

Política animal

El "Proyecto Gran Simio" y los fundamentos filosóficos de la biopolítica*

► **O60**
 Bioética

► **Alfredo Marcos Martínez****

► RESUMEN

El presente artículo aborda un problema bioético de estricta actualidad y que presenta evidentes aspectos políticos y jurídicos. El problema al que me refiero se ha planteado recientemente en España a raíz de una iniciativa parlamentaria, promovida por el Partido Socialista, que insta al Gobierno a respaldar en foros internacionales las pretensiones del llamado "Proyecto Gran Simio (The Great Ape Project)".

La iniciativa, concretada en la figura jurídica de una proposición no de ley, está actualmente en trámite parlamentario y ha generado un apreciable debate social e intelectual en los medios, no tan intenso quizá como el desencadenado por otras iniciativas polémicas del actual Gobierno, pero sí tan interesante o más desde el punto de vista intelectual. Adelanto que mi posición filosófica ante el Proyecto Gran Simio (en adelante PGS) es básicamente crítica, también lo es respecto de la iniciativa del partido que actualmente ocupa el Gobierno en mi país.

► Palabras clave

Proyecto Gran Simio, Peter Singer, política animal, Derechos Humanos.

► **Fecha Recepción: Agosto 15 de 2006**

► **Fecha Aceptación: Octubre 15 de 2006**

* Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Ética de la Investigación Científica, Bioética y política. Bogotá, agosto 16, 17 y 18 de 2006.
 ** Licenciado en Filosofía por la Universidad de Barcelona con premio extraordinario. Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona, con la tesis titulada: El papel de la información en Biología. Sobre el sentido del concepto de información y de las teorías de la información en sus aplicaciones a la Biología. Becario FPI (MEC) en la Universidad de Barcelona. Estancias en la Universidad de Cambridge y en el "Istituto di Bioetica" de la Università Cattolica de Milano (Roma). Secretario Académico del Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid. Miembro del Comité Ético de Investigación Clínica del "Hospital Clínico" de Valladolid, desde marzo de 2001, hasta el 31 de diciembre de 2002. Miembro del Comité de Ética Asistencial del "Hospital Universitario Río Hortega" de Valladolid, desde mayo de 2004. Actualmente Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid.
 E-mail: amarcos@fyl.uva.es



▶ ABSTRACT

This article has an approach to a bioethics problem of actuality and presents juridical and political aspects. This problem has been stated in Spain, as a parliament's initiative, promoted by the Socialist Party, that demands support from Government to the pretensions of the "Great Ape Project" at international forums.

The initiative concentered in the juridical figure of a proposal not of law, this is in procedure in the parliament and it has generated a great social and intellectual debate in the mass media, maybe not so intense as the ones developed by others polemical initiatives of the Government, but so interesting or more from the intellectual point of view. From my philosophical point of view, I want to establish that The Great Ape Project is basically critical, as well as the initiative of the Party that runs the Government of my country nowadays.

▶ Key words

Great Ape Project, Peter Singer, animal's politics, Human Rights.

1. INTRODUCCIÓN

Quiero antes que nada expresar mi agradecimiento a los organizadores de este congreso - y muy especialmente al profesor Fabio Garzón - por haberme invitado al mismo. Como saben, esta edición del congreso de Bioética se centra sobre todo en aspectos políticos y jurídicos. Me ha parecido oportuno, en consecuencia, abordar un problema bioético de estricta actualidad y que presenta evidentes aspectos políticos y jurídicos. El problema al que me refiero se ha planteado recientemente en España a raíz de una iniciativa parlamentaria, promovida por el Partido Socialista, que insta al Gobierno a respaldar en foros internacionales las pretensiones del llamado "Proyecto Gran Simio (The Great Ape Project)". La iniciativa, concretada en la figura jurídica de una proposición no de ley, está actualmente en trámite parlamentario y ha generado un apreciable debate social e intelectual en los medios, no tan intenso quizá como el desencadenado por otras iniciativas polémicas del actual Gobierno, pero si tan interesante o más desde el punto de vista intelectual. Adelanto que mi posición filosófica ante el Proyecto Gran Simio (en adelante PGS) es básicamente crítica, también lo es respecto de la iniciativa del partido que actualmente ocupa el Gobierno en mi país. Para exponer y justificar dicha posición seguiré este itinerario:

Comenzaré por presentar brevemente el proyecto en cuestión, sus contenidos políticos, sus aspectos jurídicos y sus bases filosóficas (apartado 2). A continuación mostraré lo que creo que es el núcleo lógico de los problemas que el proyecto suscita, a saber, el llamado dilema del anti-especista. Veremos cómo el proyecto, que se reclama anti-especista, se enfrenta, en mi opinión sin éxito, al mencionado dilema (apartado 3). Observaremos después las negativas consecuencias que de ahí se derivan en el plano político y jurídico (apartado 4). A pesar de lo dicho, en mi opinión, el proyecto tiene un aspecto valioso que conviene rescatar. Todo lo que sea reconocimiento del valor de los vivientes y rechazo del sufrimiento creo que es positivo. Sin embargo, para poner de manifiesto el valor de los seres vivos y para reducir el sufrimiento que les inflingimos 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. En el último tramo de intervención aportaré sugerencias en este sentido apoyándome en las ideas de los filósofos Hans Jonas y Alasdair

MacIntyre, ambos en una línea de inspiración aristotélica, y del primatólogo holandés Frans de Waal (apartado 5). Finalmente aportaré un resumen de conclusiones (apartado 6).

2. ¿QUÉ ES EL PROYECTO GRAN SIMIO?

