

Naturaleza humana y derechos de los animales

Alfredo Marcos
Universidad de Valladolid
amarcos@fyl.uva.es

1. Introducción

El título general de este curso es *Hombres y animales: ¿qué hemos aprendido de Darwin?* Para hacer justicia al mismo deberíamos hablar sobre la naturaleza humana y animal, sobre las relaciones que se dan y las que deberían darse entre humanos y animales, y sobre el cambio histórico que en todo ello ha producido la obra de Darwin.

En términos generales, agruparía las ideas que quiero presentar bajo el rótulo de “humanismo aristotélico”. Se distingue del simple antropocentrismo, según el cual sólo el ser humano es valioso, mientras que el resto de los seres, incluidos los animales, no son sino meros instrumentos a su servicio. El humanismo que propongo *no* es antropocentrismo de esta especie. Reconoce valor intrínseco también al resto de los seres, y por supuesto a los animales. Pero esta clase de humanismo tampoco se puede confundir con sensocentrismo, biocentrismo o ecocentrismo. Defiende una gradación del valor de los seres, el superior valor del ser humano y la exclusividad de éste como sujeto de deberes y derechos. Los animales no tienen derechos, pero tienen valor. Eso hace que nosotros tengamos deberes para con ellos. El ser humano –*cada* ser humano– tiene un valor superior a cualquier otro, un valor que podemos llamar dignidad, y que actualmente se ve amenazado en un doble sentido. Por un lado tenemos un intento de disolución completa de lo humano en lo animal. Por otro, nos topamos con una huida del concepto de naturaleza y una propuesta de plena tecnificación del ser humano, de conversión del mismo en puro artefacto.

Es buen momento, pues, para romper una lanza por lo propio y distintivamente humano. Solo el ser humano es sujeto de deberes, y como sujeto de deberes, tiene también derechos, pues los derechos son imprescindibles para cumplir deberes. Todo ello, como argumentaré, tiene base natural. Así pues, las sociedades no otorgan ni crean derechos, sino que reconocen –deben reconocer– derechos naturales. Los derechos animales no pueden ser reconocidos, porque no existen. Tampoco deberían ser

otorgados, pues ello resultaría tan inauténtico como inoperante. El sufrimiento animal infligido por humanos debe ser evitado, sí, mediante resortes educativos, morales y legales distintos de la atribución de derechos.

Para argumentar a favor de estas ideas revisaré la noción de naturaleza humana (**apartado 2**), y el debate sobre los supuestos derechos de los animales (**apartado 3**). A través de estos dos apartados afrontaré también la cuestión principal del curso: ¿Qué hemos aprendido de Darwin? En Darwin existen dos ideas principales: el evolucionismo y el seleccionismo. La primera es ya patrimonio común de toda persona informada. El seleccionismo, como teoría explicativa del hecho evolutivo, concita menos consenso. ¿Cuáles son las consecuencias filosóficas de esta situación? A mi modo de ver, y en contra de lo que se suele afirmar, son muy pobres. Salvo que reduzcamos el ser a la génesis, la filosofía a genealogía, como propuso Nietzsche. Pero la lectura nihilista de Darwin es solo una de las posibles. En consecuencia, como trataré de mostrar en el **apartado 4**, la posición aristotélica sobre la naturaleza humana y animal es defendible antes y después de Darwin, ya que tiene que ver precisamente con la naturaleza y no con el origen, con el ser, no con la génesis.

2. Reflexiones sobre la naturaleza humana

Hoy día, el deber primero y quizá único del filósofo es defender al hombre contra sí mismo: defender al hombre contra esa extraordinaria tentación hacia la inhumanidad a que tantos seres humanos han cedido casi sin darse cuenta de ello (Gabriel Marcel)

Algunos pensadores han negado directamente que exista naturaleza humana. Esta negación ha sido la moda intelectual dominante durante una buena parte del pasado siglo. Sin embargo, hoy se da una corriente de revitalización de la reflexión filosófica sobre la naturaleza humana. Esta recuperación se debe a dos factores. Por un lado, han crecido nuestras posibilidades de intervención técnica sobre el propio ser humano, lo cual ha generado un debate sobre la conveniencia y límites de dicha intervención. Y en el centro de este debate está el concepto de naturaleza humana. Por otro lado, la recuperación de este concepto ha venido de la mano de una tendencia más general hacia la naturalización de la filosofía. Tendríamos así una especie de “concepción naturalista de la naturaleza humana”¹. Los dos vectores señalados, es decir, artificialización y

¹ Jesús Mosterín, *La naturaleza humana*, Espasa, Madrid. 2006, p. 23.

naturalización, están relacionados entre sí. Una vez que el ser humano pasa a ser sin más parte de la naturaleza, se puede pensar que pasa también a disposición de la intervención técnica, como lo están ya otras zonas de lo natural.

2.1. *Afirmación y negación de la naturaleza humana*

En general los filósofos antiguos no pusieron en cuestión la existencia de una naturaleza humana. Para Aristóteles y los aristotélicos consta de aspectos animales, sociales y racionales integrados en una unidad. El ser humano se halla, así, radicado en el mundo natural, por su condición de animal. En Aristóteles hay ya una concepción naturalista de la naturaleza humana. Estamos ante un naturalismo moderado. La condición social y racional diferencia al hombre del resto de los vivientes. El ser humano es animal. Y su naturaleza animal se integra en su *diferencia*: lo racional (lenguaje, abstracción, argumentación, autoconciencia, conciencia moral...) y lo político (pertenencia a una comunidad, a una polis). La noción de diferencia aquí es importante. Aristóteles la toma en dos sentidos: comparativo y constitutivo. El sentido más importante y radical es este segundo. Y respecto del mismo el pensador griego afirma: “La diferencia es la forma en la materia”². Es decir, la diferencia tiene más contenido que el género, es algo más concreto y actual, integra en sí todo lo anterior. La naturaleza humana, para Aristóteles no es racional y política (diferencia) *además de* animal (género). La racionalidad y sociabilidad no están yuxtapuestas a la animalidad, son el modo concreto y actual de la misma, la integran, la constituyen y precisan.

Otros animales también son sociales y racionales en cierta medida. Lo son en un grado que no los define o identifica. El propio Aristóteles afirma que los animales poseen en cierta medida *phronesis*³. Muchos animales son capaces de saltar, excavar, bucear o trepar en algún grado, pero estas características son esenciales para la vida solo de algunos de ellos, como la racionalidad y politicidad lo son para el ser humano. Si queremos tapar nuestros ojos ante las diferencia en racionalidad y sociabilidad que se dan entre seres humanos y otros animales podemos hacerlo. Pero, por las mismas podríamos decir que un agujero en la roca es ya en cierto modo un edificio domótico, o que un ábaco es a su manera un iPad, o que entre el *Requiem* de Mozart y unos cuantos

² Aristóteles, *De partibus animalium*, 643a 24.

³ Jean-Luc Labarrière, “De la *phronesis* animale”, en D. Devereux y P. Pellegrin (eds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, C.N.R.S., 1990, pp. 405-428.

golpes arrítmicos existe tan solo una diferencia de grado⁴. Podemos insistir en las semejanzas, pero eso no anula las obvias diferencias comparativas. Y menos aun las diferencias constitutivas.

