

Cognitive Enhancement: el debate más allá de los seres humanos

Olga CAMPOS SERENA

Universidad de Granada

Introducción

¿Cómo resolver los conflictos entre las vidas de los diferentes individuos que conforman la comunidad moral? ¿Estarán entre ellos los animales no humanos? La superación del paradigma ético humanista nos insta a considerar relevante la capacidad de sufrir de todo el que puede experimentar tal cosa. Ello, junto con la regla formal de justicia acerca de que hemos de tratar casos semejantes de igual forma, llevará a tener que preguntarnos por la coherencia de una prescripción moral que nos obliga a contar de igual manera con los animales no humanos en el proceso de toma de decisiones, e independientemente de cuál sea la mejor forma de concretar esta responsabilidad en derechos morales.

A la hora de concretar nuestras obligaciones como agentes morales la discusión en torno al valor de las vidas de los sujetos de consideración moral se torna especialmente pertinente y radicalmente compleja. En dicho debate entrarán en juego elementos que, sin duda, complicarán la cuestión. Por ejemplo, será necesario aclarar en qué sentido la gradación del daño que supone la muerte en cada caso está estrechamente ligada al hecho de poder determinar cómo es la vida de un determinado individuo para él mismo. Obviamente no es tarea fácil poder encontrar la forma de concretar cómo es de buena la vida de un determinado individuo.

Antes de ello identificaremos el argumento que desde la ética animalista se esgrime con el fin de mostrar que los intereses pacientes morales, como es el caso de muchos animales no humanos, han de contar con la misma consideración. Admitiendo a su vez que, una igual consideración de seres diferentes podrá dar lugar a un trato y derecho morales distintos (Singer, 1974).

Los animales no humanos como miembros legítimos de la comunidad moral

La pregunta por quiénes forman la comunidad moral ha sido tradicionalmente obviada, dada la asunción del criterio de la pertenencia a la especie *homo sapiens* como indiscutible (Campos, 2011). Un esquema que funciona como una ideología y donde no tienen cabida las razones. Así, históricamente nuestro esquema ético es claramente antropocéntrico. Otra versión, más sofisticada, del paradigma ético humanista pasa por defender que sólo los seres humanos tienen estatus moral debido a sólo nosotros somos capaces de actuar como agentes morales. Así, todos los animales pueden ser utilizados como medios, al servicio de los seres racionales. Pero, ¿Por qué sólo los agentes morales deberían tener valor intrínseco? ¿Acaso es irrelevante el sufrimiento de niños pequeños, discapacitados cognitivos y animales no humanos? Puede que tales individuos no sean racionales en sentido estricto (Rowlands, 2012), pero indudablemente pueden padecer con el comportamiento de quienes sí lo son (Pluhar, 1995; Sapontzis, 1987). Desde esquema se entiende que las relaciones morales sólo pueden darse entre seres racionales que entienden las reglas del juego moral. Sin embargo, proponer la capacidad de razonar moralmente como aquella característica que proporciona derechos morales, además de arbitrario, da lugar a una propuesta incoherente. Su consecuencia lógica es que se quedan sin estatus moral aquellos seres humanos incapaces de reciprocidad moral (como los bebés y los discapacitados cognitivos) El *argumento de los casos marginales* muestra la incoherencia, apuntando que los humanistas sólo están dispuestos a reconocer las consecuencias de adoptar la racionalidad moral como criterio para los animales pero no para los humanos incapaces de satisfacerlo (Dombrowski, 1997).

Ver la moral como una cuestión de preocuparse por todo aquel que puede sufrir, independientemente de su grado o tipo de racionalidad resulta intuitivamente mucho más justo. Es posible fundar la ética en la máxima de evitar el sufrimiento. Máxima que al combinarse con el requisito de imparcialidad de las reglas morales y con la evidencia fáctica de que los agentes morales no son los únicos que pueden padecer por nuestro comportamiento, se convierte en un sencillo pero exigente principio de igualdad (Lara, 2006). Un principio que afirma que el interés de no sufrir de todos los seres sintientes, con independencia de la especie a la que estos pertenezcan, merece la misma consideración (Singer, 1974).

