

LAS RAZONES DE LOS ANIMALES

Javier Sádaba

Catedrático de Filosofía Moral
Universidad Autónoma de Madrid

En el lenguaje que utilizamos habitualmente hacemos referencia a los animales no sólo para hablar de ellos sino también para hablar de nosotros. Y, así, Juan es un cerdo, Aitor una rata, Julián un perro y Mónica una mona o muy mona. Se trata de un antropomorfismo despectivo la mayor parte de las veces. Comparamos, para rebajarlos, a los humanos con los animales. Y aunque existen excepciones, como por ejemplo, cuando afirmamos que “Pedro es más fiel que un perro”, el tono peyorativo domina en nuestras expresiones lingüísticas. Todavía más, los fisiognomistas concluían que si la cara de un ser humano se parecía a un determinado animal será, *v. g.*, tan astuto como un zorro, tan tonto como una oveja o tan arrastrado como un ratón. Se objetará que en la historia de las religiones los animales han sido, no menos, los signos de la divinidad. El cocodrilo era sagrado en Egipto y hasta el Espíritu Santo se presenta en forma de paloma y no, cosa que sorprendería, al modo de un halcón. Tales identificaciones tienen que ver más con el desarrollo de la religión, desde el zoomorfismo al antropomorfismo, que con la aceptación del animal como un miembro de una comunidad de iguales. Aun así permanece una cierta ambivalencia en nuestra consideración de esos parientes cercanos. Dicha ambivalencia se mantiene si echamos un vistazo a la historia. Ferrater Mora, en un temprano texto (“Los derechos de los animales”, en *Ética aplicada*, Madrid, 1983) hace un estimable recorrido por la idea que nos hacemos de los animales. Fijémonos, por nuestra parte, solamente en algunos puntos que nos ilustran sobre los vaivenes que se han dado en nuestra representación de ellos. Si nos retrotraemos hasta el Código

de Hammurabi, de -1800, veremos que los animales, los bueyes de manera especial dada la importancia de la reciente agricultura, se estiman propiedad de los humanos que son sus dueños. Por eso, si se hace mal intencionadamente a un animal la reparación debe hacerse a su amo. Incluso en el único párrafo en el que la referencia es a los animales en general (254: “Si se ha apropiado de cereales y con ello ha debilitado a los animales, devolverá doblado el grano que haya tomado”) se puede inferir que la ofensa toca directamente al propietario. Los defensores de los derechos o intereses de los animales y que acusan de especeísmo a quienes trazan una frontera entre ellos y nosotros suelen, sin embargo, hacer de la Biblia la clave de la frontera en cuestión. P. Singer, de manera especial, cree que los primeros capítulos del Génesis son responsables de su desprecio puesto que Yavé nos los entrega como un objeto más a nuestra disposición. Tal interpretación es un tanto parcial ya que es posible encontrar otros textos en los que se apremia a la sensibilidad respecto a lo que, en lenguaje vulgar, se denominan “brutos”. Será la teología cristiana y la influencia de Aristóteles los que van a ofrecer la doctrina que establece una diferencia esencial entre humanos y animales. Santo Tomás, por ejemplo y en este punto, no sigue tanto a San Agustín sino al Estagirita. Y es que, si los esclavos son inferiores a los libres “por naturaleza”, qué pensar de los animales, tan alejados de la racionalidad humana. Un muy comentado texto de Aristóteles y al que más tarde nosotros daremos una interpretación bien distinta dice así: “Sólo el hombre, entre los animales, posee palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer, por eso la tienen también los