Las líneas de pensamiento platónica y aristotélica se prolongaron a lo largo de la Edad Media. Y en general la afirmación de la naturaleza humana se vio reforzada en el pensamiento cristiano medieval, ya que el propio Dios es su creador, legislador y modelo. Pero, a lo largo de la modernidad, han sido varios los pensadores que han afirmado que el ser humano carece de naturaleza. En lugar de la misma le han atribuido una libertad incondicionada, una necesidad de hacerse a sí mismo desde una suerte de autodeterminación radical. “Entre los fantasmas que ha producido el delirio de la razón - afirma Jesús Mosterín⁵-, destaca por su extravagancia y recurrencia la idea filosófica de la inexistencia de una naturaleza humana”. Se suele citar en esta línea el precedente renacentista de Pico della Mirandola (1463-1494). Según este autor, Dios habría creado al ser humano fuera de las leyes naturales que determinan al resto de las criaturas, para que construyese su naturaleza sin barrera alguna, según su libertad y arbitrio.

En la misma línea tenemos que poner a algunos autores ilustrados, como Condillac (1714-1780) y Helvétius (1715-1771), para quienes el ser humano es materia completamente maleable en manos de la omnipotente fuerza de la educación. También se puede citar el caso de los idealistas como Fichte (1762-1814), promotores de la idea de libertad absoluta del yo. En este punto, el idealismo se da la mano con el materialismo de autores como Marx (1818-1883), para quien las relaciones de producción esculpen y determinan al ser humano. Si cambian las condiciones materiales, cambiará en consecuencia su aspecto.

Ya en el siglo XX, Ortega y Gasset (1883-1956) afirmó que es erróneo hablar de naturaleza humana, pues el hombre tiene, en lugar de naturaleza, historia. Y a mediados del siglo, se extendieron como auténticas modas intelectuales dos corrientes de pensamiento claramente decantadas hacia la negación de la naturaleza humana: el conductismo en psicología y al existencialismo en filosofía y literatura. Estas modas intelectuales, han remitido gracias a la extensión del proyecto de naturalización de la filosofía.

⁴ Jeremy Taylor, *Not a chimp*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

⁵ Jesús Mosterín, *La naturaleza humana*, Espasa, Madrid. 2006, p. 17.

2.2. La naturalización de la naturaleza humana

No hay nada de redundante en una concepción naturalista de la naturaleza humana. Existen diversas concepciones *no* naturalistas de la naturaleza humana. Es decir concepciones que ponen lo esencial del ser humano fuera del mundo natural. Según éstas, el ser humano sería principalmente cultural, social, convencional, absolutamente libre, racional, histórico, sobrenatural o artificial. Y lo sería por oposición a lo natural, no por integración de lo natural, como veíamos en Aristóteles. Por eso hemos caracterizado a Aristóteles como un naturalizador moderado. Por el contrario, los naturalizadores radicales inscriben al ser humano exclusivamente en el plano natural e intentan la reducción al mismo de cualquier característica humana. Uno de los filósofos más influyentes en la línea de la naturalización ha sido David Hume, con su *Tratado sobre la naturaleza humana*. Hume afirmaba que con un enfoque empirista basado en el método inductivo, "cuando se realicen y comparen juiciosamente experimentos de esta clase, podremos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la comprensión del hombre"⁶. Esta ciencia supondrá la extensión de los principios de la filosofía natural newtoniana al estudio de la naturaleza humana, y dentro de ella al estudio de la moral.

Pero este enfoque naturalista, que promete en principio la certeza científica, lleva en sí el germen de su propia destrucción. Hoy sabemos por experiencia cómo se han desarrollado estas tendencias implícitas en el propio planteamiento naturalista, pero en Hume encontramos ya apuntado el entero recorrido. La naturalización de los estudios morales exige una reducción metodológica de lo normativo, que acaba por establecerse como una reducción ontológica definitiva de la razón y la libertad humanas. De ahí deriva un emotivismo y un irracionalismo que amenazan a la propia ciencia en la medida en que se reconozcan los aspectos prácticos de la misma. Hume asegura que "no nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas"⁷.

Los riesgos de una naturalización radical de la naturaleza humana fueron detectados tempranamente por Kant. Esto le llevó a establecer dentro de la esfera del

⁶ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 41 [Introducción, xxiii].

⁷ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 561 [2,3,3].

saber tres ámbitos de autonomía, para la ciencia, la moral y el arte, que se corresponden aproximadamente con sus tres grandes obras críticas. De este modo, la moral o el arte quedaban más allá del alcance del método científico, y sometidas a sus propias normas y valores. Es Kant quien aboga por el estudio científico de la naturaleza inanimada, conforme al método newtoniano. Pero al mismo tiempo advierte que no verán los siglos un “Newton de la brizna de hierba”, es decir, alguien que consiga poner el estudio de los seres vivos dentro del marco del método newtoniano. Para Kant no es esperable una completa naturalización del estudio de los seres vivos. Mucho menos de los estudios humanísticos.

Quizá se pueda atribuir a Darwin el título de “Newton de la brizna de hierba”. Darwin mismo tenía en mente algo así como un proyecto newtoniano para la biología. Cuestión aparte es que los defensores actuales de la naturalización de lo vivo no lo sean ya del modelo mecanicista newtoniano. Lo cierto es que la oleada de naturalización darwinista inmediatamente alcanzó al ser humano, en todas sus facultades, también las que tienen que ver con la razón y la moral. El propio Darwin apuntó en esa dirección desde la publicación de su obra sobre *El origen del hombre (The Descend of Man)*. En este punto difería del codescubridor de la teoría de la evolución por selección natural, Alfred Wallace, para quien los rasgos intelectuales y morales del ser humano quedaban al margen de una posible explicación naturalista. Lo cierto es que la intencionalidad lingüística y mental, la autoconciencia, el sentido del deber moral, la vida política, son aspectos del ser humano cuya naturalización efectiva no ha llegado, mas se mantiene siempre en el horizonte como promesa.

Una naturalización completa del ser humano exigiría ir más allá del darwinismo. Darwin nos habla del origen y la génesis evolutiva de los vivientes, y en especial del ser humano. Pero no hay que confundir el ser con la génesis. Se trata, en realidad, de una antiquísima distinción que se remonta al menos a Platón. En palabras del biólogo español Andrés Moya: “Las propiedades emergentes, nos han transportado a mundos radicalmente nuevos, mundos que solemos evaluar como progresivamente mancos de naturaleza. El mundo de los humanos es un mundo que se ha fabricado con hallazgos biológicos fundamentales que, una vez aparecidos, nos ha puesto en una tesitura de vida progresivamente desnaturalizada”⁸. El ser humano y todas sus facultades tienen base

⁸ Andrés Moya, “La domesticación de la naturaleza: de la artificialización a la intervención”, *Endoxa*, 24, 2010, p 304.

biológica, se han ido gestando a lo largo de un proceso evolutivo. También tienen base física, por cierto. Es verdad que estamos constituidos por células tanto como que estamos hechos de átomos. Tan cierto es que nos precede la filogénesis como que venimos del Big Bang. Cualquier avance de las ciencias naturales que permita el esclarecimiento de estas bases y estos orígenes será de utilidad. Pero esto no es lo mismo que afirmar que el ser humano sea un montón de átomos o de células. Es decir, el imprescindible estudio naturalista de la génesis y de las bases físicas y biológicas del ser humano no equivale a la completa naturalización del mismo. El paso que nos falta no está en la biología de Darwin, sino en la filosofía de Nietzsche. Por eso decía al comienzo que las consecuencias filosóficas del darwinismo son más bien pobres. Se vuelven, eso sí, potentes y apasionantes si al darwinismo le sumamos el nihilismo. Pero no existe una conexión necesaria entre ambos.

