

EL EFECTO DEL DUALISMO FILOSÓFICO EN EL PROBLEMA DE LA ÉTICA ANIMAL

Alfonso Henríquez R.¹

Resumen: En el plano moral, existe una separación entre el animal y el hombre, expresada filosóficamente en la idea del dualismo ontológico. Una de las consecuencias de esta visión es la justificación que se da en bioética a la experimentación con animales vivos. Sin embargo, dicha separación no guarda relación con el lugar que ocupa el hombre dentro del orden de lo viviente, lo cual abriría el espacio para una reconsideración del estatuto moral de los animales.

Palabras clave: animales, ética, dualismo, ontológico, discontinuismo

The effect of philosophical dualism in the problem of animal ethics

Abstract: In the moral field, there is a separation between animals and human beings, express philosophically in the idea of ontological dualism. One of the consequences of this view is the justification made in bioethics for the experimentation with living animals. Nevertheless, such separation has no relation with the place human beings hold within the living order, which opens a space for the reconsideration of the moral statute of animals.

Key words: animals, ethics, dualism, ontological, discontinuity

O efeito do dualismo filosófico no problema da ética animal

Resumo: No plano moral, existe uma separação entre o animal e o homem, expressada filosoficamente na ideia do dualismo ontológico. Uma das consequências desta visão é a justificativa que se dá em bioética à experimentação com animais vivos. No entanto, a dita separação não guarda relação com o lugar que ocupa o homem dentro da ordem do ser vivo, o que abriria espaço para uma reconsideração do estatuto moral dos animais.

Palavras-chave: animais, ética, dualismo, ontológico, descontinuidade

¹ Departamento Historia y Filosofía del Derecho, Facultad Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Concepción, Concepción, Chile

Correspondencia: alfhenriquez@gmail.com

Introducción

Los modelos de experimentación en animales vivos han sido hasta hoy un alternativa real de investigación en diferentes áreas del conocimiento, contribuyendo de manera trascendental al bienestar humano y animal. Por ejemplo, su utilización ha permitido el desarrollo de vacunas, trasplantes de órganos, técnicas quirúrgicas y de traumatología, un mejor conocimiento sobre el sistema inmune y sobre enfermedades como el cáncer, el sida o el Alzheimer(1), las técnicas más recientes en el avance sobre animales transgénicos(2) han abierto una puerta insospechada para la creación de órganos eventualmente trasplantables al ser humano(3) y que la mayoría de productos farmacéuticos y cosméticos deban primero ser estudiados en animales vivos antes de ser autorizados para su uso en humanos(4). El fundamento técnico descansa en la similitud entre los organismos animales y los seres humanos, de tal manera que sería posible aplicar (dentro de ciertos límites), por analogía, los resultados obtenidos en los primeros a los segundos.

Sin embargo, recientemente hay preocupación por proporcionar un sustento ético a esta actividad, pues ya no hay duda, como sostuvo Descartes(5), que los animales tienen la capacidad de sentir dolor. Este reconocimiento ha representado un reto tanto para el quehacer científico como para el legislativo y ético, traducándose en toda una serie de recomendaciones, principios, normas y directrices, que tienden a tomar en cuenta los intereses del animal. Como origen contemporáneo de esta preocupación, destacan los trabajos del zoólogo W.M.S. Russel y del microbiólogo R.L. Burch, quienes propusieron el llamado principio de las 3 R: *reemplazar* animales con otros modelos(6), cuando sea posible, *reducir* el número de animales y *refinar* los procedimientos. Estos principios se han visto como una respuesta al reto que implica trabajar con seres sentientes, que presentan necesidades de espacio, recreación y alimentación, y que por ello ya no son vistos como simples cosas, debiendo por ende ser tratados con respeto y consideración(7).

