persona.

⁵¹ Nagel, Thomas, “What is like to be a bat?”, *Moral Questions* (Cambridge University Press, 1979).

⁵² Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas* (Barcelona: Crítica, 2002).

⁵³ Citado por Almaraz, Julián, “La profecía incumplida de Darwin”, en Diéguez, Antonio y Atencia, José María (eds.), *Naturaleza animal y humana* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2014), 21-22.

Por qué todos los seres humanos son personas. En respuesta a Elisa Aaltola

En tercer lugar, como ha argumentado Juan Fernando Pereira-Menaut, la relación entre seres humanos y animales no puede fundamentarse jurídicamente debido a la ausencia de “paridad ontológica”. La dignidad implica una obligación de respeto hacia el igual, condición que no se da en la relación humano-animal⁵⁴. Las relaciones recíprocas y vinculantes son siempre entre seres que se reconocen como iguales, pues el ser humano establece relaciones de un orden no meramente físico, sino dotadas de significado en un “mundo vital”⁵⁵.

En cuarto y último lugar, la propia Aaltola incurre en una contradicción al no respetar el principio de igual consideración de intereses que defiende. En efecto, su adhesión al individualismo moral (*moral individualism*), según el cual los seres deben ser evaluados según los méritos individuales y no por su pertenencia a una especie, desvirtúa la universalidad del principio que proclama⁵⁶. Esta visión conduce a una visión fragmentaria e inestable de la ética. No obstante, no compartimos los postulados del individualismo moral, pues confunde el hecho de ser sujeto moral -esto es, ser persona- con la valoración de las acciones morales realizadas por dicho sujeto. El ser humano, como sujeto responsable, debe responder por sus actos; sin embargo, su condición de persona no depende de la posesión de una determinada cualidad cognitiva superior, sino de su dignidad ontológica.

2.3.1. El valor de la dignidad humana

Consideramos que la noción de valor propuesta por Aaltola presenta una fundamentación problemática. La pensadora finlandesa sostiene que la capacidad ética del agente moral es condición necesaria para atribuirle valor. Sin embargo, sostenemos que el valor individual o absoluto, que es el que Aaltola propone para los animales no humanos y que es interpretado a la manera kantiana como fin en sí mismo, es exclusivo del ser humano⁵⁷. En este punto, es preciso distinguir entre valor y valoración: el valor no depende de la valoración, sino que precede a la valoración; de lo contrario, no habría nada que

⁵⁴ Pereira-Menaut, A-C. y Pereira Sáez, Carolina, “De nuevo sobre la dignidad humana”, *Cuadernos de Bioética* 2 (2014): 234.

⁵⁵ Autores como Jakob von Uexküll o Edmund Husserl distinguieron entre *Welt* (mundo), propio del ser humano, y *Umwelt* (medio o entorno), característico de los animales. Cf. Lombo y Giménez, *Biología y racionalidad*, 49.

⁵⁶ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 33.

⁵⁷ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 16.

Zuolo y Muders sostienen que la dignidad humana constituye un valor inherente, absoluto y final, cuyo alcance normativo no puede extenderse de manera indistinta a los seres no humanos sin desvirtuar su sentido propiamente antropológico. Ver, Federico Zuolo, “Dignity and Animals. Does it Makes Sense to Apply the Concept of Dignity to All Sentient Beings?”, *Ethical Theory and Moral Practice* 19, núm. 5 (2016): 1117-1130; y Muders, Sebastian, “Human Dignity: Final, Inherent, Absolute?”, *Rivista di estetica* 75 (2020): 84-103.

pudiera ser valorado. En cambio, la valoración se refiere al acto psicológico de atribución de valor, que puede acertar o errar. Confundir valor con valoración es como confundir la percepción con el objeto percibido⁵⁸.