Situados aquí contaríamos con un principio de igualdad en la que esta no se concibe desde un punto de vista fáctico sino que encarna un ideal moral. Ideal que coherentemente extendemos a todos aquellos que pueden ser dañados por las acciones de los demás, es decir, que cuentan con un interés en evitar el su propio sufrimiento. Como punto de partida supone una revolución en tanto que cuestiona una concepción de la ética estrictamente racionalista. Visión que ha dominado nuestras relaciones desde la cultura clásica hasta nuestros días, y que ha tenido importantes representantes históricos que van desde Aristóteles hasta Rawls. Sin embargo poco nos dice esta extensión del principio de las obligaciones concretas que tenemos hacia los animales. Sabemos de la necesidad de establecer una protección frente al sufrimiento con independencia de la especie pero poco más. Igualmente desconocemos la fuerza que habrían de tener nuestras obligaciones específicas hacia los animales no humanos. ¿Las obligaciones que establezcamos han de ser cumplidas a toda costa? Es indudable que, cuando hablamos de respetar a alguien, la idea de derechos individuales suele imponerse. La fuerza intuitiva de los derechos reside en que con ellos le conferimos a su titular una prerrogativa que impide que los demás le arrebaten valiosas posibilidades, evitando que

entren en juego consideraciones de utilidad general que obstaculizarían el objetivo de tratar a alguien con respeto. Ahora bien, ¿realmente estaríamos dispuestos a prescindir siempre del criterio consecuencial de buscar lo mejor? Cuando dos derechos iguales entran en conflicto deja de tener sentido defender el carácter absoluto de los mismos. La cuestión es cómo combinar normativamente la exigencia de respeto hacia los seres que pueden sufrir, con la necesaria resolución de los conflictos de derechos. Sólo en este último caso no deberíamos estar dispuestos a prescindir del apuntado criterio consecuencial, puesto que la deliberación moral sobre los resultados de nuestras acciones tendría que contar en estos casos como un elemento irrenunciable. En este sentido podríamos reconocer que los derechos como restricciones a consideraciones utilitaristas adquieren su mejor fundamento en la propia utilidad (Lara, 2007). Lo que se propone desde este enfoque es que serán vinculantes cuando promueven el respeto de los seres moralmente valiosos, pero que perderán su fuerza cuando supongan un obstáculo insalvable a la consecución de ese objetivo, cuando su seguimiento nos lleva, paradójicamente, a una situación en la que sus titulares son menos respetados. Así, la fuerza que tendrán los derechos va a depender de lo que su cumplimiento consiga con relación al objetivo de respetar a los individuos moralmente valiosos.

Pero, ¿cómo determinar el contenido de los derechos morales? Es decir, ¿de qué derechos estaríamos hablando? Si la capacidad de sufrir es condición necesaria y suficiente para entrar al formar parte del juego moral, el resto de capacidades individuales contarán ahora para determinar aquellas necesidades que van más allá de la experiencia de un sufrimiento físico. La complejidad mental ayudará a identificar qué es lo que está en juego en cada caso. El estudio de parámetros fisiológicos y comportamentales, los nuevos diseños experimentales, los test de preferencia, los nuevos avances en etología y neuropsicología, etc. serán herramientas útiles al respecto.

El asunto más importante aquí, no sólo por sus implicaciones prácticas sino por la propia complejidad de la cuestión, es el del derecho a la vida. ¿Tendrán los animales no humanos que tener tal cosa? La pregunta por el daño que puede suponer en su caso una muerte indolora resulta ineludible.

¿Deberíamos establecer protecciones morales en torno a la vida de los animales no humanos?