El biólogo C. U. M. Smith⁹ ha llegado a afirmar que Nietzsche fue el primer filósofo que entendió y desarrolló las implicaciones del darwinismo. Yo diría más bien que el pensamiento nietzscheano es una de las vías posibles de prolongación del darwinismo, pero no la única. En realidad lo que propone Nietzsche es disolver el ser en la génesis, hacer una deconstrucción genealógica de la inteligencia y de la moral. Si aceptamos esta posición filosófica, entonces sí se puede decir que una vez descubierto el origen y la base física de algo, ya sabemos todo lo que hay que saber sobre esa entidad. La moral se disuelve en su genealogía. Vistos sus humildes orígenes, conocemos ya su limitada consistencia: mero mecanismo adaptativo, herramienta de la feroz lucha por la vida. Lo mismo se puede decir del conocimiento humano: “En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares –nos dice Nietzsche¹⁰-, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la ‘Historia Universal’: pero, al fin de cuentas, tan sólo un minuto”. ¿La verdad?, ¿el bien?: Garras y dientes, útiles para la supervivencia. Ahora sí disponemos de una naturalización completa del ser humano, tanto en su génesis como en su ser. Pero, obviamente, hemos ido más allá de Darwin. En Aristóteles la animalidad era afirmada, integrada y elevada a través de la razón y la polis. En Nietzsche el conocimiento y la moral son rebajados y disueltos en pura lucha

⁹ C. U. M. Smith, “ ‘Clever Beasts Who Invented Knowing’: Nietzsche’s Evolutionary Biology of Knowledge”, *Biology and Philosophy*, 2, 1987, pp. 65-91.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 17.

por la existencia, voluntad de poder. El evolucionismo contemporáneo no nos sirve aquí como árbitro. Es compatible con ambas visiones de la naturaleza humana.

Tengamos en cuenta que la naturalización completa nos lleva, a su vez, al problema de la disponibilidad técnica. Al fin y al cabo, podemos hacer de nosotros mismos, como individuos y como especie, mejores máquinas de supervivencia. Podemos, quizá, satisfacer más plenamente nuestra voluntad de poder. Podemos, en la línea nietzscheana, transitar hacia el superhombre. Este debate se ha hecho más acuciante en los últimos años, movido no sólo por la posibilidad filosófica, sino también técnica.

2.3. Más allá del cultivo y la terapia: transhumanismo

Se entiende hoy día por *human enhancement*, o mejora humana, el intento de sobrepasar los límites naturales del ser humano mediante una serie de tecnociencias que abarcan cuatro grandes ámbitos: *nano, bio, info y cogni*¹¹. Este conglomerado se conoce mediante las correspondientes siglas NBIC, o bien como CT (*Converging Technologies*), o incluso como HET (*Human Enhancement Technologies*).

Uno de los problemas básicos que se ha presentado en este tipo de proyectos consiste precisamente en definir qué es un ser humano y qué podría contar como una mejora del mismo. Ambas cuestiones están muy relacionadas, y en la medida en que modifiquemos drásticamente la naturaleza humana mediante la intervención técnica, difícilmente podremos saber ya qué es mejor y qué es peor. Ni en las prácticas de cultivo (educación, entrenamiento, ensayo...), ni en las de terapia se prescindía del concepto de naturaleza humana. De hecho, se apoyan en él. Pero una práctica tecnológica que pretende ir más allá de la naturaleza humana destruye de paso los criterios de valoración. En consecuencia, difícilmente se puede llamar mejora. Se trataría más bien de un cambio sin componente axiológico. Y, en realidad, de un cambio a peor, pues la pérdida del componente axiológico supone ya una pérdida de valor, pues, en palabras de Hans Jonas¹², la mera posibilidad de valor es ya un valor.

¹¹ Nicanor Ursúa, “¿Tendrá la ‘Convergencia de Tecnologías’ (CT) y la ‘Mejora Técnica del Ser Humano’ un impacto similar al darwinismo? implicaciones y consideraciones filosóficas”, *Endoxa*, 24, 2010, p. 313.

¹² Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995, pp. 95-96.

Los aspectos en los que se busca la supuesta mejora del ser humano abarcan desde las capacidades físicas, sensoriales e intelectuales, hasta las emociones, la longevidad y prolongación de la juventud¹³. Se piensa, más allá de las posibilidades terapéuticas, en las aplicaciones militares, laborales, deportivas, estéticas.

Hay quien piensa que estamos ante meras ensoñaciones utópicas o futuristas sin viabilidad alguna¹⁴. En efecto, pocas cosas envejecen peor que las utopías futuristas. Pero supongamos que en todo o en parte sean realizables. En este caso las objeciones vienen del terreno de la ética. En primer lugar, desde el ángulo ecológico, hemos de contar con la ingente incertidumbre que supone una intervención técnica masiva sobre humanos. El estado actual de la ciencia no permite ni de lejos predecir los posibles efectos y riesgos. Riesgo para los propios humanos, quizá incluso para muchas generaciones de humanos, y riesgos ecológicos. Hay quien sostiene que, en virtud del principio de precaución, debería al menos producirse una moratoria respecto de ciertas intervenciones bioingenieriles sobre los humanos.

Por otra parte, y desde el pensamiento social, se puede dudar de la justicia e igualdad con que se realizarían las presuntas mejoras. El ala socialdemócrata del transhumanismo aboga por el desarrollo de procedimientos igualitarios en el acceso a las presuntas mejoras¹⁵. Ahora bien, es difícil saber qué se puede entender por justicia o equidad en medio de un cambio de la naturaleza humana que afectaría a los individuos, a las relaciones familiares y a las estructuras sociales y políticas. Tan ingenuo es pensar que el ser posthumano resultará a la postre un socialdemócrata al uso, como esperar que los extraterrestres lleguen hablando nuestro idioma.

Tanto Habermas, como Fukuyama¹⁶ insisten sobre los peligros que tiene la mentalidad transhumanista para la libertad y la democracia. Según Fukuyama, dichas transformaciones, al tocar la naturaleza humana, trastocarían los mismos fundamentos de la democracia liberal. “Huxley tenía razón –afirma–, la amenaza más significativa

¹³ Marta Bertolaso, “ ‘Super-naturali’ come vampiri: L’Enhancement in medicina”, en C. Cullen (ed.), *La medicina dei nuovi vampiri*, Academia Universa Press, Milán, 2010.

¹⁴ M. Dublin, *Futurehype: The Tyranny of Prophecy*, Penguin Books, New York, 1992; D. Negro, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009.