El PGS es una acción de carácter político cuyo objetivo explícito consiste en conseguir una declaración de la ONU por la que se reconozcan tres derechos fundamentales a los grandes simios. Estos tres derechos serían el derecho a la vida, a la libertad y a no ser torturados. Los grandes simios a los que se refieren los promotores del proyecto son los gorilas, los chimpancés, los bonobos y los orangutanes. La herramienta intelectual para el logro del mencionado objetivo es un libro encabezado por una "Declaración sobre los grandes simios" que contiene el núcleo del PGS. Dicha declaración se abre con la siguiente reivindicación: "Exigimos que la comunidad de los iguales se haga extensiva a todos los grandes simios: los seres humanos, los chimpancés, los gorilas y los orangutanes [...] 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"¹. Además de esta declaración inicial, el libro incluye una serie de artículos, firmados por algunas de las personas que respaldan el proyecto, en los que se exponen los fundamentos científicos, filosóficos y emocionales en los que se apoya el proyecto.

Los fundamentos científicos se buscan entre los avances de nuestros conocimientos en varias disciplinas biológicas (genética, biología molecular, paleontología, estudios evolucionistas, taxonomía, etología...). La genética nos ha mostrado que los humanos 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 en mi opinión. En realidad se puede leer en un doble sentido: podemos asombrarnos de lo cerca que estamos genéticamente de otros animales, pero también podemos asombrarnos de la enorme diferencia intelectual, emocional, cultural y social que se puede generar a partir de una 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 sea distinta e incompatible con la de los chimpancés, gorilas y 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 menos de 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. Estas relaciones de parentesco han conducido a algunos taxonomistas a proponer reformas en la clasificación de los primates que pongan más de relieve nuestra proximidad con los grandes simios. Sin embargo, en este punto no existe consenso entre las diversas escuelas de taxonomía. Además, se podría enfatizar también del hecho de que aunque la divergencia evolutiva ha sido reciente, 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 especies². Si miramos hacia el pasado encontramos un punto de divergencia relativamente próximo, pero si miramos desde ahí hacia el futuro vemos que ese punto inaugura líneas evolutivas que siempre tienden a separarse, con estrategias evolutivas dispares. 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 Nishida³, así como en las experiencias de 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. Hay que decir que falta consenso en la comunidad científica respecto del valor de los resultados obtenidos en esta línea de estudios, pero en muchos casos las personas que han trabajado directamente con estos animales han quedado convencidas de que habían logrado un grado de comunicación apreciable con seres inteligentes y sensibles.

Estos avances científicos han sido incluso empleados por partidarios del PGS para sugerir una nueva antropología basada únicamente en la ciencia. Dicha posición, claramente científicista, aparece junto a tesis que podríamos calificar de anti-científicas cuando se emprende una crítica frontal a la experimentación biomédica, o cuando se acude a una visión mística de la naturaleza. Cientificismo y anti-ciencia coexisten en una difícil tensión dentro de las bases ideológicas del PGS.

En cuanto a los fundamentos filosóficos, hay que buscarlos sin duda en la obra del filósofo australiano Peter Singer, sobre todo en su libro titulado *Liberación animal*⁴. La filosofía moral de Peter Singer puede ser entendida como 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 de estas ideas filosóficas realizada con fines políticos. Es decir, como resultaría políticamente inaceptable extender la consideración moral, de entrada, a todos los seres capaces de sufrimiento, empecemos por aquellos más próximos y respecto a los cuales nuestra empatía fluye de modo más natural, a saber, los grandes simios. De hecho para muchos de los proponentes del PGS nos encontramos tan sólo ante el intento de dar un primer paso. Ni siquiera se interesan por disimular la naturaleza principalmente táctica del PGS. Téngase en cuenta que *Liberación Animal* tenía ya una evidente intención política desde el mismo título, pero pasados más de 30 años se puede decir que, aunque la llamada de atención sobre el sufrimiento animal sí ha sido escuchada por la sociedad, sus planteamientos más radicales (como la abolición de la experimentación animales, la imposición del vegetarianismo o el reconocimiento de derechos a todos los animales) no han tenido éxito. Ante esta situación, Singer y sus seguidores se preguntan: "¿Existe alguna zona sombreada en la que empiezan a desvanecerse las certezas del chovinismo humano y donde una incómoda

ambivalencia hace políticamente viable el recurso a una manumisión animal colectiva?". Existe, según ellos, y esa es la zona de los grandes simios. El triunfo del PGS tendría, según sus proponentes, un valor inmediato para los gorilas, chimpancés y orangutanes, "pero quizá sea todavía más importante - concluyen Cavalieri y Singer - su valor simbólico como representación concreta de la primera brecha que se abriría en la separación de las especies".

Junto a las apoyaturas científicas y filosóficas, que ape- lan al polo racional, el PGS no renuncia a otras de carácter más retórico y emotivo. Por ejemplo, la analogía de la liberación animal, como empresa política, con la liberación de la mujer o de los esclavos es un argumento recurrente. Veremos más abajo que esta apelación, que en principio podríamos entender únicamente en clave retórica, acaba desempeñando un papel esencial en la lógica del PGS. La elaboración de una peculiar interpretación histórica de la cultura occidental, como una cultura antropocéntrica, insensible respecto a los seres no humanos, resulta también un apoyo más a favor del PGS. Y la misma apelación a los derechos es entendida por el propio Peter Singer como un recurso retórico. Como corresponde a la raíz utilitarista de su ética, no cree seriamente en la existencia de derechos naturales que pudieran ser sencilla- mente reconocidos (en realidad, en lugar de reconocimiento tendríamos que hablar de otorgamiento o atribución). Singer recuerda que según Jeremy Bentham los derechos natura- les son "tonterías" y los derechos naturales imprescindibles "tonterías con zancos". "El lenguaje de los derechos - prosi- gue 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" ⁵.

Y ya en el polo claramente emocional tenemos el relato de casos concretos de maltrato a simios, así como las de- claraciones cargadas de simpatía de algunas personas que han conocido muy de cerca a alguno de estos animales.