animales... En cambio la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales” (*Política*, 1253a). Esta tendencia aristotélica dominará durante siglos. Aun así, podemos encontrar interesantes excepciones que colocan a los animales en un nivel muy superior al descrito. Un caso digno de ser citado es el libro de Porfirio, en el siglo tercero, y cuyo título es *Sobre la abstinencia* (Madrid, 1984). En un principio da la impresión de que su defensa de la abstinencia está en relación con la vida que debería corresponder a los filósofos y con su oposición a los sacrificios. Pronto encontramos que una de las razones para que no nos alimentemos de carne animal, perseverando en la abstinencia, consiste en que para él los animales no carecen de raciocinio. Contradiciendo a Aristóteles, afirmará que quienquiera que posee voz, posee también razón. Porfirio, conviene notarlo, es una de las figuras marginales que serán derrotadas por el triunfante cristianismo. La vena racionalista, instaurada en la Modernidad, alcanza con Descartes su cenit, reduciendo al animal a una cosa extensa, similar a una máquina. Aunque suene extraño, filósofo actual existe que, para defender esa crueldad institucionalizada que son los toros, ha recurrido a la vieja e insostenible doctrina cartesiana. Kant continuará por una senda semejante al sostener que la carencia de razón elimina a los animales del mundo de una comunidad superior. Por eso y respecto a ellos, tendremos deberes indirectos, que no directos. En toda esta tendencia citada estamos en realidad ante una metáfora vestida de racionalidad que envuelve el núcleo de una tradición religiosa que distingue, a sangre y fuego (o, si se quiere, a cielo y fuego), entre seres dotados de alma espiritual y seres que no han tenido la suerte de ser elevados a tan inmensa altura. Sólo con el utilitarismo y con Bentham a la cabeza se quebrará la línea racionalista. Porque, como el mal consiste fundamentalmente en hacer sufrir, el resultado es que no se debe infligir dolor a ninguna criatura capaz de sufrimiento. Si nos volvemos ya a nuestros días, en los años sesenta y setenta irrumpe una corriente que se plantea con fuerza las relaciones

de semejanza o desemejanza con los animales; a la que acompañan protestas contra su trato degradante, proclamación de sus derechos (la primera se remonta hasta 1977) y proliferación de escritos y discusiones al respecto. Una visión superficial de dicho auge se limitaría a seleccionar algunos nombres, el de P. Singer o el de T. Regan, por citar a dos de los más conocidos, como impulsores de esta revuelta. La cuestión, sin embargo, hay que enmarcarla en un conjunto de hechos que posibilitan el contexto en el que florecerá la defensa de los indefensos animales. Los estudios sobre el sistema nervioso en general, la cada vez mayor necesidad de experimentar con animales, las transgenias e hibridaciones de las nuevas tecnologías, los progresos en la paleontología y, unido a ello, los derechos llamados de tercera generación y las éticas aplicadas han sido decisivos. Lo cual ha dado lugar a que formen parte de la cultura general o de las discusiones, no necesariamente especializadas, cuestiones que atañen a las capacidades lingüísticas de los simios y al trato que les corresponde. De ahí que nombres de primates como Koko, Washoe o Lana pertenezcan ya al acervo de nuestros conocimientos cotidianos. Y todo ello ha hecho ponerse en pie a la filosofía y, más en concreto, a la filosofía moral. Nuevos datos y nuevos problemas son siempre un revulsivo a la habitualmente pronta a dormirse ética de los profesionales. Es desde tal perspectiva desde la que vamos a analizar algunos de los problemas que, en este terreno, nos afectan; como ciudadanos y como dedicados a la moral. Para eso en la primera parte nos detendremos en los problemas que se plantean en la moral y en el derecho a la hora de medirnos con los animales. Un aceptable relativismo sería, como veremos, recomendable. Seguidamente daremos nuestra opinión sobre cómo han de mostrarse las semejanzas y las diferencias entre los humanos y los simios. Y nos apoyaremos en distinciones que quieren unir lo que nos enseña el lenguaje con lo que nos enseña, no menos, la realidad. Finalmente sacaremos las conclusiones oportunas que nos lleven a valorar lo que, desde nuestras propias valoraciones, corresponde a los animales, al menos, a los animales llamados superiores.