Lo interesante radica en que las normativas, tanto nacionales como internacionales, someten a los animales a un doble tratamiento; por un lado,

se les reconocen ciertos derechos pero, por otro, se autoriza causarles sufrimientos en algunas circunstancias. En Chile este doble tratamiento lo observamos por ejemplo en la Ley 20.380, sobre Protección de Animales. Mientras el art. N° 1 del título IV señala que: “Esta ley establece normas destinadas a conocer, proteger y respetar a los animales, como seres vivos y parte de la naturaleza, con el fin de darles un trato adecuado y evitarles sufrimientos innecesarios”, el artículo 6° del mismo título expresa: “Los experimentos en animales vivos sólo podrán practicarse por personal calificado, que evitará al máximo su padecimiento”. Es decir, la legislación razona que los animales tienen derechos que debemos respetar, pero que encuentran su límite en los intereses del hombre; así, este puede, bajo ciertas circunstancias, causar dolor o privaciones al animal si de estas se derivan una ampliación del conocimiento o una mejora de la calidad de vida del hombre. Este tratamiento contradictorio, en el cual se protege al animal pero a la vez se le trata como a un objeto, exige un mayor estudio, que es lo que pretendemos ofrecer.

Del dualismo al rupturismo

La idea tradicional afirma que el hombre es portador de un mayor valor que el resto de los animales, una dignidad intrínseca que lo haría digno de un especial respeto. Se suele expresar de formas distintas: “El hombre es el valor máximo entre las criaturas del mundo material. Ese valor intrínseco, que tiene por el mero hecho de ser hombre, es lo que se denomina dignidad”(8:405). Observamos que el argumento es circular: afirma una propiedad del sujeto solo porque es un sujeto, sin ofrecer otro tipo de fundamentos.

La idea del “mayor valor” encubre una premisa central: el discontinuismo entre la forma de vida humana y la animal. Este discontinuismo se forma por la concurrencia de al menos dos tesis muy relevantes: la ruptura óntica y el dualismo ontológico. La primera supone que los modos de ser del hombre y de los animales son inconmensurables, existiría entre ellos un abismo insalvable, es decir una ruptura en el ser, pues pertenecerían a realidades distintas, una cosa es *ser* hombre y otra *ser* animal. La segunda es una tesis que sostiene que el mundo se divide en realidades, en planos bien diferenciados entre sí, siendo los más relevantes

el plano material y espiritual o, en términos contemporáneos, el mundo físico y el mundo de la conciencia. La diferencia entre las tesis es que la ruptura óptica afirma que existen dos clases de entes, mientras que el dualismo ontológico afirma que existen dos modalidades de ser(9).

El dualismo es un marco conceptual recurrente en la especie humana. Todas las culturas en general tienden a la multiplicación de los modos en que experimentamos el mundo. Así, la idea de un alma, entendida como algo opuesto a la materia, es sin una duda una explicación transcultural. Pero la tesis de la ruptura óptica y la tesis del dualismo ontológico no son dependientes entre sí, aunque tampoco se excluyen, es decir, podemos ser dualistas sin por ello sostener que nuestra existencia sea radicalmente diferente a la de los animales. Existen culturas que han optado por este camino, asumiendo un modelo generativo del ser, “ser una persona” no es ser una sustancia definida por sus propiedades internas, sino un estado transitorio del ser, un proceso. Por ello, es posible pensar a los animales o a los seres inanimados como capaces de albergar un alma o espíritu, ya que estas son propiedades del ser y no de algún ser en particular. A este modelo generativo se opone el discontinuismo. En este la realidad es entendida en términos de las propiedades que los seres poseen y que los especifican. Se buscan las esencias o las sustancias, lo propio del hombre o lo propio del animal, entendiendo a los seres en términos estáticos y sin comunicación entre sí, salvo los que pertenecen a una misma especie o género(10).

Nuestra cultura ha sido, quizás desde siempre, dualista, pero no siempre rupturista, siendo esta última consecuencia de un cambio en la forma de pensar el estatuto del hombre dentro del mundo natural. Este cambio, sobre cuyos orígenes no me extenderé aquí pues no es objeto del trabajo, antecede al cristianismo y podemos rastrearlo por ejemplo hasta Platón o Pitágoras. Lo interesante estriba es que será el cristianismo el que profundizará la ruptura. Esto fue así pues el enfoque teológico insistió en la consideración del carácter sagrado de la vida. Cuando decimos que la vida es sagrada, debemos darnos cuenta que nos referimos solo a la vida humana, y que con “sagrado” queremos decir que tiene un mayor valor o un