3. EL PROYECTO GRAN SIMIO FRENTE AL 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 a la que pertenece. Sería injusto utilizar a un viviente para satisfacer los intereses de otro sencillamente porque el primero no es de nuestra especie y el segundo sí. Aquí se abre ante nosotros 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 re- conocimiento de la santidad de la vida, de toda forma de 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 ideal⁶. ¿Pero, cómo convertir este ideal en una política y en unas normas jurídicas viables?, ¿cómo incorporarlo a la vida cotidiana de nuestra sociedad? Obviamente el primer camino del dilema resulta intransitable. El segundo nos obligaría a buscar algún criterio de discriminación independiente de la especie. Por ejemplo, podemos establecer el valor en función de las capacidades de cada ser vivo, capacidad de sufrir o gozar, presencia de mente, de inteligencia, de vida emocional, capacidades lingüísticas o sociales, autonomía... Mas, de obrar así, podría estar en riesgo la igualdad básica entre los seres humanos, pues tal criterio debería ser apli- cado también a los mismos, sin hacer una excepción por su pertenencia a la especie humana. Las capacidades de los seres humanos no son las mismas en todos nosotros, incluso la sensibilidad ante el dolor o el placer es variable según individuos, y también lo es la habilidad lingüística y la inteligencia, la vida emocional y la autonomía, y lo son el número y la intensidad de los vínculos sociales de cada cual. Sin embargo, la igualdad básica entre los humanos es un valor reconocido y deseado por muchos. Las grandes tradiciones de pensamiento moral y político coinciden en este punto.

Esta segunda vía del dilema quizá esté dotada de belle- za 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 grave- dad del asesinato se mide según el ser humano asesinado. Comienza proclamándose igualitarista: "El principio ético que fundamenta la igualdad entre los humanos exige que también extendamos la igualdad a los animales" ⁷. Pero acaba incluso por justificar el infanticidio.

Los que buscamos el respeto hacia los animales y la evitación del sufrimiento 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". Tras esta aproximación entre los animales no humanos (adultos, se supone) y los bebés humanos, se puede esperar que

Singer emprenda una defensa de todos ellos, pero no es eso lo que sigue, sino un intento de justificación del infanticidio: "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". Singer se permite incluso señalar cuáles serían las circunstancias en las que "la matanza de un niño" sería permisible. Indudablemente, "se deberían imponer condiciones muy estrictas al infanticidio [...] que quienes están más próximos al niño no quieran que viva [...] Matar a un infante cuyos padres no quieran que muera es, por supuesto, un asunto totalmente diferente"⁸. Singer tiene razón cuando niega que los propietarios de animales puedan decidir sobre la vida y la muerte de los mismos, como si éstos fueran meros objetos inanimados. Pues bien, nos llama la atención que Singer atribuya la potestad de decidir la muerte de un niño a "quienes están más próximos" a él, como si el niño fuese un objeto inanimado de su propiedad.

Quizá el mejor comentario que se pueda hacer a las sórdidas afirmaciones de Singer 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"⁹.

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. Si las premisas de Singer en efecto llevan a las conclusiones que él extrae, tan absolutamente contrarias a la sensatez, es prueba suficiente de que son falsas. Lo mejor que le puede pasar a las premisas utilitaristas de Singer es que el propio Singer haya errado a la hora de extraer consecuencias; mas habilidad lógica no le falta. De hecho, una vez que se declara anti-especista, acepta el reto que plantea el dilema y, tras algunas declaraciones más o menos retóricas sobre la igualdad, se decide claramente por el polo de la discriminación y la desigualdad, cada vida humana tiene su valor, más la de un adulto que la de un niño, incluso más la de un chimpancé (suponemos que adulto) que la de un bebé humano recién nacido. Sobre esta base está claro que es imposible edificar la "comunidad de los iguales" y mucho menos extenderla a los grandes simios, como quiere el PGS. ¿Cuánto valdría la vida de un humano discapacitado psíquicamente?, ¿más o menos que la de un gorila sano?, ¿cuánto la de un chimpancé recién nacido o discapacitado?, ¿más o menos que la de un gibón adulto sano?

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. El retorno al especismo es injustificable desde el punto de vista filosófico. Por eso la justificación no puede ser más que de táctica política. Uno tiene que esperar hasta las últimas páginas del libro para ver crudamente planteada esta cuestión: "¿Cómo podemos defender la inclusión o exclusión de especies enteras, cuando todo el enfoque de la ética que pide la liberación de los animales ha consistido en negar la validez de las fronteras entre las especies? [...] ¿No corremos el peligro de volver a caer en una nueva forma de especismo?"¹⁰. Lejos de negar que este peligro se haya cumplido, los proponentes del PGS lo que hacen es intentar justificar tácticamente esta nueva forma de especismo. La idea es que la liberación de los esclavos de uno en uno nunca trajo un cambio social profundo, que

sólo llegó con la manumisión colectiva, ergo, no sería astuto buscar protección individualmente para ciertos simios maltratados. Lo hábil políticamente es ahora abogar por un reconocimiento de derechos para cuatro especies. Incluso como recurso táctico la justificación es tan endeble que no merece la pena ni siquiera comentarla, ni los esclavos forman una especie, ni las especies son colectivos, ni las estrategias políticas de hoy tienen por qué ser un calco de las del pasado. Pero ahora entendemos la desproporcionada importancia que se le da a la analogía de la liberación animal con la liberación de los esclavos, se necesita para el momento crítico en que hay que arrojar por la borda nada menos que la idea filosófica central del proyecto de liberación animal, el anti-especismo.