Aunque teorías morales, o modo de justificar las acciones, hay muchas, son dos las que realmente funcionan en nuestra vida práctica. Una es el deontologismo o ética de los principios, y la otra es el utilitarismo o ética de las consecuencias. El deontologismo, que tiene como su santo y seña a Kant, parte de un conjunto de deberes a los que tendríamos que someternos cada uno de los individuos. Si pensamos que hay que universalizar ciertas máximas, lo que corresponde es seguirlas sin excepción. Si creemos que nadie debe matar, no debe matar en circunstancia alguna ni Juan ni Aitor ni Jordi. Se trata de una ética que mira a los principios, al margen de las consecuencias. El utilitarismo, por el contrario, afirmará que algo es bueno, y por lo tanto ha de hacerse, si tiene buenas consecuencias. Buenas consecuencias no sólo para Juan, Aitor o Jordi sino para la mayor parte de la comunidad. En este sentido el utilitarismo es aditivo; es decir, se suman los bienes de todos y se escoge aquel camino de acción que logre la mayor felicidad para la mayor parte. Esto último será intolerable para el deontologismo puesto que considera que los individuos ni se suman ni se restan como objetos sino que la autonomía y la dignidad son singulares, no transferibles. Hemos ofrecido, sin duda, un esquema que pasa por alto las muchas variaciones que de las dos teorías se han dado a lo largo de la historia. Aun así, mantienen ambas el espíritu de obrar por principios frente al espíritu de obrar por resultados. El error que suele afectarlas, sin embargo, consiste en que ninguna de ellas es capaz de cubrir el rango de las acciones humanas sin chocar con nuestras intuiciones morales más profundas. Imaginémonos, y nos referimos al deontologismo, que un maestro sale de excursión con veinte niños y queda atrapado en la boca de una gruta, impidiendo la salida al resto. Si se le mata, se salvan los veinte niños pero si se espera que en algún momento su cuerpo se zafe del encierro, el maestro saldrá sano y salvo mientras que los veinte niños morirán. Parecería mejor que vivan los niños en vez de atenerse tozudamente al principio de que no

debe matarse a nadie por muchos que sean los bienes que de ello resulten. A un utilitarista, por otro lado, se le puede oponer el ya conocido contraejemplo como es el de sacrificar a un individuo sano para salvar a cinco enfermos que necesitarían los órganos del que no padece enfermedad alguna. Por mayor que sea la suma de bienes alcanzados, cinco vidas contra una, nadie estará dispuesto a pensar que se trata de una buena acción. Creerá, por el contrario, que es una barbaridad. Lo expuesto explica por qué ambas teorías han ido reformándose. Así, el deontologismo ha tenido que aceptar lo que se entiende por *Prima Facie*; es decir, en muchos casos lo que debemos hacer es ponderar dos deberes (o derechos) en conflicto y elegir lo que nos parece menos malo. Se quiebra de esta manera la rígida universalidad del deontologismo más puro. Los utilitaristas, a su vez, han recurrido a lo que se entiende por Utilitarismo de la Regla; en otros términos, no se mira a las consecuencias de un acto aislado sino que se instaura una regla y en relación a dicha regla se miden los resultados. Como tantas veces se ha señalado, de esta manera el utilitarismo ha dado un paso hacia el encuentro con el deontologismo. Porque ha colocado una regla universal semejante a los principios universales del deontologismo. El error de las teorías morales descritas consiste en pensar que son suficientes para explicar el funcionamiento de la acción moral humana. Y no es así. No es así porque las teorías morales no son teorías científicas. En la confusión de los órdenes, el natural y el moral, radican las deficiencias de deontologistas y utilitaristas. La libertad humana no funciona como funcionan la gravitación universal o el electromagnetismo. De ahí que lo más adecuado sea apoyarse inicialmente en una teoría, tomarla como la tendencia preferible a las demás pero que en muchos casos deberá ser complementada por las otras.

Lo expuesto tiene su reflejo en el terreno de los derechos; y, más concretamente, en la aplicación o no de derechos a los animales. Comencemos recordando que la noción de derecho está expuesta a mil restricciones. Algunos