¹⁵ World Transhumanist Association, *The transhumanist declaration*,

<http://humanityplus.org/learn/philosophy/transhumanist-declaration>, consultado el 22 de junio de 2010;

World Transhumanist Association, *The transhumanist FAQ*,

<http://humanityplus.org/learn/philosophy/faq>, consultado el 22 de junio de 2010.

¹⁶ Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002; Francis Fukuyama, *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Ediciones B, Barcelona, 2002.

planteada por la biotecnología contemporánea estriba en la posibilidad de que altere la naturaleza humana, y por consiguiente, nos conduzca a un estadio "posthumano" de la historia. Esto es importante –alega Fukuyama- porque la naturaleza humana existe, es un concepto válido y ha aportado una continuidad estable a nuestra experiencia como especie”.

Por su parte, Habermas argumenta que la creación de unos humanos por la mano de otros, hasta el punto de elegir los propios genes, comprometería definitivamente la autonomía de los seres así creados y elegidos. Se puede añadir que la total artificialización de la génesis humana cargaría sobre quien manipula una responsabilidad total para la que nadie está preparado, y sobre el producto de esta manipulación una frustrante desconexión respecto del mundo natural.

La defensa de la supuesta mejora humana procede también de varios frentes. Por un lado están los pensadores llamados transhumanistas. Entre estos se cuenta el núcleo de Oxford, uno de cuyos principales exponentes es Nick Bostrom¹⁷. Este autor, junto con David Pearce, fundaron en 1998 la *World Transhumanist Association* (WTA). En Estados Unidos, Max More fundó en 1990 el *Instituto Extropiano*, que se dedicó hasta su desaparición a la promoción de las ideas transhumanistas. A More debemos esta definición de la empresa transhumanista: “El transhumanismo es una clase de filosofías que buscan guiarnos hacia una condición posthumana. El transhumanismo comparte muchos elementos del humanismo, incluyendo un respeto por la razón y la ciencia, un compromiso con el progreso, y una valoración de la existencia humana (o transhumana) en esta vida”. Reconocemos aquí abiertamente el componente científicista, racionalista y progresista propio del humanismo ilustrado, pero combinado con un claro afán de superación de naturaleza humana: “El transhumanismo –continúa More- difiere del humanismo en reconocer y anticipar las alteraciones radicales en la naturaleza y las posibilidades de nuestras vidas resultado de varias ciencias y tecnologías”¹⁸. De hecho, el sociólogo español Igor Sádaba¹⁹ define precisamente la *transhumanización* como una alteración ontológica artificial de lo natural que hay en nosotros.

Por su parte, la WTA abunda en esa orientación al definir el transhumanismo como “el movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y la deseabilidad

¹⁷ J. Savulescu y N. Bostrom, (eds.), *Human Enhancement*, OUP, Oxford, 2009.

¹⁸ M. More, *Transhumanist FAQ*, <http://extropy.org/faq.htm>, consultado el 22 de junio de 2010.

¹⁹ Igor Sádaba, *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías*, Península, Barcelona, 2009.

de mejorar fundamentalmente la condición humana a través de la razón aplicada, especialmente desarrollando y haciendo disponibles tecnologías”²⁰. Sigue presente el componente de optimismo tecnocientífico y la voluntad de superar la naturaleza humana, entendida en términos de limitaciones. Viene al caso aquí la famosa metáfora de la paloma, que Kant introduce en la *Crítica de la Razón Pura*²¹. El ave no sospecha que el aire que dificulta y limita sus maniobras es al mismo tiempo el que las posibilita. La naturaleza humana, vista como límite y restricción, quizá sea al mismo tiempo condición de posibilidad de toda mejora, al menos como criterio de la misma.

El otro frente de defensa de la intervención biotecnológica profunda está formado por algunos filósofos continentales, como Peter Sloterdijk y Giorgio Agamben. El núcleo anglo-americano, como hemos visto, se apoya en la tradición científicista y tecnologista, con gotas de futurismo visionario. La base filosófica incluye una completa naturalización del ser humano, que no pasa de ser un producto transitorio de la evolución darwiniana; y, como tal, un producto superable mediante una prolongación tecnocientífica de la evolución. En el caso de los continentales, se parte más bien de la negación de la naturaleza humana, en la línea heideggeriana: “El hecho del que debe partir todo discurso sobre la ética –afirma Agamben– es que el hombre no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia”²². La devaluación de la naturaleza humana, de filiación existencialista, podemos exponerla también con palabras de Sloterdijk: “Fue precisamente a la Modernidad existencialista a la que se le revelaron los motivos por los cuales para los seres humanos es menos importante saber quiénes son que saber dónde están”²³.

La confluencia de la naturalización y de la negación se aprecia ya Nietzsche. En última instancia, si la naturaleza humana es plenamente natural, entonces es técnicamente disponible, y si la naturaleza humana simplemente no existe, entonces tenemos la tarea de inventarla técnicamente. La intervención profunda está indicada en ambos casos. Según Nietzsche “el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre el abismo”²⁴. Y continúa acumulando metáforas en el

²⁰ World Transhumanist Association, *The transhumanist FAQ*, <http://humanityplus.org/learn/philosophy/faq>, consultado el 22 de junio de 2010.

²¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978 [Kvr B9].

²² Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pretextos, Valencia, 2003.

²³ Peter Sloterdijk, 2003, *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2003, pp. 35-36.

²⁴ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2004, p. 4.

mismo sentido: puente y no meta, tránsito y ocaso es el ser humano. Desde estas bases filosóficas se predica el asalto técnico al ser humano.

En resumen, creo que nos hallamos ante un problema filosófico doble. Por un lado tenemos que afrontar la valoración de las propias tecnologías agrupadas bajo las siglas NBIC, que pueden resultar según los casos buenas o malas. Separadamente deberíamos criticar el complejo filosófico trans/post-humanista que aspira a tomarlas como bandera propia y como ariete contra la naturaleza humana. Entre otras cosas, porque esta posición anula cualquier criterio humanista de valoración. Si no sabemos lo que es un ser humano, difícilmente podremos decir cuándo nos hallamos ante un ser humano mejor o peor. Sabremos sencillamente cuando tenemos un soldado o un productor más eficaz.

3. El debate sobre los derechos de los animales

Recapitulemos: hoy día se registra entre los humanos una extraña pulsión, que les aboca a identificarse con el animal o con el artefacto. Hemos visto cómo se dan la mano ambas tendencias, que responden en el fondo a una misma voluntad de huida del propio ser y de las propias responsabilidades. Hay continuidad y paso de una tendencia a la otra. Y en ninguna de ellas hay ganancia para el ser humano. Podríamos preguntarnos si no habrá, al menos, alguna ventaja para los animales. Quizá la animalización del ser humano suponga el traslado de la empatía y el respeto hacia nuestros compañeros de viaje cósmico. Esta expectativa nos lleva al segundo de los debates que quisiera afrontar, el de los supuestos derechos de los animales. En mi opinión, obraremos mejor en pro de los animales en la medida en que construyamos más sólidas posiciones humanistas, no desde el abandono de las mismas. Pero en todo caso, permítaseme presentar los argumentos. Para no perdernos en la inmensidad de este debate, prefiero centrar mi discusión en la parte más concreta y avanzada del mismo, el llamado Proyecto Gran Simio (PGS).