En mi opinión la raíz del problema está más atrás, en la caracterización que Singer hace del especismo, tanto en el plano conceptual como en el histórico. Una vez que ha construido la figura inaceptable del especismo como forma de discriminación injusta por pertenencia a un grupo, el anti-especismo parece obligado y el dilema sin posible salida llega necesariamente. Sin embargo, el calificativo de "especista" sólo afecta a quien entiende la discriminación moral en función de la especie, entendida esta en un sentido estrictamente biológico. Quizá la transposición directa de un concepto de la biología a contextos morales y políticos no esté del todo justificada. Ni Santo Tomás ni Kant pensaron su filosofía moral para una entidad como la especie *Homo Sapiens*, y es una desfiguración injusta de sus posiciones el atribuirles anacrónicamente algo así. Ninguna declaración

de derechos, desde la Revolución Francesa en adelante, se pensó para una especie en el sentido biológico de la palabra, ninguna utiliza siquiera esta terminología. Simplemente no existen los derechos del *Homo Sapiens*, sino los derechos del hombre y del ciudadano, o los derechos humanos. Categorías morales como la familia humana, la humanidad o el género humano, presentes en la tradición filosófica que Singer critica, nunca fueron pensadas como taxones biológicos, sino como nombres adecuados para la concreta comunidad de los seres 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 polémica.

La biología actual requiere un concepto de especie plural, pues tiene que ser útil en diversas disciplinas, cada una con sus intereses y puntos de vista. La noción de especie que puede ser útil en paleontología no lo es tanto en zoología o en botánica, ni éstas tienen por qué coincidir con la que interesa al biólogo que trata con organismos asexuales. Y cada una de ellas dará lugar a una ordenación peculiar del mundo vivo. A la especie se le piden muchas funciones diferentes. Será un grupo de organismos semejantes, pero también interfértiles, con origen próximo común, con una trayectoria filogenética propia y un nicho ecológico diferenciado, es la unidad de evolución y también para algunos la de biodiversidad. No es raro que, según nos fijemos en una u otra de las funciones de la noción de especie, nos salgan cortes de la realidad no coincidentes. Y, en cualquier caso, la tensión entre el aspecto morfológico y el genealógico siempre está presente. Existe además una viva polémica sobre el estatuto ontológico de las especies, que son para unos clases, para otros individuos y para otros relaciones. Mientras que una población siempre es una entidad concreta, situada espaciotemporalmente, las especies, en cambio, suelen ser consideradas como clases a las que pueden pertenecer diversas poblaciones¹¹. Es obvio que en contextos éticos cuentan principalmente los organismos individuales y las poblaciones, que son entidades concretas. 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* puede ser vista perfectamente como 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 Waal¹², 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, y que nacen del más elemental amor propio, sólo entonces estaremos en condiciones de proceder a una nueva extensión, 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 discriminación entre 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 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.

4. CONSECUENCIAS POLÍTICO-JURÍDICAS

Quisiera poner ahora el énfasis sobre las consecuencias políticas y jurídicas que tendría la aceptación de las demandas del PGS. En primer lugar, habríamos abierto un proceso sin límite previsible, pues la lógica del PGS debería aplicarse el resto de las especies animales. Veamos el análisis que hace 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, y en especial a los primates. "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"¹³.

La verdad es que poco más se puede añadir. Un gorila sano no es un ser discapacitado en ningún sentido de la palabra, y un humano con discapacidad psíquica no es en ningún sentido un gorila. La mera equiparación puede resultar injusta y ofensiva a dos bandas, y algo parecido puede decirse de la insistencia en la equiparación de la liberación animal con la de los esclavos o las mujeres. Pero puestos a razonar así, no hay motivos, salvo el más craso especismo, para discriminar a un babuino, a un gibón o a un mandril, a un elefante, a un perro o a un delfín, respecto de los gorilas y chimpancés, dado que en algún ítem emocional o intelectual concreto hay individuos de cualesquiera de estas especies que pueden puntuar igual. Y así sucesivamente. Recuérdese que el PGS no pide sólo, lo cual sería razonable, protección y buen trato, sino reconocimiento de derechos y plena igualdad. Su propia lógica, de haber sido seguida con coherencia, haría que no pudiésemos negar derechos e igualdad plena a ningún animal, lo cual puede muy bien ser entendido como una reducción al absurdo del propio PGS.

Por otro lado, si los mismos proponentes del PGS tomasen en serio sus propuestas, entonces tendrían que pedir la plena incorporación de los grandes simios como beneficiarios al menos del sistema sanitario, judicial y policial, aunque quedasen fuera del sistema escolar. Los proponentes del PGS advierten que no hay por qué reconocer derechos en terrenos en los que no hay intereses. Por ejemplo, podemos conjeturar que no tiene ningún interés un chimpancé en incorporarse al sistema educativo y poco podría sacar en limpio del mismo en orden a obtener una vida más lograda. De acuerdo, pero sí que puede tener



interés en estar sano, y en obtener protección policial y judicial contra las agresiones procedentes tanto de humanos como de no humanos. Dicho de otro modo, si creemos de veras que los grandes simios tienen derecho a la vida, a la libertad y a no sufrir torturas, entonces no es relevante en absoluto que la muerte, la esclavitud o el sufrimiento se lo produzca un humano o cualquier otro ser, desde un predador o un congénere a un virus. Nuestro compromiso con su protección debería ser el mismo, como sucede con los humanos. Si observamos que un ser humano es agredido por otro, reaccionamos lo mismo que si es agredido por un perro, tratamos de protegerle, o deberíamos hacerlo, y pedimos al Estado que lo haga a través de la policía y los jueces. ¿Deberíamos hacer lo mismo con los chimpancés atacados por sus predadores? Si un humano sufre una enfermedad, aunque sea leve, consideramos que tiene derecho a beneficiarse del sistema sanitario, ¿debemos incluir también a los grandes simios como beneficiarios de nuestros hospitales? Si forman parte del círculo de los iguales no habría razón para negarles asistencia sanitaria completa en igualdad de condiciones con los humanos, ya que obviamente en este terreno los simios sí tienen claros intereses. Si ni siquiera los proponentes del PGS han formulado estas peticiones, es porque en el fondo ni ellos mismos están convencidos de la proclamada igualdad.