han llegado a observar que lo único claro en la idea de derecho es su etimología indoeuropea. Su definición, alcance y justificación configurarían un verdadero campo de batalla. A pesar de todo, los derechos forman parte de nuestro paisaje y sin ellos sería imposible la vida en comunidad, desde el ámbito político al cotidiano. Poseer un derecho es poder exigir algo, tener “un as en la manga”, en la célebre frase de Dworkin. Y algunos han querido extender el terreno de los derechos, hasta el momento ocupado por los humanos, a los animales: o, para ser más exactos, algunos derechos a algunos animales. En la Declaración Universal de los Derechos del Animal de 1978 son tres los derechos a proteger: el de la vida, el de la libertad y el de no ser maltratados. Las dos posturas morales antes reseñadas se alinean ahora, en el nivel de los derechos, de la siguiente forma. Por un lado, aquellos que desean otorgar derechos *tout court* a los animales. Algunos animales serían titulares de los derechos descritos. De esta manera se les protegería realmente sin acudir a otro tipo de expedientes. Los animales tendrían un valor intrínseco en el sentido de que no es advenedizo u otorgado por nosotros. Y los derechos se les superponen porque, previamente, están dotados de derechos morales que la legislación no haría sino explicitar. Si esto es así, no cabe el uso de la balanza típicamente utilitarista. Tienen derechos y punto. Y, en consecuencia, la posible experimentación con ellos, su tráfico y uso en lugares de diversión para humanos, etc., sufrirían un recorte sustancial. Autores con T. Regan, F. Cohen o Gary Francione se sitúan en esta línea; una línea que enlaza con los deontologistas antes vistos. En la otra esquina, y en la que sobresale el muy activo P. Singer, se colocan los que, huyendo de cualquier expresión que suene a derecho, nos hablan de los intereses de los animales. Existiría una comunidad de intereses entre ellos y nosotros y, a causa de ello, tenemos deberes para con los animales. No haría falta dar un paso más ni meterse en el bosque de los derechos en el que acabaríamos perdiéndonos. Como escribe el filósofo utilitarista R. Frey: “Numerosa gente sencilla, concienciada, ha discutido durante años sobre la moralidad

de nuestro trato a los animales sin la intervención de los derechos morales... En todas las instancias la gente piensa que puede condenar el maltrato sin tener primero que postular derechos morales de los animales... si es que hay derechos morales, los animales no los tienen y además no estamos en disposición de afirmar que haya tales derechos” (*vide Justicia para los animales*, Pablo de Lora, Madrid, 2003).

Un intento de conciliación, y que recuerda lo expuesto al hablar de la moral, ha consistido en mantener, por un lado, la metodología utilitarista y, por otro, la sustancia deontologista. En efecto, muchos acaban sosteniendo que lo que hay que ponderar no son bienes o útiles por sí mismos sino derechos básicos. De esta forma el aditivismo, o suma, no se realiza sobre un individuo despojado de todas sus cualidades sino con sus propios derechos. Esta salida posibilitaría tanto la defensa de los animales como conceder la primacía a los humanos cuyos derechos son mucho más difíciles de poner en cuestión. Por cierto, y como una última nota que refleja hasta qué punto los defensores de los derechos de los animales en sentido estricto no cejan, habría que recordar la propuesta de G. Francione y según la cual los animales, al no poder exigir sus derechos, podrían tener tutores que ejercieran tal labor. Es una muestra de cómo la discusión, que es a lo que queríamos llegar, puede acabar en escolasticismo, academicismo con aires de lo contrario y hasta simple retórica. No es cuestión de minimizar ni los esfuerzos ni la intención de unos y otros. Las dos actitudes que hemos confrontado tienen sus argumentos y no se puede, de un plumazo, despachar a ninguna de ellas. Corren, sin embargo, el peligro de dejarnos, como en un partido de tenis, mirando la pelota a un lado y a otro de la cancha. Y de lo que se trata es de cómo hemos de habérselas con los animales. Por eso, y sin despreciar los apoyos que de una u otra tendencia podamos recibir, creemos que es de interés introducirnos en un análisis más empírico y que, al mismo tiempo, tenga en cuenta las distinciones que nos ofrece nuestro lenguaje y que nos pueden servir para ir colocando a humanos y animales en el lugar

que les corresponde. Para ello nada mejor que investigar qué es lo que nos separa intelectual y volitivamente, y qué es lo que nos une, en especial, desde el punto de vista sensitivo. Veremos que se trata de diferencias graduales y que es desde ahí desde donde hemos de enfocar nuestra relación con los animales, parientes próximos en la evolución y en lo que atañe al genoma.