Por otra parte, la axiología ha mostrado la natural jerarquía de los valores en la realidad y que nos relacionamos con los entes de manera distinta en función de sus valores intrínsecos. La diferencia ontológica entre persona y seres no humanos no se sustenta en la posesión de capacidades cognitivas superiores, sino en su dignidad como fuente de valor absoluta. Aquí es preciso distinguir entre dos sentidos de dignidad: la dignidad moral y dignidad ontológica o absoluta. La primera se expresa en el obrar ético del individuo y puede variar a lo largo de su vida según el valor de sus acciones o según sus capacidades. En cambio, la segunda es siempre la misma y no varía; es intrínseca al ser humano y se refiere a la estructura esencial de lo que es y necesariamente tiene que ser. La dignidad ontológica es la condición de posibilidad de la ética. De este modo, el ser humano es siempre persona (dignidad ontológica), pero a través de su experiencia vital e histórica puede perder o no su dignidad moral, pues sus capacidades y cualidades humanas mutan⁵⁹.

2.3.2. La base de las relaciones humanas

Aaltola adopta una visión utilitarista de la ética, según la cual el ser humano construye una comunidad de significados compartidos⁶⁰. No obstante, esta postura es incompatible con la noción de valor intrínseco o absoluto que ella misma atribuye a los animales no humanos. El utilitarismo clásico juzga la corrección moral de las acciones en función de sus consecuencias, no de principios incondicionados. Por ello, una teoría utilitarista consecuente no puede sostener la existencia de valores absolutos, ya que el valor de un ser dependería siempre del consenso social y de las consecuencias derivadas de su consideración moral. Así, el valor de los animales estaría inevitablemente supeditado a lo acordado por la comunidad moral, lo que lo convierte en un valor contingente y condicionado.

Además, consideramos que la comunidad de significados debe incluir a todos los seres humanos, pero no sobre la base de una reciprocidad simétrica de carácter matemático, sino a partir de una relación asimétrica que contemple la

⁵⁸ Frondizi, Risieri, *¿Qué son los valores?* (México: FCE, 1968), 25.

⁵⁹ Torralba, Francesc, *¿Qué es la dignidad?* (Barcelona: Herder, 2005), 84-95. Excedería con mucho una aproximación al vastísimo concepto de dignidad. Como indicamos al inicio de este trabajo, nuestro propósito es allanar el camino a futuras investigaciones sobre la diferencia ontológica entre seres humanos y animales basada en la dignidad.

⁶⁰ Aaltola, "Three Standard Arguments", 25.

natural desigualdad de los seres humanos⁶¹. Esta asimetría no implica una jerarquía arbitraria, sino el reconocimiento de la diversidad natural de la condición humana. En este sentido, las relaciones humanas no se construyen sobre el favoritismo, noción que sugiere una forma de discriminación arbitraria, sino que se construyen positivamente sobre la base de la igual dignidad y el reconocimiento mutuo. Ahora bien, el reconocimiento solo es posible entre sujetos que, independientemente de sus facultades y propiedades, comparten la misma dignidad: no se puede reconocer como igual al que no lo es. Por tanto, las relaciones especiales se construyen sobre la base del reconocimiento mutuo de cuerpos humanos⁶².

En este mismo sentido, MacIntyre sostiene la importancia de la dimensión biológica del ser humano para toda la filosofía moral⁶³. La corporalidad humana se manifiesta ante todo como vulnerabilidad y esta fragilidad es precisamente la que impulsa a establecer relaciones de dependencia y cuidado recíproco⁶⁴. Así, la ética no se construye sobre abstracciones racionalistas, sino sobre la experiencia compartida de la finitud y la necesidad.

Reconocemos que las relaciones humanas tienen un componente cultural, pero resulta erróneo ignorar su base natural: el reconocimiento del de otro como yo. La filósofa española Adela Cortina subraya precisamente esta dimensión al defender que la moralidad tiene una base biológica y que el cuidado de los cercanos constituye una actitud natural propia de los seres humanos⁶⁵. En este mismo sentido, Heidegger identificó el cuidado (*Sorge*) como el modo fundamental en que el ser humano está en el mundo con los otros, es decir, como un “existenciario” que expresa la apertura constitutiva al otro⁶⁶. Para Cortina, la conducta moral característica del ser humano es la capacidad de reciprocidad, lo cual permite pasar del mero intercambio al reconocimiento mutuo⁶⁷.