Todo lo que sea reconocimiento del valor de los vivientes y rechazo del sufrimiento creo que es positivo. Sin embargo, pienso que para ello no es necesario suscribir las pretensiones político-jurídicas del PGS, ni mucho menos sus supuestos filosóficos. Es posible hallar otras bases filosóficas más coherentes y otras propuestas político-jurídicas menos problemáticas para lograr una consideración adecuada de los animales.

3.1. *Qué es el PGS*

El PGS es una acción de carácter político cuyo objetivo es lograr una declaración de la ONU por la que se reconozcan tres derechos fundamentales a los grandes simios: derecho a la vida, a la libertad y a no ser torturados. “Exigimos –dicen los autores del libro *PGS*- que la comunidad de los iguales se haga extensiva a todos 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”²⁵.

Los fundamentos científicos se buscan en los avances de la biología. La genética nos ha mostrado que compartimos con los grandes simios un tanto por ciento muy elevado de nuestros genes, más de un 98% con chimpancés y bonobos, más de un 97% con los gorilas y más de un 96% con los orangutanes. El valor de este dato para el pensamiento moral es más que dudoso, máxime cuando la biología post-genómica está alejándose velozmente del reduccionismo genético. La información biológica se produce también en todos los demás niveles, desde el epigenético hasta el ecológico, pasando por el nivel del organismo²⁶. En realidad se puede leer el dato en un doble sentido: podemos asombrarnos de lo cerca que estamos genéticamente de otros animales, pero también podemos asombrarnos de la enorme diferencia intelectual, moral, cultural y social que se puede generar a partir de tan corta diferencia genética. Es interesante añadir que nuestro parecido genético con el resto de los primates, incluidos los monos pequeños, es mayor del 90%, y que nos separa de los gibones, por ejemplo, apenas un 5%. ¿Tiene esto significado moral?, ¿por qué un 4% no es base suficiente para hacer discriminaciones y un 5% sí? ¿Tiene significado moral el hecho de que nuestra estructura cromosómica incompatible con la de los chimpancés, gorilas y

²⁵ Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.): *El proyecto gran simio. La igualdad más allá de la humanidad*. Trotta, Madrid, 1998, pp. 12-13 [título original: *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*, 1993].

²⁶ Alfredo Marcos, “Bioinformation as a Triadic Relation”, en G. Terzis & R. Arp (eds.), *Information and Living Systems: Philosophical and Scientific Perspectives*, M.I.T. Press, 2011; Alfredo Marcos, “Systems Biology: un sguardo filosofico”. Ponencia leída en los *Dialoghi su Systems Biology*. Università Campus Bio-Medico di Roma, Roma, 14 de mayo de 2010. [www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/A_Marcos_SB1_corr1.pdf/ consultado el 5 de julio de 2010]

orangutanes?, ¿lo tiene el hecho de que compartamos la práctica totalidad de los átomos con el resto de los vivientes, y probablemente la totalidad de las partículas subatómicas con cualquier objeto del universo, desde una silla hasta una galaxia?

Por otra parte, los estudios paleontológicos y los estudios basados en relojes moleculares han mostrado que nuestro último antepasado común es más reciente de lo que se pensaba. El último antepasado común de humanos y chimpancés vivió hace algo más de 5 millones de años, nuestro último antepasado común con gorilas vivió hace unos 10 millones de años y con orangutanes hace unos 15 millones de años. Pero téngase en cuenta que nuestro antepasado común con los gibones vivió hace en torno a 20 millones de años y que el orden de los primates comenzó a ramificarse hace no mucho más de 30 o 35 millones de años. Se podría enfatizar también del hecho de que las estrategias vitales adoptadas por nuestros antepasados directos eran, ya desde muy temprano, claramente divergentes respecto de las líneas que han dado lugar a otras especies²⁷. De nuevo nos encontramos con un dato científico de consecuencias morales más bien ambiguas.

Además, los estudios etológicos también han mostrado que los rasgos intelectuales, emocionales y sociales de los grandes simios son dignos de consideración e invitan a la reflexión moral. El PGS ha buscado argumentos sobre todo en los estudios de campo, como los realizados por Jane Goodall o Toshisada Nishida²⁸, así como en la enseñanza del lenguaje de gestos a ciertos simios en cautividad a los que ya conocemos por sus nombres propios, chimpancés como Washoe o Nim Chimpsky, gorilas como Koko y orangutanes como Chantek.

En cuanto a los fundamentos filosóficos, hay que buscarlos en la obra del filósofo australiano Peter Singer, sobre todo en su libro titulado *Liberación animal*²⁹. La filosofía moral de Peter Singer es una versión extendida (a todos los sintientes) del utilitarismo hedonista. Por decirlo de modo muy resumido: hay que buscar la mayor utilidad para el mayor número, entendiendo por útil todo lo que conduzca a la evitación del dolor y/o a la promoción del placer, y teniendo en cuenta que todos los sintientes hacen número, no sólo los humanos. El PGS podría entenderse como una modulación táctica de estas ideas filosóficas realizada con fines políticos.

²⁷ Puede servir de ilustración el estudio comparativo de *Australopitecos* y *Parantropos* en Juan Luis Arsuaga e Ignacio Martínez: *La especie elegida*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1999, cap. 6.

²⁸ Es llamativo que el libro sobre el PGS preste tan poca atención a las investigaciones que Dian Fossey realizó con gorilas de montaña, apenas un par de citas de pasada a lo largo de todo el libro.

²⁹ Peter Singer: *Liberación Animal*. Trotta, Madrid, 1999 [título original: *Animal Liberation*, 1975, 2ªed 1990].

Junto a las apoyaturas científicas y filosóficas, el PGS no renuncia a otras de carácter más retórico y emotivo. Por ejemplo, la analogía de la liberación animal con la liberación de la mujer o de los esclavos es un argumento recurrente. La elaboración de una peculiar interpretación histórica de la cultura occidental, como una cultura antropocéntrica, insensible respecto a los no humanos, resulta un apoyo más a favor del PGS. Y la misma apelación a *los derechos* es entendida por Peter Singer como un recurso retórico. Singer recuerda que según Jeremy Bentham los derechos naturales son “tonterías” y los derechos naturales imprescindibles “tonterías con zancos”. “El lenguaje de los derechos – prosigue Singer – es una útil fórmula política. Es incluso más valioso en la era de los informativos televisados de treinta segundos que en tiempos de Bentham”³⁰. Y ya en el polo claramente emocional tenemos el relato de casos concretos de maltrato a simios, así como las declaraciones cargadas de simpatía de algunas personas que han conocido muy de cerca a alguno de estos animales.

3.2. *El PGS y el dilema del anti-especista*

El *especismo* sería, según Peter Singer, una forma de discriminación análoga al racismo o al sexismo, y por tanto injusta. El anti-especista pide que no se discrimine a ningún viviente en función de la especie. Aquí se abre el dilema: o bien no ejercemos ninguna discriminación entre los vivientes, o bien discriminamos en función de algún otro criterio distinto de la especie.