II

Nos referimos al principio a un célebre texto de la *Política* de Aristóteles que ha sido utilizado para mostrar la inferioridad de los animales respecto a los seres humanos. El texto es mucho más denso de lo que parece. E. Tugendhat se refiere a él tres veces en su libro *Problemas* (Barcelona, 2002). En uno de tales lugares escribe lo siguiente: “De hecho ya Aristóteles, recurriendo al lenguaje, dio una respuesta a la pregunta acerca de cómo se distinguen los hombres de los otros animales que me parece... productiva... lo característico del lenguaje humano es, dice Aristóteles, que tiene una estructura proposicional. Mientras que los lenguajes de otros animales tienen una función según la cual simplemente reaccionan al ambiente, la estructura predicativa-proposicional le da al hombre la posibilidad de decir cosas que son independientes de la situación de habla”. Y en otro párrafo se expresa de esta manera: “La explicación de que los humanos tienen un lenguaje que está articulado en oraciones, que fue la definición que dio Aristóteles en el segundo capítulo de su *Política*, me parece ser todavía hoy la definición más iluminadora que tenemos para entender la diferencia entre los seres humanos y los otros animales. Esta capacidad lingüística parece ser la base de poder preguntar por razones y también parece tener algo que ver con lo que llamamos libertad, con el hecho de que los humanos se encuentran siempre ante varias opciones”. Lo que E. Tugendhat quiere dar a entender es la vieja idea de que lo propio del lenguaje humano es superar las barreras espaciotemporales. Al aislar un objeto y atribuirle una determinada propiedad

volamos más allá de los hechos inmediatos que nos rodean y podemos hablar de lo divino y de lo humano, de lo que existe y de lo que no existe. Efectivamente, si afirmo “la nada nada es” o “Alá es el Todo” a buen seguro que soy comprendido por cualquiera que entienda el castellano. Es difícil, sin embargo, que las oraciones citadas refieran a algo. Es ésa la grandeza del lenguaje humano y la ocasión, al mismo tiempo, de que nos extraviemos estrepitosamente con tanta frecuencia. Porque tenemos la estructura predicativa mencionada logramos construcciones culturales que van desde la más terrenal ciencia hasta la ficción teológica. Y lo que llamamos pensamiento abstracto, del que carecerían los animales, no es sino la manifestación de lo que acabamos de ver. El lenguaje nos abre al futuro, recupera el pasado y posibilita la conciencia del presente. De ahí que venerables definiciones de “persona”, como es la que ofrece Locke, no sean sino la transposición al lenguaje habitual de lo que nos da el lenguaje sin más. Es obvio que para poder realizar tal capacidad lingüística tenemos que poseer un gran procesador como lo es el cerebro humano. Un cerebro que triplica al del chimpancé y dotado con áreas que hacen posible el lenguaje. Y dicho procesador depende, a su vez, de otro más básico, que es el genoma humano. Precisamente los genes que configuran el cerebro son los que nos diferencian en verdad de los primates más evolucionados. Pero este dato no debería llevarnos a la postura, un tanto acrítica, que busca diferenciar a humanos y simios hurgando en el genoma. Porque las diferencias no son de cantidad sino de calidad. Tener más o menos genes es accidental. La cuestión es qué operatividad contienen tales genes. Por otro lado, en el síndrome de Down los individuos que lo padecen poseen 47 cromosomas, quedándose en medio entre humanos y chimpancés, y nadie, o casi nadie, expulsaría a los individuos que padecen ese síndrome de la especie humana. Y en el síndrome de Turner, que afecta a las mujeres, son 45 los cromosomas poseídos. Y nadie, o casi nadie, diría que esas mujeres no han alcanzado el grado de humanidad de nuestra especie.