Si el principio de igual consideración de intereses apuntado antes nos insta a proteger su bienestar básico, ¿qué decir de sus vidas? Probablemente la capacidad de desear no morir de manera incondicional y de aportar razones a favor de ello, en ese sentido en el que sólo algunos humanos podemos hacerlo (Cigman, 1976 y 1981), no es lo que realmente determina la presencia de un interés en continuar viviendo. Los animales están interesados en ciertos estados de cosas que consideran preferibles a otros. Por tanto, el hecho de tener una comprensión tan lingüística o moral de lo que supone morir no es realmente lo importante.

Sí lo es el hecho de preferir vivir. Pero para ello no parece necesario tener ese tipo de inteligencia humana que se demanda para llevar a cabo una valoración exhaustiva de la propia vida. Bastará con querer seguir viviendo. Algo que no necesita ser verbalmente proferido para darse. Las capacidades implicadas al respecto son aquellas que permiten que un individuo pueda concebirse a sí mismo como un ente diferenciado existiendo en el futuro (Regan, 1983). Lo que habitualmente se conoce como *autoconciencia*. Con los datos científicos al respecto, la argumentación en torno a cuándo la muerte supone un daño, y el requisito de universalizabilidad propio de cualquier teoría ética coherente, estaremos en disposición de

poder reivindicar una protección moral frente a la muerte también para los no humanos autoconscientes (como los mamíferos adultos). La idea es que la muerte también implica un daño en su caso, aunque no puedan decirnoslo.

Si estuviéramos dispuestos a asumir este análisis aún tendríamos que enfrentarnos a una pregunta más compleja, si cabe. La relevancia de esta pregunta se sitúa en los conflictos que tendrán lugar entre las vidas de los seres autoconscientes. Si el fundamento de los derechos reside finalmente en su eficacia para promover el bienestar global, ya no sería difícil defender, ante posibles conflictos de derechos, la violación de algunos de ellos, y en particular, los de aquellos seres que resultarían menos perjudicados por la violación de sus derechos.

Lo que lo anterior implica es que el nivel de daño que supone la muerte para los diferentes individuos autoconscientes es un elemento muy relevante cuando varios derechos a la vida entran en conflicto. Es obvio que la dificultad que entraña esta propuesta pasa por la posibilidad de poder establecer una comparación de este tipo. Si admitimos la viabilidad de esta interpretación el siguiente paso será lograr identificar aquellas características que nos permitirían reconocer unas vidas como cualitativamente mejores que otras. Si, según la teoría presentada, los conflictos entre derechos iguales nos lleva a preguntar por el daño que se produciría con la violación de cada uno de ellos, entonces en este caso concreto lo que estará en juego es la calidad objetiva de los distintos tipos de existencia dentro del grupo de los seres autoconscientes.

La cuestión es controvertida, como muchas de las cuestiones filosóficas que tienen que ver con la pretensión de establecer algún tipo de valoración objetiva. Esta fue la pretensión de J. S. Mill, cuando en su obra *Utilitarianism* quiso establecer una jerarquía no especieísta del valor de las vidas. Al margen de su éxito estoy convencida de que sus análisis iluminan el asunto de cómo llevar elecciones razonadas cuando entran en conflicto varias vidas. Dado que se trata de elecciones pragmáticamente inevitables, la dificultad y el temor de equivocarnos no deberían disuadirnos. Mill está interesado en defender que el tipo de existencia humana es preferible a otras formas de vida. Las razones esgrimidas descansan en el tipo de elecciones que estamos dispuestos a llevar a cabo:

Of two pleasures [...] If one of the two is, by those who are competently acquainted with both, placed so far above the other that they prefer it, even though knowing it to be attended with a greater amount of discontent, and would not resign it for any quantity of the other pleasure which their nature is capable of, we are justified in ascribing to the preferred enjoyment a superiority in quality, so far outweighing of small account. [...] Few human creatures would consent to be changed into any of the lower animals, for a promise of the fullest allowance of a beast's pleasures. [...] It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied.' (Mill, 1863, Chapter II).