De este modo, se debe distinguir entre el altruismo recíproco y el mutualismo recíproco propio de los animales⁶⁸. El altruismo es clave en el desarrollo social humano, porque permite trascender las relaciones con los semejantes y próximos, y ocuparnos también de los más vulnerables y dependientes. Las investigaciones de Michael Tomasello refuerzan esta tesis al demostrar que las acciones humanas de ayuda y cooperación tienen una raíz biológica anterior

⁶¹ Sábada, Javier, “Las debilidades de la ética”, *Cuaderno gris* 10 (1994), 44.

⁶² En este mismo sentido destaca el trabajo de Tomasello, Michael, ¿Por qué cooperamos? (Madrid: Katz, 2010), 26-34.

⁶³ MacIntyre, *Animales racionales*, 10.

⁶⁴ MacIntyre, *Animales racionales*, 31.

⁶⁵ Cortina, Adela, ¿Para qué sirve realmente la ética? (Barcelona: Paidós, 2018), 52-53.

⁶⁶ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2003), 213-218.

⁶⁷ Cortina, ¿Para qué sirve realmente la ética?, 83

⁶⁸ Cortina, Adela, *Neuroética y neuropolítica* (Madrid: Tecnos, 2011), 114. Aquí Cortina desarrolla las tres condiciones necesarias del altruismo recíproco.

al aprendizaje cultural⁶⁹. Según Tomasello, estas conductas se fundan en la “nosotridad”: la identificación con los otros significativos. A diferencia de los monos antropoides, cuya acción se mantiene en el plano individual (“yo”), los seres humanos, poco después de cumplir un año, ya son capaces de coordinar metas compartidas en un marco de cooperación intersubjetiva⁷⁰.

La relación intersubjetiva no es un mero complemento de la vida humana: constituye la base misma del *ser persona*. La persona se constituye en el seno de las relaciones interpersonales y esta dimensión relacional es la condición de posibilidad de su vida moral⁷¹. En este sentido, la sociabilidad humana conduce al ser humano a aprender a convivir con los demás. Wojtyła explica la naturaleza social del ser humano a través del concepto de “participación”: la persona se realiza siendo y obrando con otros. Participar no es solo colaborar, sino compartir libre y responsablemente una acción común. En este actuar “junto con otros”, el ser humano alcanza su plenitud personal y afirma su dignidad en comunión con los demás⁷².

Por último, si bien Aaltola sostiene que el cuidado de los animales reporta beneficios personales y sociales que no deben desdeñarse; sin embargo, como objeta Nozick, no existe evidencia empírica que demuestre que las personas que trabajan en profesiones como las de carnicero -que implica el sacrificio de animales- sean moralmente inferiores o más propensas a la violencia que otros profesionales⁷³. Por tanto, si bien los animales no son miembros de la comunidad moral, esto no implica que deban ser tratados como simples medios.

En este contexto, sostenemos que el fundamento de la dimensión moral de la persona no radica en las emociones o la capacidad de sentir, sino en la persona misma, entendida como sujeto portador de dignidad⁷⁴. No entraremos aquí a debatir la definición del concepto moral de la persona, pues ello excede los objetivos de este artículo; sin embargo, resulta esencial subrayar, que, como sostiene John Rawls, la moralidad no depende del ejercicio *actual* de determinadas capacidades:

Los requerimientos mínimos que definen la personalidad moral se refieren a la capacidad, no a su realización. Un ser que tiene la capacidad, tanto si está desarrollada como si todavía no lo está, debe recibir la plena protección de los principios de la justicia⁷⁵.

⁶⁹ Tomasello, ¿Por qué cooperamos?, 50.

⁷⁰ Tomasello, ¿Por qué cooperamos?, 83.

⁷¹ Amengual, *La persona humana*, 379.

⁷² Wojtyła, Karol, *Persona y acción* (Madrid: Palabra, 2024), 379-393.

⁷³ Nozick, Robert, *Anarquía, estado y utopía* (Madrid: Innisfree, 2020), 58.

⁷⁴ Amengual, *La persona humana*, 380.

⁷⁵ Rawls, John, *Teoría de la justicia* (México: FCE, 2010), 37.