La primera opción parece estar relacionada con un reconocimiento de la santidad de la vida y sugiere la belleza moral del respeto, la veneración y el heroísmo. Sólo una vida de extremo ascetismo se aproximaría, sin alcanzarlo nunca, a este ideal. ¿Pero, cómo convertir este ideal en una política y en unas normas jurídicas viables?, ¿cómo incorporarlo a nuestra vida cotidiana? El primer camino del dilema parece intransitable.

El segundo nos obligaría a buscar algún criterio de discriminación independiente de la especie. Por ejemplo, podemos establecer el valor en función de la capacidad de sufrir o gozar, presencia de mente, inteligencia, vida emocional, capacidades lingüísticas o sociales, autonomía... Mas, de obrar así, entra en riesgo la igualdad entre los humanos. Tal criterio debería ser aplicado también a los mismos, sin hacer una excepción por la especie. Las capacidades de los seres humanos no son las mismas en todos nosotros, incluso la sensibilidad ante el dolor es variable según individuos. Sin embargo, la igualdad básica

³⁰ Peter Singer: *Liberación animal*. Trotta, Madrid, 1999, p. 44.

entre los humanos es un valor reconocido. Las grandes tradiciones de pensamiento moral y político coinciden en este punto.

La segunda vía del dilema quizá esté dotada de belleza lógica, pero puede resultar terrible moralmente y, desde luego, es impresentable desde el punto de vista político, ya que equivaldría a sancionar la desigualdad de los humanos en cuanto a su dignidad y valor. Sin embargo, esta es la vía que adopta Singer en tanto que filósofo. Para él no todos los humanos son igualmente valiosos, incluso la gravedad del asesinato se mide según el ser humano asesinado. Los que buscamos el respeto hacia los animales vemos con recelo que la misma mano escriba a favor de la liberación animal y del infanticidio: "La vida de un recién nacido - afirma Singer - tiene menos valor que la de un cerdo, un perro o un chimpancé [...] No considero que el conflicto entre la posición que he adoptado y tan ampliamente aceptadas opiniones sobre la santidad de la vida infantil sea motivo para abandonar mi posición. Creo que es necesario cuestionar esas opiniones de tan amplia aceptación [...] Nada de todo eso demuestra que la matanza de un niño sea tan mala como la de un adulto (inocente) [...] Las razones para no matar personas no son válidas para los recién nacidos"³¹. Quizá el mejor comentario que se pueda hacer a estas sórdidas afirmaciones sea ponerlas al lado de algunos textos de Hans Jonas: "El arquetipo clásico de toda responsabilidad [es] la de los padres por el hijo [...], el recién nacido, cuyo mero respirar dirige un irreplicable "debes" al mundo que lo rodea: que lo acoja en su seno. Mira y sabrás"³². Singer concluye a favor del infanticidio (ni mira ni sabe), Jonas basa en la responsabilidad por el niño la fuerza de la responsabilidad moral. No cabe mayor contraste.

Dado que el dilema no tiene ninguna salida compatible con los planteamientos políticos del PGS, ¿qué vía de escape proponen sus promotores? Sencillamente la marcha atrás. El PGS recae de nuevo en el especismo antropocentrista, ya que segrega por especies y hace el corte en función del parecido con el ser humano. Así, la filosofía anti-especista de Singer acaba por dar lugar a un proyecto político obviamente especista que otorga derechos a todos los miembros de las especies contempladas y sólo a estos, a pesar de que muchos de ellos podrían tener un menor grado de sensibilidad al dolor, de inteligencia, de emotividad y de sociabilidad que otros individuos de especies distintas, como pueden ser los elefantes, los perros, los cetáceos o el resto de los primates.

³¹ Todos los textos de Singer citados en este párrafo están tomados literalmente de su obra titulada *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1998, pp. 155-160 [título original: *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979].

³² H. Jonas: *El principio de responsabilidad*. Herder, Barcelona, 1995, pp. 215-216. [título original: *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Francfort del Meno, 8ª ed. 1988]

La raíz del problema está en la caracterización del especismo. Una vez que Singer ha construido la figura inaceptable del especismo, el anti-especismo resulta obligado y el dilema sin salida llega necesariamente. Sin embargo, el calificativo de "especista" sólo afecta a quien entiende la discriminación moral en función de la especie. Quizá la transposición directa de un concepto de la biología a contextos morales y políticos no esté justificada. Ni santo Tomás ni Kant pensaron su filosofía moral para una entidad como la especie *Homo Sapiens*. Ninguna declaración de derechos se pensó para una especie en el sentido biológico de la palabra. Simplemente no existen los derechos del *Homo Sapiens*, sino los derechos del hombre y del ciudadano, o los derechos humanos. El concepto biológico de especie en contextos morales introduce más confusión que otra cosa. La noción de especie pertenece hoy a la biología, y ya dentro de esta ciencia es considerablemente compleja y polémica³³.

Por tanto, cuando queramos referirnos a los seres humanos en su conjunto es preferible utilizar una expresión con claras connotaciones morales, como "familia humana", tal como hace en su preámbulo la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* (1948). Esta expresión (que no tiene nada que ver con la categoría taxonómica de "familia") no trae consigo toda la polémica complejidad técnica de la noción de especie. La familia humana es una entidad concreta, localizada en el tiempo y en el espacio, mientras que la especie *Homo sapiens* es una idea abstracta. El llamado problema del especismo tiene sus raíces en esta confusión categorial. La coespecificidad no es una relación que conlleve necesariamente vínculos emotivos, sociales, afectivos y morales, mientras que la pertenencia a una misma familia sí. Como sugiere el primatólogo Frans de Waal³⁴, una vez que consigamos reconocer en los otros humanos -en todos- las señas de la familiaridad, una vez que consigamos extender, primero a los más próximos y después a los más alejados, los vínculos de respeto y amor que nos unen -o deberían unirnos- a nuestra familia, sólo entonces podremos hacer que nuestra compasión alcance también a otros vivientes.

No se trata, por lo tanto, de razonar en abstracto sobre criterios de pertenencia a clases o conjuntos, sino de hacer extensivos a otros vivientes los vínculos que nos unen -o deberían unirnos- al resto de los miembros de nuestra familia humana. Tenemos que

³³ Alfredo Marcos, "El concepto de especie en la biología evolucionista: polémicas actuales", en Wenceslao J. González (ed.): *Evolucionismo: Darwin y Enfoques Actuales*, Netbiblo, La Coruña, 2009; Alfredo Marcos, "Filosofía de la naturaleza humana", *Eikasía*, en prensa; Alfredo Marcos, "Política animal: El Proyecto Gran Simio y los fundamentos filosóficos de la biopolítica", *Revista Latinoamericana de Bioética*, 7/ 12, 2007, pp. 60-75.

³⁴ Frans de Waal: *Bien natural*. Herder, Barcelona, 1997, pp. 273-278 [título original: *Good Natured*, Harvard University Press, 1996]

extender la compasión a partir de ahí, hacerla crecer desde esa fuente, no a partir de un argumento abstracto que equipara humanos y otros animales, con el riesgo de que los primeros sean tratados como (no deberían ser tratados) los segundos. Este riesgo se intensifica si el argumento se pone en boca de quien, como Singer, justifica el infanticidio.