especial valor. ¿Porque la vida humana tendría un mayor valor? La respuesta es simple pero profunda. En el cristianismo los hombres no somos solo hombres, sino que, en cuanto nacidos de padres humanos, seríamos portadores de un alma inmortal y potenciales habitantes del paraíso. Esta afirmación, introduce un enorme abismo entre los *Homo sapiens* y todas las otras especies que habitan la Tierra(11). Abismo que no es posible salvar, pues la diferencia entre los animales y nosotros no es una diferencia de grado, como sí lo encontramos en Aristóteles, según haremos referencia más adelante, sino que de modos de ser. Ahora bien, digamos a favor del cristianismo que, como la creación *in toto* será obra de Dios, esta aún mantendrá ciertos rasgos que la harán digna de respeto, pero debemos indicar también que se trata de un respeto no por su valor intrínseco, sino que en tanto obra del creador.

Sin embargo, siendo el cristianismo condición necesaria para pensar nuestra relación con los animales, no es suficiente para explicarla. En los comienzos de la modernidad, producto de los diversos intentos de autofundación del sujeto, la ruptura óptica y el dualismo ontológico, sin mayor contacto entre ellos, se fundirán, radicalizando la tesis de que nuestra vida como seres humanos sería excepcional, y que los animales no serían sino elementos puestos al servicio de nuestros intereses. Entre los pensadores que dieron vida o que supieron expresar ese pensamiento, destaca Descartes(12).

El filósofo francés entiende a la realidad en términos sustancialistas, formada por una sustancia pensante y una material, en lo cual sigue a la tradición dualista y al rupturismo óptico. A la primera, al distinguir entre pensamiento y cuerpo, y al segundo al entender a los seres como portadores de sustancias que los definen y determinan. Para Descartes, la certidumbre de sí, vale decir lo que somos en realidad, se encuentra en el *cogito*, la *res pensante*(13). El cogito juega el papel de fuente de autoconstitución del sujeto, opuesto el mundo material. El cogito me permitirá sostener “*lo que soy*”, un ser pensante, por ello radicalmente distinto del mundo material, la *res extensa*. Lo anterior niega al animal, en tanto excluido de su participación en el *cogito*, todo acceso a una posibilidad de legitimación en cuanto ser moral, la

cual solo se encuentra en la razón: Lo reduce entonces a un estatuto de máquina, y hace de su dolor no la expresión de un ser que sufre, sino que la de un autómatas que reacciona mecánicamente a ciertos impulsos(9).

Como vemos, el dualismo ontológico y el rupturismo óptico se engarzan y refuerzan de una manera poderosa, pues Descartes, al suponer desde su tradición cristiano-platónica que los seres son portadores de sustancias que los definen por lo que son(9), que esas sustancias representan modos de ser comunicables y distintos, y al optar por el espíritu (dentro de una concepción dualista de antigua data) como aquello que explicaría la excepcionalidad del hombre, no hará sino profundizar la ruptura en el sentido de elevar al hombre por sobre la naturaleza.

Dicho de otra forma, la idea clásica que sostiene que el hombre pertenecería a dos órdenes distintos, devino en la idea que esos órdenes serían excluyentes, un dualismo ontológico insertado dentro de un rupturismo óptico. Una de las derivaciones inmediatas consiste en que todo saber sobre el sujeto que apele a la pregunta sobre lo que este es, no podrá responderse con los datos que proporcione el exterior, sino solo desde lo interior, pues si accedemos al conocimiento del mundo material desde nuestra conciencia, y esta presupone al cogito, la conclusión inevitable es que cualquier intento de crítica del cogito como elemento fundante utilizando argumentos empíricos estará destinado al fracaso, lo que representa una suerte de inmunización del cogito frente a toda crítica futura(9).

Del rupturismo al continuismo

Un ejemplo, de cómo una visión discontinuista impacta en nuestra consideración hacia los animales, lo encontramos en Kant. El filósofo alemán es un continuador del pensamiento cartesiano, por cuanto afirma que el elemento central que hará las veces de fuente de la dignidad moral es la razón, y como los animales no razonarían, no serían sujetos morales. Así lo sostiene en la "Fundamentación de la metafísica de las costumbres": "solo un ser racional posee la facultad de obrar por representación de las leyes, esto es, por principios; posee una voluntad"(14:36). Por otro

lado, en "Lecciones de ética"(15) sostendrá que, si bien no tenemos deberes morales directos hacia los animales, los tenemos en forma indirecta pues, al tratar a los animales de buena forma, sin provocarles daño, reforzaremos nuestra disposición a comportarnos éticamente con los demás. Por tanto, los animales no poseen valor por sí mismos, al pertenecer solo a la naturaleza (nótese el dualismo y el rupturismo), si no en cuanto puedan contribuir al bienestar humano, esto es, del ser que sí es un fin en sí mismo en tanto racional y por ello libre(14).