Conclusiones

Tras la crítica desarrollada a las tesis de Aaltola, consideramos que la diferencia entre seres humanos y animales no puede fundamentarse en la primera opción al trilema propuesto por Scheler, esto es, en la mera posesión de capacidades cognitivas superiores. Por el contrario, dicha diferencia se comprende adecuadamente desde la noción de dignidad, que permite dar solución a los problemas tratados a lo largo del artículo: reconocer el valor de los animales sin equipararlo al valor absoluto propio de la persona humana.

Por tanto, sostenemos que todos los seres humanos son personas: la condición de ser persona no se deriva del ejercicio actual de ciertas capacidades, sino de la dignidad intrínseca que corresponde a todo ser humano. En este sentido, abogamos por una recuperación dentro del debate de la ética animal del concepto de dignidad, el cual enriquece el debate bioético y esclarece confusiones conceptuales importantes. Asimismo, defendemos la necesidad de una concepción unitaria de la persona, que integre la dimensión corporal y relacional del ser humano, evitando reduccionismos que identifiquen a la persona con la posesión de ciertas capacidades mentales.

La afirmación de la dignidad intrínseca de toda persona transforma nuestra comprensión de la comunidad moral. La pertenencia al “nosotros” moral no puede basarse en la reciprocidad perfecta ni en la posesión de determinadas capacidades, sino en la condición humana compartida. Esto exige construir comunidades inclusivas que integren a quienes dependen de otros en mayor medida –niños, ancianos, personas con discapacidad– como miembros plenos, capaces de generar vínculos y sentido. En definitiva, se trata de promover una ética que no se edifique desde el paradigma del individuo autosuficiente, sino desde la vulnerabilidad y el cuidado mutuo.

Por último, nuestra propuesta ofrece una vía de diálogo más fecundo con las propuestas de la ética animal contemporánea. Reconocer el valor de los animales sin disolver la noción de persona permite evitar dicotomías estériles y abrir un espacio de discusión más amplio y riguroso. Queda pendiente desarrollar una teoría sólida del valor moral de los animales que no dependa de comparaciones reductoras con capacidades humanas, así como profundizar en el estatuto propio de la dignidad ontológica en relación con la biosfera y los sistemas vivientes. Estos desafíos señalan caminos prometedores para futuras investigaciones.

Referencias

- Aaltola, Elisa. "Three standard arguments against the individual of non-human animals". *Telos: revista iberoamericana de estudios utilitaristas*, núm. 17 (2010): 15-33.
- Almaraz, Julián. "La profecía incumplida de Darwin". En Diéguez, Antonio y Atencia, José María (eds.), *Naturaleza animal y humana*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014, 19-37.
- Amengual, Gabriel. *La persona humana. El debate sobre su concepto*. Madrid: Síntesis, 2015.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 2014.
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998.
- Birnbacher, Dieter. "Das Dilemma des Personenbegriffs". En Strasser, Peter (ed.), *Personen aus bioethischer Sicht*. Steiner, 1997: 9-25.
- Burgos, Juan Manuel. "Personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica". *Quién. Revista de filosofía personalista*, núm. 1 (2015): 9-27.
- Burgos, Juan Manuel. "Personalismo ontológico moderno II. Claves antropológicas". *Quién. Revista de filosofía personalista*, núm. 2 (2015): 7-32.
- Burgos, Juan Manuel. *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*. Madrid: Palabra, 2009.
- Cavalieri, Paola y Singer, Peter (eds.). *El proyecto gran simio. La igualdad más allá de la humanidad*. Barcelona: Trotta, 1998.
- Cortina, Adela. *Neuroética y neuropolítica*. Madrid: Tecnos, 2011.
- Cortina, Adela. *¿Para qué sirve realmente la ética?* Barcelona: Paidós, 2018.
- De Waal, Frans. *Bien natural*. Barcelona: Herder, 1997.
- Dung, Leonard. "Why the Epistemic Objection Against Using Sentience as Criterion of Moral Status is Flawed". *Science and Engineering Ethics* 28, núm. 51 (2022): 1-15.
- Fronzizi, Risieri. *¿Qué son los valores?* México: FCE, 1968.
- Gazzaniga, Michael. *El cerebro ético*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Gutfreund, Yoram. "Neuroscience of animal consciousness: still agnostic after all". *Front Psychol* 9, núm. 15, (2024): 1-4.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- Horta, Óscar. "El antropocentrismo y el argumento de los vínculos emocionales". *Dilemata*, núm. 1 (2009): 1-13.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 2018.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 1986.
- Köhler, Wolfgang. *Experimentos sobre la inteligencia de chimpancés*. Madrid: Debate (1989).
- Lamey, Andy. "Subjective experience and moral standing". *Animal Sentience* 9, núm. 7 (2016): 1-3.
- Locke, John. *Ensayo del entendimiento humano*. Libro II. Madrid: Editora nacional (1980).