Cabe señalar también que, como bien saben los físicos, a toda acción corresponde una reacción, que si pongo en contacto dos entidades una actúa sobre la otra tanto como

a la inversa. También los teóricos de la metáfora han defendido el llamado interaccionismo. Si digo que “el hombre es un lobo para el hombre”, la metáfora nos hace ver al ser humano como a un lobo, pero también humaniza un tanto al lobo en cuestión. Al pedir una declaración de derechos para los grandes simios, quizá los intereses de los grandes simios salgan reforzados, pero a cambio 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. Quizá esta sea la razón de que la propuesta en España haya sido contestada principalmente por la Iglesia Católica y por Amnistía Internacional. En general habría que decir que el reconocimiento de igualdad jurídica y derechos inalienables a seres no humanos choca frontalmente con los cuerpos jurídicos vigentes en todos los países y con el derecho internacional. Obligaría a la revisión de conceptos básicos como el de sujeto de derechos o el de tutela.

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, 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. Valor de los vivientes y evitación del sufrimiento: bases filosóficas y propuestas políticas alternativas.

La cuestión es si se puede apoyar el respeto a los animales, el buen trato a los mismos, 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.

A pesar de todo lo dicho hasta aquí, el planteamiento de Singer y el PGS tienen, para mí, ciertos valores positivos. Escritos como los de Singer han hecho que el panorama intelectual haya cambiado, y que hoy nos parezca un despropósito el intento de estudiar la conducta de un mamífero sin referencia a la mente. En lo que tiene de justa protesta contra el sufrimiento y el dolor que infligimos a los animales y de llamada a la compasión, la filosofía de Singer también debe ser apreciada.

La cuestión es si se puede apoyar el respeto a los animales, el buen trato a los mismos, 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, ni con la peculiar ontología empirista de Singer, y, sobre todo, que no nos conduzca al desprecio de la vida de los humanos más débiles. Necesitamos un fundamento articulado desde una cultura de la vida. De lo contrario, tras la liberación racial y de las mujeres, tras la liberación de los animales, tendremos que abordar la liberación de los humanos indefensos. 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 para abordar la cuestión proceden de la obra de Aristóteles y de la de algunos neoaristotélicos contemporáneos, especialmente Hans Jonas y Alasdair MacIntyre. Obviamente no es este el marco para una exposición minuciosa de las ideas éticas de estos tres autores, pero sí nos queda aún el espacio suficiente para destacar aquellas que pueden resultar más útiles para la cuestión que estamos tratando.

En primer lugar, cabe recordar que Aristóteles dedicó su tiempo tanto a la filosofía como a la biología. De hecho, conservamos más líneas escritas por él sobre los animales que sobre ningún otro tema. Aristóteles 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 vivos 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"¹⁴. 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*¹⁵. Parece, pues, que las obras del griego son una fuente prometedora de inspiración para abordar las cuestiones éticas que aquí nos preocupan.

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, ambas íntimamente conectadas, buscan una integración adecuada de la razón y la 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, y rechaza la simpleza de la jerarquización. La ética de Aristóteles se escribe desde la sensatez de la moderación, del justo término medio, y en lo político genera un espíritu reformista y 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 que damos a los animales mediante reformas progresivas antes que la revolución que proclaman los defensores del PGS.

En el terreno antropológico, Aristóteles también prefiere la integración antes que la jerarquización, integración esta vez de razón y sentimiento: "Inteligencia deseosa o deseo inteligente, esta clase de principio es el hombre"¹⁶. Singer y el PGS se sitúan, por el contrario, en la línea del emotivismo humeano, en la convicción de que "la razón es y debe ser solamente la esclava de las pasiones"¹⁷. No hay aquí integración, sino simple ordenación jerárquica de fines a medios, sometimiento de una razón instrumental y calculadora a la constelación de emociones y compasiones. En este terreno, de nuevo hay algo que aprender de la ética aristotélica, según la cual el dolor es un mal, pero no el mal y el placer es un bien, pero no el bien. Como tal, el dolor debe ser evitado y el placer buscado, pero no a toda costa, nunca si ello supone la supresión de bienes superiores o la aceptación de males mayores. Ni hedonismo, ni puritanismo, de nuevo un término medio y mejor. Entiendo que es mejor esta alternativa integradora que el círculo jerarquizador que encontramos en Singer. Este arranca de la base emocional, de la compasión que sentimos ante el dolor de los animales. A partir de ahí, y al servicio de este sentimiento, pone en marcha una maquinaria racional que acaba conduciendo a conclusiones socialmente extravagantes, políticamente radicales, jurídicamente revolucionarias, rayanas en la crueldad con los humanos más débiles y dependientes. Semejante choque debe resolverse, en opinión de Singer, por sometimiento de la realidad social, de los usos y valores vigentes, a sus abstracciones lógicas, que a su vez nacen ya sometidas a su particular universo emocional. Las bases sentimentales, sin embargo, sabemos que son inestables. Nos consta además por experiencia histórica que esta suerte de combinación entre encendidos sentimientos y rígida razón abstracta condujo a sufrimiento innumerable en el siglo XX. Tal vez por eso Singer ha sido recibido peor que en otras partes en un país como Alemania, tristemente escarmentado de esta mezcla explosiva. Dicho con la concisión literaria de Milan Kundera: "El homo sentimental, que con sus grandes sentimientos nos avergüenza, acto seguido nos deja pasmados con una inexplicable indiferencia"¹⁸.