Anticipo que lo que creo que podría desprenderse de esta propuesta es que el nivel de sofisticación psicológica de los individuos será un importante elemento a tener en cuenta en la evaluación moral del daño que supone su muerte. La razón es que tal nivel está directamente relacionado con la capacidad para el bienestar. Es decir, a mayor desarrollo cognitivo mayor *capacidad* para tener experiencias de bienestar. Tal capacidad implica un espectro mayor de *oportunidades* de satisfacción. Y ello, a su vez, es condición de posibilidad de otras muchas cosas valiosas más allá del placer más básico, como es por ejemplo la posibilidad de relacionarse con los demás de determinadas formas específicas. La idea de capacidad pretende hacerse cargo de las posibilidades para tener experiencias de bienestar, al margen de que tales

experiencias se estén dando o no.

El punto de partida es su idea de que hay placeres que difieren no ya desde el punto de vista de la cantidad, sino desde el de la calidad. Los que proponen un análisis de tipo cuantitativo, afirma, se equivocan. Estos entienden que cada episodio psicológico doloroso o placentero puede ser cuantificado aritméticamente tomando en cuenta factores de intensidad y duración, obviando así la heterogeneidad del bienestar. Tener en cuenta esto último permite poder reconocer que aquellos seres capaces de experimentar un tipo de bienestar cualitativamente superior tendrán un tipo de existencia preferible. En principio no es difícil reconocer que los seres humanos cuentan con la posibilidad de experimentar placeres cualitativamente distintos de los que legítimamente podemos atribuir a los animales. La complejidad mental que caracteriza a los seres humanos posibilita su acceso a placeres superiores que resultan inalcanzables para los animales.

Entonces, a mayor desarrollo cognitivo, mayor capacidad para tener experiencias de bienestar de mayor calidad. La cuestión es, ¿Cómo establece el autor la relación entre esta idea y la supuesta superioridad, desde el punto de vista del daño que supone su muerte, de los individuos con mayores facultades mentales? La apuesta de Mill por el tipo de bienestar que se asocia a los aspectos más intelectuales, característicos de la existencia humana, es justificada apelando al *test del experto*. Se trata de una estrategia que descansa en una argumentación hipotética, desde donde se mantiene que si algún individuo fuera capaz de disfrutar los dos tipos de experiencias placenteras siempre elegiría las elevadas.

Pienso que la novedad y el valor de la propuesta de Mill estriban en la pretensión de lograr un equilibrio entre objetivismo y subjetivismo. La teoría que nos propone Mill descansa así en dos pilares. Por un lado está la afirmación de que hay un tipo de existencia concreto que es objetivamente preferible, y que se caracteriza por una mayor sofisticación psicológica. Por otro, está la forma en que ello se justifica, apelando a que la opción por tal tipo de vida descansa en experiencias subjetivas.

Desde el principio admití que el objetivo era controvertido. Reconozco problemática la pretensión misma de pretender justificar que la presencia de determinados elementos en una vida realmente configura un determinado grado de superioridad cualitativa objetiva al respecto. Sin embargo, el análisis normativo ofrecido antes establece la necesidad de poder identificar la violación de derechos menos mala. Ciertamente en otros casos ello no generará tanta controversia, pero cuando se trata de derechos a la vida enfrentados la pretensión se vuelve cuestionable. Si adoptamos un enfoque desde el que se mantiene que las cosas malas lo son en tanto que se producen estados mentales negativos en un individuo, es fácil anticipar la dificultad para compaginar esta idea con la demanda de objetividad requerida para el necesario análisis comparativo. ¿Cómo justificar que la presencia de determinados elementos en una vida realmente configura un determinado grado de superioridad cualitativa objetiva al respecto? Entiendo que la propuesta de J. S. Mill logra hacerse cargo de esta dificultad, encontrando un equilibrio entre subjetivismo y objetivismo que nos da la clave para lograr la coherencia que buscábamos.