- Lombo, José Ángel y Giménez Amaya, José Manuel, "Cuerpo viviente y cuerpo vivido. Algunas reflexiones de la antropología filosófica", *Naturaleza y libertad. Revista de estudios interdisciplinares*, núm. 5 (2015).
- Lombo, José Ángel y Giménez Amaya, José Manuel. *Biología y racionalidad. el carácter distintivo del cuerpo humano*. Pamplona: EUNSA (2016).
- López Moratalla, Natalia. "Bioética y avances tecnológicos: tres problemas actuales". *Biomedicina 1*, núm. 1 (2005): 34-40.
- MacIntyre, Alasdair. *Animales racionales y dependientes. por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Marcos, Alfredo. "Naturaleza humana y derechos de los animales". En Diéguez, Antonio y Atencia, José María (eds.). *Naturaleza animal y humana*. Madrid: Biblioteca nueva, 2014.
- Marcos, Alfredo. "Política animal: el proyecto gran simio y los fundamentos filosóficos de la biopolítica". *Revista latinoamericana de bioética* 7, núm. 12 (2007): 60-75.
- Mosterín, Jesús. *La naturaleza humana*. Madrid: Espasa-Calpe, 2006.
- Muders, Sebastian. "Human Dignity: Final, Inherent, Absolute?". *Rivista di estetica*, 75 (2020): 84-103.
- Muguerza, Javier. *La razón sin esperanza*. Barcelona: Taurus, 2007.
- Nagel, Thomas. "What is like to be a bat?". *The philosophical review* 8, núm. 4 (1974): 435-450.
- Nozick, Robert. *Anarquía, estado y utopía*. Madrid: Innisfree, 2020.
- Pereira-Menaut, Antonio-Carlos y Pereira Sáez, Carolina. "De nuevo sobre la dignidad humana". *Cuadernos de bioética*, núm. 2 (2014): 231-242.
- Piaget, Jean. *The Construction of Reality in the Child*. New York: Basic Books, 1954.
- Piaget, Jean. *The Origins of Intelligence in Children*. New York: Norton, 1963.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México: FCE, 2010.
- Riechmann, Jorge. *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Granada: Universidad de Granada, 2003.
- Rodríguez Comellas, Javier. "¿Persona, 'cuasi-persona' o 'ser humano no persona'? El estatuto de la persona con discapacidad intelectual a través del argumento de los casos marginales". *Quién. Revista de filosofía personalista*, núm. 20 (2024):147-164.
- Rodríguez Luño, Ángel. *Ética general*. Pamplona: Eunsas, 2004.
- Sábada, Javier. "Las debilidades de la ética". *Cuaderno gris*, núm. 10 (1994): 40-47.
- Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Madrid: Losada, 1938.
- Singer, Peter. *Ética práctica*. Madrid: Ariel, 2009.
- Singer, Peter. *Liberación animal*. Madrid: Taurus, 2011.
- Spaemann, Robert. *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*. Pamplona: Eunsas, 2010.

- Tomasello, Michael. ¿Por qué cooperamos? Madrid: Katz, 2010.
- Torrallba, Francesc. ¿Qué es la dignidad? Barcelona: Herder, 2005.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 2002.
- Wojtyla, Karol. *Persona y acción*. Madrid: Palabra, 2024.
- Zuolo, Federico. "Dignity and Animals. Does it Makes Sense to Apply hte Concept of Dignity to All Sentient Beings?". *Ethical Theory and Moral Practice* 19, núm. 5 (2016): 1117-1130.