► **070**
 Bioética

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 los intereses de los seres vivos, humanos y no humanos. En su libro *El principio de responsabilidad* desarrolla una teoría del valor intrínseco de todos los seres vivos. Jonas 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, es decir, que lo hace mejor y por tanto preferible. Dicho de otro modo, sólo puede haber algo bueno si hay algo, de modo que obrar a favor del ser es obrar, por lo pronto, a favor de la posibilidad del bien: "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"¹⁹. Pero este valor del ser no se da por igual en todas las sustancias naturales. Unas pueden ser más plenamente que otras, y en consecuencia variará su valor por la variación de su mera posibilidad de sustentar valores. Jonas formula esta idea en términos de la capacidad de cada sustancia para tener fines, y en el caso del hombre también para proponerse fines: "En la capacidad de tener en general fines podemos ver un bien-en-sí del cual es instintivamente seguro que es infinitamente superior a toda ausencia de fines en el ser [...] Que de aquí se sigue un deber [...] es algo que resulta analíticamente del concepto formal de bien en sí"²⁰. Contamos con la profunda intuición moral de que el ser vale más que el no ser, que los vivientes valen más que las cosas no vivas y que no todos los vivientes valen lo mismo, que no todos poseen la misma dignidad ni merecen el mismo trato. Nos parece que no es lo mismo dañar a un simio que a un vegetal, nuestros sentimientos no son iguales ante el exterminio de un ave que ante el de un virus. Pero la ética, que debe tomar en consideración los sentimientos, las emociones y las intuiciones morales, no debería limitarse a eso, pues no siempre constituyen una buena guía. La búsqueda de la claridad exige una adecuada base científica y filosófica. Las ideas de Jonas justifican intelectualmente el valor de los vivientes y la gradualidad del mismo sin acudir para nada al concepto de especie. Además, como él afirma, del reconocimiento del valor intrínseco de los vivientes se siguen inmediatamente deberes. Por supuesto, estos deberes atañen sólo a los seres humanos, los únicos capaces de atribuirse deberes. Sobre la base

de estos deberes, la más firme que pueda haber, en un tercer paso podemos reclamar para los seres humanos los derechos adecuados para que puedan cumplir dichos deberes. En resumen, tenemos el siguiente trayecto: reconocimiento del valor intrínseco y gradual de todos los seres, y en especial de los vivientes, 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, como parece sensato, el sujeto de los derechos es siempre el ser humano, que podrá tener derecho a reclamar protección para los vivientes en el grado que les corresponda según su valor. Este será muy alto en el caso de los primates, los cetáceos, los elefantes, los perros y otros animales dotados de una notable inteligencia además de cierta vida emocional y social. Esta solución presenta varias ventajas respecto de la propuesta del PGS: es más coherente y fundada desde el punto de vista filosófico, no choca contra los usos político-jurídicos, pues el sujeto de derecho sigue siendo siempre un ser humano, protege no sólo a los sintientes, como haría Singer, sino a todos los vivientes, en puridad a todos los seres naturales, y a todos en función de su grado objetivo de valor.

Con todo, la propuesta de Jonas debería ser complementada, ya que no está pensada en términos de especie. Al desplazarla, como aquí hacemos, hasta el debate del especismo, sacándola de su contexto propio, puede conducir a conclusiones que ni de lejos hubieran sido suscritas por el propio Jonas. Si establecemos el valor simplemente en función de la capacidad para tener fines o intereses, en la capacidad de sustentar un más rico universo de preferencias, entonces podríamos llegar a concluir que algunos seres humanos tienen más valor que otros por su mayor capacidad para sustentar valores. Por ejemplo, cabe que una persona con deficiencias psíquicas o sensoriales no pueda siquiera preferir entre la música y la pintura, o entre un compositor y otro. Esta discriminación en cuanto al valor de los humanos sería a todas luces inaceptable. Al criterio apuntado por Jonas habría que añadir otros que restablecen la igual dignidad de todos los seres humanos.

En este punto es en el que quisiera traer, como complemento a lo dicho por Jonas, algunas ideas expuestas recientemente por el filósofo 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", ni ante un mecanicista que niegue todo valor intrínseco a los otros animales. Si Aristóteles atribuye

alma a todos los vivientes, si Jonas fundamenta la atribución de valor intrínseco a todos ellos, MacIntyre atribuye incluso razón práctica a los delfines y dedica un capítulo entero a ponderar su más que notable inteligencia²¹. "Es necesario recalcar - señala MacIntyre - la importancia de las diferencias entre los animales que poseen lenguaje y los que no lo poseen [...] Sin embargo, prestar atención exclusiva o casi exclusivamente a estas diferencias suele impedir que se vea con claridad la importancia de la continuidad y de las semejanzas entre algunos aspectos del comportamiento inteligente de los animales no humanos y la racionalidad práctica, moldeada por el lenguaje, del ser humano"²². La interpretación que MacIntyre hace del pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás en lo tocante a la naturaleza de los animales es mucho más ajustada y rigurosa que la de Singer. De hecho, las anotaciones históricas que Singer hace sobre el especismo son claramente simplificaciones contaminadas de anacronismos. "Santo Tomás sigue en esto el argumento de Aristóteles - concluye MacIntyre -. Los animales no humanos, admite, 'se mueven por preceptos' y en ocasiones aprenden de la experiencia pasada y reconocen una u otra cosa como amigable u hostil. En virtud de su naturaleza y de esa capacidad para aprender, son capaces de realizar lo que Santo Tomás denomina 'juicios naturales'. De manera que manifiestan lo que Santo Tomás llama 'una apariencia de razón' y 'participan de' lo que denomina una 'prudencia natural' "²³.

Pero mi objetivo central al citar aquí a MacIntyre es buscar unas 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 radicalmente y por naturaleza dependiente. El "nosotros" que se suele utilizar en la literatura de la filosofía moral no será ya nunca más 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

“Antes de que nazca un niño, los padres suelen querer que se ajuste más o menos a un ideal cuyos detalles 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.