Lo que conseguiríamos si asumimos este enfoque es identificar dónde encontrar los elementos objetivos que permitirán la comparativa y lograr al mismo tiempo que esto sea coherente con la idea de daños subjetivos que acompaña a la teoría defendida. Lo ello supone en un contexto práctico es la obligación respetar el derecho a la vida de cualquier animal autoconsciente, sabiendo que cuando haya un conflicto disponemos de adecuadas herramientas teóricas para poder establecer la violación de qué derecho a la vida es menos mala. Esto último estará en función de la presencia o no de ciertos tipos de sensaciones

placenteras cualitativamente superiores a las provenientes de satisfacer necesidades físicas o deseos poco sofisticados.

¿Nos llevaría este análisis a mantener que los animales sufrirán un daño menor al morir que el que tiene lugar con la muerte de la mayoría de los humanos? Probablemente sí, en tanto que tendríamos la oportunidad de poder dar razones acerca de por qué unas vidas son mejores que otras.

La oportunidad de amplificar la capacidad para el bienestar

El análisis podría acabar aquí, con el objetivo alcanzado de encontrar legítimos elementos comparativos con respecto al daño que implica la muerte para los miembros de la comunidad moral. Sin embargo, la pretensión no especista que ha acompañado al proceso argumentativo nos lleva aún más lejos: ¿qué implicaciones tendría desde el punto de vista de la justicia distributiva la afirmación de que la muerte de los animales no es tan grave moralmente como la de los humanos? Obviamente la regla de la proporcionalidad y la que nos insta a sopesar bienes son reglas diferentes que pueden llevar a resultados distintos. Pero supongamos que admitimos un enfoque con bases igualitaristas: ¿implicaría ello que habría de requerirse un importante movimiento de recursos desde los humanos hacia los animales? El objetivo sería acortar las diferencias y asegurar el escenario más justo posible. N. Holtug explicita esta idea en los siguientes términos:

I am myself inclined to accept the implications of prioritarianism with respect to non-human animals. While these implications may seem counterintuitive, the “counterintuitiveness” may very well be due to speciest – and so unreliable – intuitions about fairness. Thus, I do not find it counterintuitive that justice requires us to give priority to people who have severe cognitive disabilities and short lives, and are for this reason much worse off than others. It is therefore up to prioritarions (and egalitarians) who do not find the relevant implications of prioritarianism (and egalitarianism) acceptable to come up with a version of one of these principles that does not imply them. But, as I have argued, this may not be an easy task. Holtug (2007: 21).

Estaríamos en un escenario político en el que sería legítimo conceder un interés significativo al hecho de proporcionar beneficios a aquellos cuya capacidad para el bienestar es menor. Ello implicaría gestionar la distribución de los recursos disponibles teniendo en cuenta esta demanda.

Pero, ¿y si entre tales recursos disponibles estuviera la posibilidad de amplificar las capacidades cognitivas de algunos individuos para así aumentar sus oportunidades de bienestar? Esta es, precisamente, la variable que introduce el incipiente desarrollo de las nuevas técnicas de mejora genética. La pregunta es, ¿estaríamos dispuestos u obligados a llegar tan lejos para lograr el objetivo de proporcionar el escenario más justo para todos los miembros de una comunidad moral no especieísta? Poder responder adecuadamente a esta pregunta pasa por conocer los puntos clave en los que se cifra la evaluación moral de la citada biotecnología de mejora de individuos (Savulescu y Bostrom, 2009; Savulescu, ter Meulen y Kahane, 2011).