A lo largo de la obra kantiana se observa con claridad la separación entre dos mundos comunicables: el de la naturaleza, propio de los animales, y el de la libertad, propio de los humanos. Así, el hábitat del hombre sería el mundo de la cultura, la libertad o la creación artística; mientras que los animales pertenecerían a la naturaleza, sometidos por entero a las leyes físicas, al instinto y a la repetición de conductas, reservando por tanto solo para los primeros la esfera de los derechos morales. No obstante el acuerdo que podemos encontrar aparentemente en esta idea, ¿es ella consistente con nuestros mejores saberes empíricos?

Cuando Darwin escribió "El origen de las especies" fue, con justa razón, objeto de escándalo público, pues la teoría por él sustentada y asumida como el mejor modelo para explicar nuestra existencia hasta hoy, no hace sino destruir los fundamentos de la idea que sostiene que el hombre tendría alguna suerte de señorío sobre el mundo o que su modo de ser sería radicalmente distinto al resto de las criaturas(16). Desde ese momento, el hombre ha sido conceptualizado como un animal humano, lo cual a la altura de los saberes acumulados resulta algo trivial, pero de lo cual no hemos osado extraer todas sus consecuencias.

La idea del discontinuismo, que alimenta la idea de la ruptura óptica, debe ser contrastada por ende con la visión de la vida como una unidad. El orden de lo viviente se estructura sobre los mismos materiales básicos que hacen posible toda la vida sobre la Tierra(17); incluso si nos remontamos en el tiempo, la distinción más básica que conocemos entre vida vegetal y animal se diluye. Así, los flagelados organismos unicelulares que pueden desplazarse gracias a flagelos, se dividirán

en el Eozoico en fitoflagelados (que se alimentan por fotosíntesis) que darán lugar al reino vegetal, y los zooflagelados (que se alimentan por degradación de sustancias orgánicas) que darán origen al reino animal. En efecto, los primeros fitoflagelados perderán la capacidad de desplazamiento libre que tenían sus antepasados, de ahí que el hecho de no poder trasladarse de un lugar a otro no es una propiedad originaria de la vida vegetal sino que una propiedad evolucionada(9), lo cual nos hace poner en una perspectiva no sustancialista, por ejemplo, la definición de cosas muebles inanimadas del Código Civil.

La evolución como teoría, en lo que a este trabajo respecta, niega la tesis de la ruptura óptica y del dualismo desde dos puntos de vista: uno genealógico y otro estructural. Si la vida es una, lo es — como ha sido expresado— porque sus materiales básicos son los mismos y porque lo que la vida es ahora lo es por lo que fue la vida antes(18). Descartes no negaba esta suerte de basamento común entre el hombre y los animales, lo que justificaba su tesis era que la esencia del ser humano no radica en su cuerpo sino que en su pensamiento(9), siendo los animales pura corporeidad. Sin embargo, la tesis de la unidad de lo viviente transforma en insostenible la tesis de la ruptura y del dualismo, pues la vida es el producto de causaciones genealógicas contingentes y no la determinación de una esencia preexistente antes de dicha causación; es decir, que la diferenciación de las formas de vida descansa en propiedades eternas —las sustancias— se vuelve una máscara argumentativa, dado el carácter transitorio y evolutivo de toda la vida(19). El hombre no tiene una propiedad sustancial pues, como todo ser, es el producto de un cierto linaje evolutivo, del cual es ahora un punto nodal. Su vida como especie no es sino la vida de un proceso causal(20). Si lo ponemos en estos términos, la causa del hombre radica en los otros hombres que lo han antecedido, y que son sus ancestros, con lo que nuestra historia es la historia de un linaje que ha llegado a ser lo que es producto de engendramientos sucesivos, y no de alguna determinación universal trascendente(9).