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. Habrá pues, virtudes relacionadas con la autonomía y virtudes relacionadas con la dependencia. Esta constatación debe cambiar nuestros puntos de vista tanto éticos como políticos. 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 a 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 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”²⁴. 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 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”²⁵. 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 de tal modo que no puede emprender proyectos valiosos, también merece un cuidado atento”²⁶.

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 reconocan y respeten los derechos de todos, será más fácil arbitrar medidas de protección para evitar la destrucción, y en su caso el sufrimiento, no sólo de los grandes simios, sino también del resto de los seres naturales. Y, como hemos visto, esto se puede hacer, de hecho ya se está haciendo, sin necesidad de incluir arbitrariamente en las comunidades humanas a todos los animales y sin la absurda obligación de convertirnos en algo así como los policías de la jungla.

6. RESUMEN CONCLUSIVO

Hemos visto en qué consiste el PGS, sus bases filosóficas y sus objetivos políticos y jurídicos. En cuanto a las bases filosóficas, en un nivel profundo remiten al utilitarismo hedonista extendido de Peter Singer. En este sentido podrían hacerse acreedoras a todas las críticas que históricamente se han hecho tanto al utilitarismo como al hedonismo. Este es un largo y complejo debate filosófico en el que no hemos entrado, salvo para señalar que existen alternativas posibles al utilitarismo hedonista en el terreno

del pensamiento moral. Así, hemos recordado la posición adoptada por Aristóteles durante el debate sostenido en su día en la Academia platónica. Su posición busca - y a mi modo de ver logra - un término medio y mejor entre el hedonismo y el puritanismo. El mero hecho de recordar que existen alternativas posibles y decentes al utilitarismo hedonista, aun sin entrar a fondo en la defensa de las mismas, es ya importante en nuestros días, dado que ha veces se da sencillamente por sobreentendido que la única filosofía moral decente y compatible con la razón es precisamente el utilitarismo hedonista. En un nivel menos profundo, el PGS depende de la crítica que hace Singer al especismo. Hemos visto que en realidad dicha crítica parte de una construcción intelectual, el especismo, que es a la vez una confusión categorial y un anacronismo histórico. Dado el especismo, el anti-especismo viene obligado, y dado éste nos enfrentamos inexorablemente a un dilema sin salida adecuada: o no discriminamos en absoluto entre las distintas formas de vida animal, o rompemos la igualdad entre los humanos. Singer opta por la huida hacia adelante y rompe descaradamente con la igualdad entre los humanos en cuanto a dignidad y valor, incluso introduce una categoría nueva de humanos, a los que él llama "infantes", es decir, los bebés, para poder ejercer más desahogadamente la discriminación entre "diversas clases de vida". "Los infantes y los adultos - proclama - tienen clases de vida diferentes"²⁷. El PGS, sin embargo, no es Singer en estado puro. Es Singer pasado por un supuesto posibilismo político. Ante el dilema señalado, el PGS opta, no por la huida hacia adelante que tanta y tan justificada alarma

073



social produce, sino por el simple retroceso al especismo. Pide igualdad para todos los simios, entre los cuales se incluye a los humanos, sin discriminación entre ellos, pero separados absolutamente de los miembros de otras especies.

A pesar de todo lo dicho hemos detectado en el PGS algunos elementos de valor que merecen ser rescatados. En primer lugar, y en clave política y moral, tiene valor como llamada de atención a la sociedad sobre el sufrimiento que infligimos a los animales. En segundo lugar, esta vez en clave más filosófica y científica, también tiene valor como crítica de una idea errónea de la naturaleza animal que va desde el mecanicismo hasta el conductismo.

En el último tramo de la presentación hemos abordado la siguiente pregunta: ¿es posible rescatar los elementos valiosos del PGS sin aceptar las bases filosóficas y las consecuencias político-jurídicas que hemos encontrado inadecuadas? La respuesta en términos afirmativos se ha basado en ideas tomadas de la tradición aristotélica, algunas del propio Aristóteles y otras de Hans Jonas y Alasdair MacIntyre.

Las ideas de Aristóteles nos han permitido vislumbrar otra forma de hacer ética, alejada de la combinación de emotivismo y racionalismo radical que propone Singer. Una forma de hacer ética próxima a la sensatez, a la prudencia, al sentido común, y que se sustancia políticamente en una mentalidad reformista.

De Jonas hemos tomado ideas que nos permiten prescindir del dudoso y problemático concepto de derechos de los animales sin poner en peligro la protección debida a los mismos. Reconozcamos en primer lugar su valor sobre una base metafísica firme, en segundo lugar los deberes para nosotros que se derivan de ese re-



respecto de los sujetos de derecho, que según él acabarían siendo todos los sintientes, y demasiado excluyente respecto de los seres que tienen relevancia moral, entre los cuales no estaría una buena parte de los seres vivos. El planteamiento de Jonas evita estos dos errores: sólo los humanos son sujetos de derechos, pero todos los vivientes, incluso todos los seres naturales, son moralmente relevantes.

Por último, nos hemos apoyado en MacIntyre para colocar la cuestión de la igualdad en el terreno en el que debe estar, que no es el de las especies biológicas, sino el de las comunidades sociales. De este modo queda justificada, no sólo la protección debida a los otros animales, sino también, y en vivo contraste con la posición antihumanista de Singer, la igual dignidad y valor que debemos reconocer en todos los humanos, incluso - sobre todo - en los más débiles y dependientes, como son los bebés, los ancianos, los enfermos o los discapacitados.