Veamos el análisis que hace el primatólogo Frans de Waal. Según él, ya se está produciendo en la sociedad un avance significativo en cuanto el trato que se da a los animales. “Dado que me siento próximo a los animales con los que trabajo – nos dice Frans de Waal -, me alegro de este desarrollo [...] Al mismo tiempo debo expresar cierto malestar ante los intentos de formular estas cuestiones en términos de *derechos* [...] Una propuesta particularmente radical es la de Paola Cavalieri y Peter Singer [...] El error lógico de esta propuesta es su descarado antropocentrismo. ¿Cómo se puede convertir la similitud con una especie determinada en la piedra de toque de la inclusión moral sin colocar esa especie por encima de las demás? [...] En mi opinión, el planteamiento de Cavalieri y Singer refleja una profunda condescendencia. ¿De veras hemos llegado al punto en que el respeto por los simios se defiende de un modo más eficaz si los retratamos como disminuidos psíquicos con un traje peludo? Y ya que estamos, ¿por qué no clasificamos a un babuino como un simio con una deficiencia mental? Sería el cuento de nunca acabar: si otorgamos a los simios una posición de igualdad en un terreno tan cuestionable, nos será imposible excluir a las cucarachas. Por mi parte, creo que debemos tomar como punto de partida la belleza y la dignidad inherentes a los animales. Por muy bien intencionada que sea la preocupación por los derechos de los animales, a menudo ésta se presenta de una manera que puede llegar a enfurecer a cualquiera que, además de preocuparse por los animales, también se preocupa por la gente”³⁵.

Cabe señalar también que a toda acción corresponde una reacción. Al pedir una *declaración de derechos* para los grandes simios, el mismo instrumento político-jurídico, “declaración de derechos”, se debilita, y esto afectaría, sin duda, a la autoridad moral que atribuimos a la *Declaración de los derechos humanos*.

En resumen, ni la vía política ni el instrumento jurídico elegido por los proponentes del PGS parecen los más adecuados para lograr un mejor trato hacia los animales y en especial hacia los grandes simios. Se puede lograr lo mismo sin producir un impacto tan grave sobre nuestras estructuras políticas y jurídicas. Sería más fácil,

³⁵ Frans de Waal: *Bien Natural*. Herder, Barcelona, 1997, pp. 275-77.

menos traumático y más eficaz, prohibir sencillamente la caza, el sacrificio o la tenencia de ciertos animales, o decretar medidas de protección para sus hábitats cuando se considere oportuno.

4. Conclusión: nuevas bases filosóficas

La cuestión es si se puede apoyar el respeto a los animales, evitar el que sean considerados torpemente como máquinas u objetos, evitar la perspectiva conductista que les niega mente y emociones, sin caer en las consecuencias, no antiespecistas, sino antihumanistas y antihumanitarias de Singer. Yo creo que sí. Se debe y se puede buscar otro fundamento para abogar contra la crueldad, un fundamento que no nos comprometa necesariamente con el utilitarismo y el hedonismo, y, sobre todo, que no nos conduzca al desconocimiento de la naturaleza humana y con ello al desprecio hacia los humanos más débiles. Por añadidura, las bases filosóficas que ahora propondré, no niegan el valor intrínseco a los seres naturales carentes de sensibilidad, cosa que sí hace el utilitarismo de Singer. Las bases filosóficas que propongo proceden de Aristóteles y de algunos neoaristotélicos contemporáneos, especialmente Hans Jonas y Alasdair MacIntyre.

En primer lugar, cabe recordar que Aristóteles dedicó su tiempo tanto a la filosofía como a la biología. Es universalmente considerado como uno de los fundadores de las ciencias biológicas, y muy especialmente de la zoología, tanto como de la ética filosófica. Además, la aproximación del griego al estudio de los vivientes nunca fue un ejercicio sólo de la fría y abstracta razón, sino que a lo largo de toda su vida observó con dedicación compasiva el comportamiento de los animales. Aportaré una sola cita a título de ilustración, pero podría traer infinidad de ellas en el mismo sentido: "Se citan una multitud de hechos que demuestran la dulzura y familiaridad de los delfines, y en particular de sus manifestaciones de amor y pasión por sus hijos [...] Se vio un día a un grupo de delfines, grandes y pequeños, seguidos a poca distancia de otros dos que nadando sostenían, cuando se hundía, a un delfín pequeño muerto, ellos lo levantaban con su dorso, como llenos de compasión, para impedir que fuera presa de algún animal voraz"³⁶. Este es Aristóteles, no un filósofo racionalista moderno de los que consideran, desde la distancia de la abstracción, que los animales son simples máquinas, sino un zoólogo que aprecia delicadamente las peculiaridades de los animales, a los que atribuye alma, emociones e incluso un cierto tipo de *phronesis*. Parece, pues, que las obras del griego son una fuente prometedora de inspiración para abordar las cuestiones que aquí nos preocupan.

³⁶ Aristóteles: *Historia Animalium* 631a 8 y ss.

En segundo lugar nos interesa Aristóteles como filósofo integrador, no jerarquizador, como filósofo del justo término medio. Me explico: la ética aristotélica y su antropología buscan una integración de razón y tradición, es decir, del pensamiento crítico racional y de los usos, costumbres y valores de una determinada sociedad. Aristóteles considera siempre con respeto la perspectiva del sentido común, es capaz de tomarla como punto de partida de la reflexión, como elemento de contraste para sus conclusiones, pero también es capaz de distanciarse críticamente de la misma para perfeccionarla. Juega, por decirlo con terminología contemporánea, a la integración de tradición y crítica mediante una suerte de *equilibrio reflexivo*. La ética de Aristóteles se escribe desde la moderación del justo término medio. Y en lo político genera un espíritu reformista, nunca revolucionario. Cualquier aristotélico consideraría como una señal de alarma lo que a Singer le trae sin cuidado, a saber, el choque con las “tan ampliamente aceptadas opiniones sobre la santidad de la vida infantil”. Cualquier aristotélico pararía mientes antes de hacer propuestas que chocan frontalmente con las bases del ordenamiento jurídico de la sociedad occidental. Cualquier aristotélico preferiría mejorar el trato a los animales mediante reformas antes que mediante cambios revolucionarios.

De Hans Jonas podemos obtener un valiosísimo instrumento filosófico que evita la proliferación descontrolada de nuevos sujetos de derechos, y ello sin desproteger un ápice a los seres vivos, humanos y no humanos, animales y no animales. En su libro *El principio de responsabilidad* desarrolla una teoría del valor intrínseco de todos los seres vivos. Propone ir a la raíz metafísica de la cuestión, es decir, a la pregunta por la primacía del ser sobre el no-ser. Se pregunta por qué el ser tiene valor, por qué es mejor que el no-ser. La respuesta es que sólo en lo que *es* puede haber valor, de modo que esta mera posibilidad es ya un valor que hace preferible el ser a la nada: “Hay que observar que la mera *posibilidad de atribuir* valor a lo que es, independientemente de lo mucho o lo poco que se encuentre actualmente presente, determina la superioridad del ser sobre la nada”³⁷. Pero este valor del ser no se da por igual en todas las sustancias naturales. Variará su valor por la variación de su posibilidad de sustentar valores. Las ideas de Jonas justifican intelectualmente el valor de los vivientes y la gradualidad del mismo sin acudir para nada al concepto de especie. Del reconocimiento del valor intrínseco de los vivientes se siguen inmediatamente deberes. Por supuesto, estos deberes atañen sólo a los seres humanos. Sobre la base de estos deberes, en un tercer paso, podemos reconocer para los seres humanos los derechos adecuados para cumplir con dichos deberes. En resumen, tenemos el siguiente trayecto: reconocimiento del

³⁷ Hans Jonas: *El principio de responsabilidad*. Herder. Barcelona, 1995, pp. 95-6 (cursiva en el original).

valor intrínseco y gradual de todos los seres, reconocimiento de los deberes que de ahí se derivan para el ser humano, reconocimiento de los derechos que faciliten el cumplimiento de los deberes. En este planteamiento el sujeto de los derechos es siempre el ser humano.