Los partidarios de la ruptura deberían demostrar que la unidad óptica subyacente a la vida devino en algún momento en dos planos ópticos, separados e irreducibles entre sí, lo cual no encuentra

sustento en los saberes empíricos(21). Solo pensemos en lo que podría significar esto. Preguntas tradicionales como ¿existe el alma? O ¿qué es la conciencia?, traducidas en términos de la tesis de la unidad de la vida deberían llevar a un escepticismo radical con relación a la primera², y a una comprensión de la vida mental como “un nivel específico de estructuración y funcionalidad biológica, cuya explicación causal eficiente es de orden genealógico”(9:126), con lo cual ya no solo la ruptura se desacreditaría, sino también el dualismo ontológico³.

El animal y el hombre

Estas ideas nos deberían llevar a un replanteamiento de las relaciones entre el hombre y el animal. Dichas relaciones se han planteado en nuestra cultura en términos dualistas, pero no siempre rupturistas, Aristóteles es un buen ejemplo. El filósofo ofrece la definición clásica de lo que es el hombre: un *zoon logon*, es decir, un ser viviente dotado de razón(22). La estrategia aristotélica es gradualista y jerárquica, pero siempre sobre un trasfondo dualista. Gradualista en el sentido muy

² La idea de “alma” se vuelve en extremo problemática, planteando más preguntas que respuestas: ¿si la vida es una sola, en qué momento de la evolución de los homínidos apareció el alma? ¿Lo hizo súbitamente? Y, si fue así, ¿lo hizo sobre algún individuo que era similar a otro, sobre el cual no apareció? Lo cual nos deja con la idea de que podríamos pensar perfectamente en la existencia de homínidos sin alma.

³ En este punto debemos hacer una aclaración, que bien valdría para un estudio particular. La postura que sostenemos podría ser crítica, indicando que constituye una reducción fisicalista. Esto quiere decir que estaríamos afirmado que la única realidad que existe es la biológica; sin embargo, pensar de esta forma no haría sino mantenernos atrapados dentro del dualismo. A lo que apuntamos es a ver a lo biológico como supuesto y condición de existencia de la realidad, pero la realidad a su vez se estructura en diversos niveles. El más claro, y por vía de ejemplo, es el nivel social. Si bien este supone lo biológico, presenta características que no se reducen solo a lo biológico, pues posee una estructura particular, con sus propias leyes o pautas, y por tanto con la posibilidad de ser estudiado desde un punto de vista interno.

Por esta misma razón la ética no podría limitarse a los resultados que proporcione la ciencia, pero tampoco podría permanecer al margen de ella; ambas posturas equivocan el camino. La primera porque la ética, que representa un nivel particular de la realidad, vería difuminados sus contornos, con lo cual se perdería la posibilidad de acceder adecuadamente a ese nivel; la segunda porque la ética se nos presenta como la pauta de determinación de los comportamientos correctos o incorrectos de los miembros de una especie, de tal forma que todo dato que nos entregue luz sobre esa especie, el lugar que ocupa en el orden de lo viviente y las causas que la han generado, debería a su vez contribuir a un mejor planteamiento de los dilemas éticos tradicionales.

relevante que considera al hombre como parte de lo viviente. El hombre es un animal, aunque un animal especial, pues la diferencia específica que lo separa del resto es su razón, con lo que el hombre no es solo un animal, sino algo más. Jerárquica, pues la razón no es cualquier propiedad, sino el punto más elevado de la naturaleza, entendiendo esta en términos finalistas, es decir, las formas de vida culminan en el hombre como su representante más complejo, elevado y valioso. Aristóteles representa un intento notable que influyó poderosamente en los trabajos recientes de M. Nussbaum sobre el problema animal, pues se desmarca de la tesis de la ruptura óptica, y con ello del peligro de cercenar la existencia humana del árbol de la vida. Es cierto que su dualismo jerarquizante vuelve a colocar al animal al servicio del hombre, pero al menos su tesis es más cercana al modo como se relacionan los elementos de la existencia.