La mejora genética es muy controvertida, no sólo por los tabús en torno a cualquier cambio en lo que suele entenderse como nuestra *naturaleza* sino también con relación a sus posibles aplicaciones. Más allá de los fantasmas de la eugenesia, las aplicaciones de esta biotecnología van desde el control de determinadas enfermedades o la selección de determinados rasgos de

carácter que consideramos deseables, hasta la posibilidad de variar las capacidades intelectuales o en torno al bienestar. Dentro de la mejora genética, cuando se habla de mejora cognitiva se está haciendo referencia a la amplificación del espectro de capacidades mentales mediante el desarrollo de los sistemas internos o externos dedicados a procesar información. Las mejoras, a su vez, pueden clasificarse atendiendo a diferentes aspectos. Desde un punto de vista moral podría ser muy relevante distinguir aquellas que son objetivas de las que no lo son, entendiendo por las primeras aquellas mejoras en las que cualquier miembro de la comunidad moral estaría interesado, con independencia de cómo sea su plan de vida.

Son muchas las propuestas en contra de cualquier modificación genética de los individuos. La tesis bioconservadora hace referencia a la incorrección de cualquier tipo de mejora al respecto. Mucha de las objeciones a estas nuevas técnicas se relacionan con la categoría moral que se les atribuye en sí mismas. Las críticas suelen apelar a conceptos como el de dignidad, integridad, esencia o naturaleza. La idea es que estamos ante algo intrínsecamente malo. Sin embargo, no es difícil ver que desde esta postura se está llevando a cabo una genetización del individuo cuando afirma que su dignidad, integridad, esencia o naturaleza dependen en exclusiva de su identidad genética. Además, no es razonable admitir que modificar lo que entendemos por *naturaleza* sea algo erróneo *per se*.

Es el momento de ver a qué apelan los defensores. Suele mantenerse la necesidad de insistir en que el uso de la ciencia y la tecnología médica no debe estar enfocado únicamente a la prevención o tratamiento, sino también a la intervención en la mayoría de niveles biológicos básicos para mejorar la biología y las vidas de la gente. Y en opinión de algunos autores, como Julian Savulescu, no sólo estamos ante algo moralmente permisible, sino también obligatorio. Él entiende que el tipo de obligación que asumimos en torno a la prevención y tratamiento de enfermedades es extensible. Es decir, que aceptar la obligación de prevenir y tratar la enfermedad implica tener que aceptar las técnicas de mejora. La idea es que, en tanto que no parece posible encontrar una diferencia relevante entre prevención de enfermedades y mejora de nuestras capacidades (en ambos casos se persigue aumentar nuestras oportunidades de tener una vida feliz), tendríamos dos opciones. La primera, pasa por reconocer ambos tipos de actuación; la segunda, por vetarlas, incluidas la prevención y la terapia. Aunque es consciente de la necesidad de establecer algunos límites importantes y de la eficacia de las instituciones, el autor insiste en la viabilidad de elegir la primera alternativa.

Lo que estoy reivindicando aquí es la necesidad de estar teóricamente preparados para enfrentarnos a la posibilidad de llegar a disponer de la tecnología genética suficiente como para poder establecer un elemento igualador entre los individuos que han sido menos afortunados en la lotería natural. ¿Acaso no sería moralmente correcto solventar desigualdades tan arbitrarias y tan directamente relacionadas con el bienestar individual? Incluso, sin importantes razones que nos digan lo contrario, ¿no deberíamos considerar la obligación de corregir las desventajas? Lo que parece estar debajo de esta argumentación es la idea de que los individuos sufrirán algún tipo de daño extrínseco si tenemos la capacidad para aumentar sus oportunidades de ser felices y no lo hacemos (Nagel, 1981). Sin embargo, aún habrá cuestiones a tratar relacionadas con la evaluación moral y política de las técnicas de mejora en sí mismas.