Como complemento a lo dicho, resultan muy valiosas algunas ideas expuestas por Alasdair MacIntyre en su libro *Animales racionales y dependientes*. Como en el caso de Aristóteles y en el de Jonas, también respecto de MacIntyre cabe recordar que no estamos ante un “peligroso antropocentrismo”. Atribuye incluso razón práctica a los delfines y dedica un capítulo entero a ponderar su inteligencia³⁸. Pero mi objetivo central al citar aquí a MacIntyre es buscar bases filosóficas sólidas para el respecto a los derechos humanos en toda su extensión, es decir el respeto de los derechos de *todos* los seres humanos, y muy especialmente los de las personas discapacitadas y dependientes. El libro de MacIntyre constituye en este sentido una novedad importante, ya que es una obra de filosofía moral escrita no desde la condescendencia hacia las personas dependientes, sino desde el reconocimiento de que todos hemos sido, algunos lo son o lo somos, y todos seremos, un día u otro, personas dependientes. MacIntyre piensa al ser humano como un animal - con todas las consecuencias del término - racional y autónomo, pero también por naturaleza dependiente. El “nosotros” que se suele utilizar en filosofía moral no será ya el “nosotros” exclusivo de las personas racionales, autónomas y en posesión de todas sus fuerzas y facultades. Ese “nosotros” del sujeto moral incluirá también a las personas no perfectamente autónomas, dependientes, porque personas dependientes en algún momento de la vida somos todos. Incluir en el círculo de los iguales a los discapacitados es trazar correctamente el círculo de los iguales, pues los discapacitados en cierto sentido somos todos y esto no depende de ninguna consideración especista. Dicho de otro modo, no podemos pensar sólo la discapacidad desde la perspectiva individualista, sino también desde la perspectiva de la comunidad en que estamos integrados (y a la que, dicho sea de paso, obviamente no pertenecen sino seres humanos). Ahora vemos con claridad que el especismo y el anti-especismo, así como todas las consecuencias desagradables de ambos, sobrevienen únicamente por la confusión de categorías biológicas, como la especie, con categorías morales, como la comunidad o la familia, desde la nuclear hasta la entera familia humana. Trabajando con categorías morales, MacIntyre establece adecuadamente las bases de la igualdad entre todos los humanos. Permítanse en este punto algunas citas: “Antes de que nazca un niño, los padres suelen querer que se ajuste más o menos a un ideal cuyos detalles

³⁸ Alasdair MacIntyre: *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, cap. 3 [título original: *Dependent Rational Animals*, Carus Publishing Company, 1999].

concretos varían de una cultura a otra [...] Sin embargo, para proporcionar la seguridad y el reconocimiento que el hijo requiere, todo buen padre común ha de entregarse al cuidado de su hijo igualmente si este resulta ser feo, enfermizo o retrasado. Esto atañe tanto a los padres que tienen hijos con un desarrollo normal y que son saludables, inteligentes y guapos, como a quienes tienen hijos con alguna desfiguración o lesión cerebral. Un buen cuidado paterno se define en parte por referencia a la posibilidad de que los hijos sufran la aflicción de una grave discapacidad. Por supuesto, los padres que tienen hijos seriamente discapacitados tienen que ejercer las virtudes correspondientes de manera heroica [...] son el modelo de la buena maternidad o paternidad, ofrecen el ejemplo digno de seguir y la clave para la tarea de todos los padres”³⁹. Reflexionemos: la tutela de los humanos discapacitados la ejercen normalmente sus padres o familiares, de un modo natural se insertan en la comunidad a través de personas que velan por sus intereses. De hecho, nacen ya insertos en comunidades humanas. El tratar a los grandes simio como discapacitados humanos no deja de ser un contrasentido, nos obliga a introducirlos en una comunidad política que no es la suya, a hacerlos ingresar de modo forzado y contrario a su naturaleza en las instituciones humanas, y nos enfrenta al absurdo problema de asignarles arbitrariamente un tutor.

“Hay individuos – escribe MacIntyre – cuya discapacidad extrema es de tal naturaleza que sólo pueden ser miembros pasivos de una comunidad [...] Ya he planteado anteriormente que sería importante que los demás pensáramos, respecto a la condición de estos individuos: ‘Yo podría haber sido él’. Pero este pensamiento debe traducirse en una clase de consideración especial; el cuidado que se requiere de los demás y el cuidado que los demás requieren de uno exigen una entrega y una consideración que no esté condicionada por las contingencias de una lesión, una enfermedad o cualquier otra aflicción”⁴⁰. Podemos reconocer con facilidad en el discapacitado a “otro yo” – por usar la expresión que Aristóteles reservaba para definir la amistad -, ya que cualquiera puede ser víctima de una enfermedad o accidente que le suman en la discapacidad, de ahí deriva la obligatoriedad de consideración por igual hacia todos los seres humanos con independencia de sus capacidades o discapacidades. “Pero a esa consideración – prosigue MacIntyre – debería añadirse el reconocimiento de que cada miembro de la comunidad puede enseñar algo a los demás, tanto sobre el bien común como sobre el bien de cada uno y que [también los discapacitados] pueden enseñar sobre ello algo que no podría aprenderse de ninguna otra manera [...] incluso cuando uno está discapacitado

³⁹ Alasdair MacIntyre: *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 109-10.

⁴⁰ Alasdair MacIntyre: *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 150.1.

de tal modo que no puede emprender proyectos valiosos, también merece un cuidado atento”⁴¹.

Estas consideraciones de MacIntyre nos permiten salvaguardar la igualdad entre los miembros de la familia humana, sin necesidad de escalar el valor de cada individuo en función de su inteligencia o sensibilidad. Son los nexos de familiaridad, la pertenencia de modo natural a una cierta comunidad - ya que el hombre es por naturaleza un animal político - , la que confiere a todos y cada uno de nosotros los mismos derechos y nos instala en el círculo de los iguales. Esta constatación no debe llevar aparejado el desprecio hacia el resto de los seres. Al contrario, desde el fortalecimiento de una comunidad humana en la que se reconozcan y respeten los derechos de todos, será más fácil arbitrar medidas de protección para evitar la destrucción y el sufrimiento, no sólo de los grandes simios, sino también del resto de los seres naturales.

⁴¹ Alasdair MacIntyre: *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 159-60.