Las consecuencias político-jurídicas de estas ideas van en la línea reformista que ya han emprendido muchos países a favor de la protección de los animales y de la reducción de su sufrimiento. La sensatez de esta línea de acción la hemos visto avalada por las opiniones de Frans de Waal. " Los recientes estudios de la conducta animal, incluyendo los míos - afirma de Waal -, proporcionan sobradas razones para replantearse de qué manera los animales son utilizados en la ciencia, en los espectáculos, en la alimentación, en la educación

Las ideas de Aristóteles nos han permitido vislumbrar otra forma de hacer ética, alejada de la combinación de emotivismo y racionalismo radical que propone Singer. Una forma de hacer ética próxima a la sensatez, a la prudencia, al sentido común, y que se sustancia políticamente en una mentalidad reformista.

conocimiento de valor intrínseco, y en tercer lugar pensemos en los derechos que nosotros necesitamos para poder cumplir con nuestros deberes. El planteamiento de Singer tiene el doble problema de que es demasiado inclusivo



y en otros fines. Necesitamos volver a analizar las actitudes tradicionales desarrolladas a lo largo de una dilatada historia que carecía de alternativas realistas y en la que se desconocía la sensibilidad y las habilidades cognitivas de los animales. Dicho proceso ya está en marcha en los zoológicos y en los centros de investigación, así como en la sociedad en general [...] En la investigación biomédica ya es una práctica habitual que, si se considera que un experimento no será más eficaz con ratas que con monos, se hará con ratas [...] Plantear la cuestión, como lo hago aquí, en términos de nuestra responsabilidad hacia otras formas de vida no altera la pirámide moral y puede conducir a conclusiones menos radicales que si la formulamos en términos de derechos"²⁸. Cabe añadir que desde que Frans de Waal escribió estas líneas, muchos países han seguido promulgando leyes de protección con el objeto de reducir el sufrimiento animal. Se regula la crianza, el transporte y el sacrificio de modo que dicho sufrimiento desaparezca o quede minimizado. La legislación sobre experimentación animal es cada día más exigente en el sentido ético, a la par que han ido progresando los modelos de investigación que pueden generar menos problemas. Así, se hace cada día más investigación sobre tejidos y cultivos, y no sobre animales vivos. Los modelos informáticos y simuladores son empleados en la docencia, de modo que el aprendizaje de la anatomía animal no supone ya el sacrificio de animales para este fin y mucho menos la vivisección. Siguiendo la recomendación de Frans de Waal, deberíamos buscar todavía más progresos en esta línea en la medida que lo permitan los nuevos logros tecnológicos y el desarrollo de nuestra conciencia moral, pero sin comprometer en absoluto la perspectiva humanista y el igual respeto hacia todos los miembros de la familia humana.

REFERENCIAS

- 1 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].
- 2 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.
- 3 Es llamativo, para mí, que el libro citado 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.
- 4 Peter Singer: *Liberación Animal*. Trotta, Madrid, 1999 [título original: *Animal Liberation*, 1975, 2ªed 1990].
- 5 Peter Singer: *Liberación animal*. Trotta, Madrid, 1999, p. 44.
- 6 Uno de los precedentes de la ética biocéntrica lo tenemos en los escritos de Albert Schweitzer (1875-1965), quien dedicó parte de su vida al servicio de la medicina en lugares remotos y aislados de África. Su ética se podría compendiar en la expresión "reverencia por la vida". Véase Des Jardins: *Environmental Ethics*, Wadsworth, Belmont, 1997, pp. 130-131
- 7 Peter Singer: *Liberación animal*. Trotta. Madrid, 1999, p. 37.
- 8 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].
- 9 H. Jonas: *El principio de responsabilidad*. Herder, Barcelona, 1995, pp. 215-216. [título original: *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt del Meno, 8ª ed. 1988]
- 10 Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.): *El proyecto gran simio. La igualdad más allá de la humanidad*. Trotta, Madrid, 1998, p. 387.
- 11 Alfredo Marcos: "The Species Concept in Evolutionary Biology: Current Polemics", capítulo incluido en Wenceslao J. González (ed.): *Evolutionism: current approaches* (en prensa).
- 12 Frans de Waal: *Bien natural*. Herder, Barcelona, 1997, pp. 273-278 [título original: *Good Natured*, Harvard University Press, 1996]
- 13 Frans de Waal: *Bien Natural*. Herder, Barcelona, 1997, pp. 275-77.
- 14 Aristóteles: *Historia Animalium* 631a 8 y ss.
- 15 Véase en este sentido J.L. Labarrière: "De la phronesis animale", en D. Devereux y P. Pellegrin (eds.): *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*. C.N.R.S., Paris, 1990, pp. 405-28.
- 16 Aristóteles: *Ética a Nicómaco* 1139b 4-6.
- 17 Hume: *Tratado sobre la naturaleza humana*. 2,3,3.
- 18 Milan Kundera: *La inmortalidad*. RBA, Barcelona, 1992, p. 232 [título original: *Nesmrtelnost*, 1989].
- 19 Hans Jonas: *El principio de responsabilidad*. Herder. Barcelona, 1995, pp. 95-6 (cursiva en el original).
- 20 Hans Jonas: *El principio de responsabilidad*. Herder. Barcelona, 1995, pp. 146-7(cursiva en el original).
- 21 Alasdair MacIntyre: *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, cap. 3 [título original: *Dependent Rational Animals*, Carus Publishing Company, 1999].
- 22 Alasdair MacIntyre: *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, p. 69.
- 23 Alasdair MacIntyre: *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, p. 73.
- 24 Alasdair MacIntyre: *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 109-10.
- 25 Alasdair MacIntyre: *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 150.1.
- 26 Alasdair MacIntyre: *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 159-60.
- 27 Peter Singer: *Desacralizar la vida humana*. Cátedra, Madrid, 2003, p. 305 [Título original: *Unsanctifying Human Life*, Blackwell 2002].
- 28 Frans de Waal: *Bien natural*. Herder, Barcelona, 1997, pp. 277-278.