La tendencia reduccionista que acompaña a la biotecnología desde su origen entorpece el debate, al plantear de forma reduccionista la discusión. La dicotómica tendencia que lleva a una evaluación en términos binarios dificulta una adecuada y pertinente atención a las peculiaridades. La demandada precisión es la única forma de hacernos cargo de una

potencialidad tan variable como la que podemos atribuir a la tecnología que estamos evaluando. Lo racional es prestar atención a la realidad de cada mejora en particular, incorporando a su vez los elementos espaciales y temporales implicados en cada caso. De la misma forma hemos de enfrentarnos a la pregunta por cuál es la prioridad que tendríamos que conceder a las tecnologías de mejora.

Las dificultades que surgen en torno a cómo asegurar una distribución justa de los beneficios, no deberían funcionar como algo disuasorio sino, más bien, como una dificultad práctica que no es mayor que las históricamente surgidas con el desarrollo de toda tecnología emergente. Allen Buchanan (2011: 243-279), consciente de que una mala distribución del nuevo recurso puede acrecentar aún más la desigualdad, nos propone perseguir la mejor estrategia posible en la difusión de la innovación. En su opinión ello implica adoptar un punto de vista institucional como la única forma de evitar el actual impacto económico, político y social en términos de desigualdad (propone la creación de un Instituto que llama *GIJI -Global Institute for Justice in Innovacion-* enfocado a gestionar incentivos para la innovación, pero sobre todo a promover, con estrategias muy diversas, una difusión justa de acceso a las biotecnologías de mejora).

El objetivo merece considerar adecuadamente la posibilidad de superar las dificultades. Paliar las carencias de aquellos individuos que, como los animales no humanos, sufren más privaciones por su configuración genética es una pretensión importante que podría entroncar directamente con algunas de nuestras intuiciones más básicas en torno a la justicia. La posibilidad de enriquecer las vidas de los arbitrariamente menos afortunados merece, con independencia de los acuerdos a los que lleguemos, una reflexión seria y fundamentada.

Bibliografía

- Buchanan, A. (2011), *Beyond humanity? The ethics of biomedical enhancement*, Oxford University Press, Oxford.
- Campos Serena, O. (2011), “Más allá de una concepción instrumental del valor de los animales: la irracionalidad del paradigma humanista”, *Revista de Filosofía*, 36.
- Cigman, R. (1976), “Why death does not harm animals”, en Regan, T. y Singer, P. (eds.), *Animal rights and human obligations*, Prentice Hall, New Jersey.
- Cigman, R. (1981), “Death, misfortune and species inequality”, *Philosophy & Public Affairs*, 10.
- Dombrowski, D.A. (1997), *Babies and Beasts*, University of Illinois Press, Campaign.
- Holtug, N. (2007), “Equality for animals”, in Ryberg, J., Petersen, T. & Wolf, C. (Eds.), *New waves in applied ethics*, Palgrave Macmillan, Basingstock.

- Lara, F. (2006), “La entidad moral de los animales y nuestras obligaciones con ellos”, *Signos Filosóficos*, 8.
- Lara, F. (2007), “El valor de los animales y la utilidad de los derechos”, en García Gómez-Heras, J.M. y Velayos, C. (eds.), *Responsabilidad política y medio ambiente*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Mill, J. S. (1984), *El utilitarismo*, Alianza, Madrid, (Versión Original 1863).
- Nagel, T. (1981), *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Pluhar, E. (1995), *Beyond prejudice*, Duke University Press, London.
- Regan, T. (1983), *The case for animal rights*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Rowlands, M. (2012), “¿Pueden los animales ser morales?”, *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 9.
- Sapontzis, S. F. (1987), *Morals, reason and animals*, Temple University Press, Philadelphia.
- Savulescu, J. y Bostrom, N. (Eds.) (2009), *Human enhancement*, Oxford University Press, Oxford.
- Savulescu, J., ter Meulen, R. y Kahane, G. (Eds.) (2011), *Enhancing human capacities*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Singer, P. (1974), “Todos los animales son iguales”, en Singer, P. (ed.) (2002), *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*, Cátedra, Madrid.