¿Qué consecuencias prácticas podemos sacar de lo que nos enseña Aristóteles y amplía, actualizándolo, E. Tugendhat? La respuesta inmediata consiste en afirmar que los humanos hemos adquirido unas destrezas que no acompañan a los animales, incluso a los más desarrollados e incluso a los que, más geniales, son capaces de transferir signos de un contexto a otro o de hacer combinaciones creativas y originales que describen su entorno o sus sentimientos personales. El hecho es que, como resultado de una fractal evolución, unos poseemos ciertas habilidades de las que carecen otros. Pero de ahí no se sigue, en absoluto, que podamos sostener que entre humanos y animales se da una diferencia esencial en términos de separación radical, negadora de cualquier continuidad. Esto sería falaz. Y no sólo porque utiliza un concepto inválido como es el de “esencia”, más propio de elucubraciones nuestras que de lo que sucede en la realidad, sino porque lo gradual, y esto es decisivo, implica relaciones graduales. Podré, y valga la comparación, reprender a un niño cuando se comporta de modo inadecuado, pero lo haré de manera análoga; es decir, de forma muy parecida a como lo haría con un adulto. Todavía más, si nosotros hemos desarrollado unas capacidades que encontramos siquiera de forma rudimentaria en los simios (no olvidemos que, según Pi Sabater, los chimpancés poseen tres culturas y que, según otros primatólogos, son más de cuarenta las pautas culturales que exhiben), lo que somos “de alguna manera” estaba prefijado en ellos. Entiéndase bien. No se trata de recurrir a cierta versión del Principio Antrópico y según el cual los simios serían una especie de maqueta o preparación de lo humano. Esto está fuera de lugar. Queremos decir que, desde nosotros, podemos contemplar lo que tienen como un conjunto de habilidades que nuestra especie ha aumentado. Todo en una escala común: una escala que nos permite ver las diferencias y las semejanzas. Y entre ambas sobresale un parecido que, como mínimo, nos acerca y evita el rechazo o el considerarlos ajenos a lo que es nuestra situación.

Veamos ahora desde otro ángulo lo que hemos expuesto de la mano de Aristóteles, interpretado por E. Tugendhat. En este caso nos ayudaremos de A. Kenny (*The Metaphysics of Mind*, Oxford, 1989) aunque seremos nosotros los que le demos la orientación que nos interesa. Existe un fenómeno universal que es el de ser agente. Los cuerpos naturales son también agentes pero obran de manera uniforme y sometidos a las leyes de la naturaleza. Las plantas, en un paso más, tienen necesidades. Las flores, por ejemplo, necesitan agua para no marchitarse y morir. Con los animales nos encontramos en un nivel distinto. Porque los animales no sólo tienen necesidades sino que poseen creencias, conceptos, deseos y ejercen actividades para satisfacer lo que desean y que cubre sus necesidades. Más aun, los animales realizan actividades que no están destinadas a lograr sus fines naturales. Por eso saben jugar. Y si es cierto todo lo que acabamos de afirmar, los animales tienen conciencia. Se puede dudar que tengan conciencia de segundo grado o autoconciencia puesto que en algunos casos y en chimpancés bien entrenados parece intuirse un brumoso “yo”. Con los humanos subimos un peldaño más. Porque nosotros, sin duda, tenemos necesidades y deseos como los animales (en términos más precisos, los deseos a nivel animal encuentran su expresión clásica en la palabra aristotélica *ephitimia* y que los ingleses traducen por *wants*). Pero, además de tales deseos, estamos equipados con lo que algunos han llamado “volición”. La volición es propia de los que usan un lenguaje articulado como el que expusimos anteriormente. Y las voliciones nos posibilitan prolongar en el tiempo la satisfacción de nuestros deseos. No nos vemos obligados, como el animal, a reaccionar con inmediatez ante un posible bien. Y porque poseemos el lenguaje en cuestión somos capaces no sólo de actuar por razones sino, cosa decisiva, de dar razones. Cuando los griegos, en los inicios del filosofar, quisieron mostrar qué era lo característico del *logos* o razón frente al mito, nos dijeron que lo importante no era narrar sin más sino responder a preguntas, dar razón de aquello que afirmamos. Están en su punto estas esclarecedoras palabras de A. Ken-

ny en el libro antes citado: “Las razones para negar intenciones a los animales se basan en la conexión entre intencionalidad y razonamiento. Cuando un ser humano hace X para hacer Y, el logro de Y es su razón para hacer X. Pero cuando un animal hace X para hacer Y, no hace X por razón alguna. ¿Por qué no? Porque un animal, careciendo de lenguaje, no puede dar razón de su acción”. De lo cual se deduce que un animal no es responsable de sus actos. De ahí que los temas, nada nuevos por cierto, de atribuirles o no responsabilidad son un pasatiempo, algunas veces divertido. La consecuencia de lo dicho es que los animales tienen conceptos pero carecen de aquellos que, como el número o las constantes lógicas, requieren un alto grado de abstracción. De la misma manera que sus acciones son voluntarias pero no alcanzan a ser intencionales. Y de la misma manera que se comportan por alguna razón instrumental pero no está en su poder dar razón de lo que hacen. Nos podemos preguntar cuándo se dio ese paso en el que apareció un lenguaje como el humano con las características descritas. Estamos en una oscuridad casi total al respecto y los datos obtenidos apuntan más a especulaciones que a hechos fiables. Ni siquiera sabemos si el *Neanderthal*, parafilético nuestro y con el que tal vez convivimos durante algún tiempo, gozó del atributo lingüístico propio del *Homo Sapiens Sapiens*. Y la consecuencia final que hemos de sacar después de este recorrido, apoyándonos en el uso que hacemos de nuestras expresiones y que refleja el modo de categorizar el mundo, es muy parecida a lo que expusimos en la sección anterior. Existe una jerarquización, un proceso o gradualidad en la naturaleza, que nos asemeja y nos diferencia a los humanos de los animales. En ellos se dan muchas de nuestras características. Y en nosotros florecen aspectos que están ausentes en ellos. Esta simple verdad debería bastar para distinguir sin despreciar, colocar a cada uno en su sitio sin que el que tiene más poder se apropie del que puede menos. Una mirada desprovista de prejuicios, por el contrario, contemplaría a los animales casi con ternura, con el afecto de quien ve como en un espejo lo que casi podría haber sido, casi es; y,

además, tienen el don de diferenciar los matices que colorean el árbol de la evolución.

Sólo esbozaré dos palabras en lo que se refiere al sufrimiento animal. Se ha discutido si el hecho de que carezcan de la conciencia y razón humanas los hace sufrir más o menos. Lo que es indiscutible es que el placer y el dolor (de nuevo tendremos que recordar a Aristóteles) conforman su vida. La fisiología animal y las neurociencias son contundentes en este sentido. Por eso, negarles sensibilidad únicamente se puede hacer desde el despiste o la maldad. Y si esto es así, no hace falta ser un utilitarista para afirmar que hacerles daño, sin razón alguna, es sencillamente inmoral. Todavía una observación adicional. Hasta los años 70 no existía declaración formal alguna sobre los derechos de los discapacitados. Y en los últimos tiempos, a través sobre todo de lo que ha dado en llamarse “casos marginales”, se han comparado los derechos de los discapacitados profundos con los de los animales. Sin entrar más en la cuestión convendría decir lo siguiente. Es absurdo y antiintuitivo concluir que, puesto que los animales son esencialmente diferentes (y, por lo tanto, carecen de derechos, intereses o consideración), también lo son los discapacitados profundos. El razonamiento correcto y que enlaza con nuestras intuiciones más humanas, es justo el contrario: puesto que no discriminamos a los discapacitados tampoco, y salvando la analogía, debemos discriminar a los animales.

III

Acabamos ya. Poco hay que añadir, una vez que hemos recorrido, a través del lenguaje y de hechos que están al alcance de cualquiera, lo que une y separa a los hombres de los animales. La ética es la respuesta a la pregunta por lo que es bueno y debe hacerse. La ética, sin embargo, no actúa de espaldas a los hechos; muy por el contrario, es la respuesta que damos después de un detenido análisis de los hechos del mundo. Como observaba el filósofo moral Hare, más del noventa por ciento de la investigación moral consiste en saber qué es lo que

sucede en el mundo; en un mundo en el que estamos los animales y nosotros. Una ética, en suma, atenta a los datos que se nos ofrecen no podrá por menos que concluir que es inmoral privarles de la vida, de la libertad o maltratarlos. Porque son nuestros parientes. Porque son nuestros cercanos. Porque nos parecemos en exceso. Esto no quita para que, según las reglas del buen razonamiento analógico, optemos, si de elección ineludible se trata, por un ser humano antes que por un animal. Pero tal elección se corresponde con el orden de las cosas.

Mientras no nos veamos obligados a elegir, nos comportaremos frente a ellos como si fueran iguales. Y como iguales, o casi iguales, sufren. En esto sí que nos encontramos. Siendo niño, me llamó la atención un escrito en el que se leía: “Cuanto más conozco a los hombres, más amo a los animales”. Entonces lo interpreté con el siguiente significado: Los humanos somos tan perversos que mejor es pasar de ellos y dedicarnos a los animales. Hoy lo tomo de otra manera: Cuanto más les conocemos, más nos reconocemos.