La tesis de la unidad de la vida descarta la dicotomía filosófica clásica animal/humano en beneficio de un abordaje que parte de la unidad genealógica de todo lo viviente y no de visiones esencialistas de diferentes reinos u órdenes(9). Desde este punto de vista, ninguna de las diferencias entre los animales y los animales humanos nos permiten hablar de una jerarquía, pues todas las especies están tan adaptadas a los ecosistemas —en el sentido de evolucionadas— como lo está el hombre mismo. De ahí que, en términos de lo que realmente puede implicar la unidad de la vida, nuestra vida no sería más valiosa que la de otro ser, lo cual claramente nos deja en la desolación.

Los rupturismos o los dualismos, y las jerarquías que de ellos emanan, se entienden, y esto es algo de lo que debemos estar muy conscientes, en términos de las valoraciones que hacemos como especie(10). Una de las más claras consiste en trazar una línea entre naturaleza y cultura, línea que pretende ocultar nuestra realidad como seres biológicos. Un breve repaso por la literatura especializada, en una materia tan cercana al hecho cultural como lo es la antropología, nos permite percibir que el marco dentro del cual esta se piensa aún tiende al rupturismo óptico. Esto se percibe en que, al adjetivar al hombre como un ser cultural, inmediatamente los elementos que denotarían lo que es la cultura se excluirán de cualquier posibi-

lidad de existencia en otros animales, apareciendo la cultura con un patrimonio exclusivo de los homínidos(23).

Sin embargo, esta visión se ha vuelto insostenible. La cultura no es patrimonio de la especie humana y así ha quedado demostrado, por ejemplo, luego de la acumulación de múltiples investigaciones sobre los primates, los monos, los cetáceos y algunas especies de pájaros y peces(24), en las cuales comportamientos compartidos por una población no estarían presentes en otra, no dependiendo de factores genéticos o ecológicos que habrían estado en su origen, es decir, también tendrían una cultura(9). En efecto, excluir estos comportamientos de lo que sería la cultura es trabajar con la tesis de la ruptura óptica y asignar al hombre un lugar más especial del que tiene en realidad.

Por otro lado, si pensamos en la clásica disputa en filosofía de la historia, acerca de si la historia tiene una naturaleza cíclica o lineal, observamos que también dicha discusión encubre o supone la ruptura, al menos en la historia pensada en términos finalistas. El ejemplo clásico es Hegel, para quien la historia del Espíritu tiende hacia su autorrealización en el marco de la libertad, contrapuesta a su vez, a la historia de los ciclos naturales, sometida a la causalidad física(25).

Ahora bien, nuestra cultura no es sino el resultado de lo que podemos hacer en tanto seres biológicos. Si podemos escribir, leer, crear música, construir aviones o vivir en ciudades es debido a que nuestras estructuras cognitivas, neuronales, químicas, fisiológicas o genéticas lo permiten. Si la gravedad en la Tierra fuese un poco mayor o un poco menor de lo que es nuestro destino dentro del árbol genealógico de la vida hubiese sido distinto, y nuestra cultura, en caso de que hubiésemos sido capaces de crear alguna, también lo sería. Dependemos por tanto, incluso en aquello que consideramos más propiamente humano, de nuestra biología, con lo cual la distinción entre naturaleza y cultura no pasa de ser una dualidad inconsistente, pues la cultura no es aquello que queda cuando sacamos las determinaciones materiales del hombre (muy en la línea de Kant), sino que simplemente un aspecto más de esa materialidad.

Por otro lado, no somos ni de lejos la especie más exitosa; si lo pensamos así, es porque somos muy arrogantes. Las escalas de tiempo en el universo, dada su magnitud, no son bien captadas por nosotros. Si nuestra especie solo existe desde hace un breve periodo, ¿qué nos autoriza a creer que somos mejores o más valiosos que otras especies, que llevan millones de años adaptadas a sus ecosistemas? Veámoslo desde otro punto de vista. Si una mayor cantidad de especies es una marca de éxito evolutivo, en el sentido que mientras más rico sea su linaje mejor será su resistencia a los eventos de extinción(18), al estudiar la filogénesis de los homínidos descubrimos que en algunos centenares de miles de años pasaron de ser media docena de especies a ser tres, y en menos de treinta mil años, a ser solo una especie, la nuestra. Esto, por lo menos, debería llevarnos a pensar en quiénes son más evolucionados, y si la respuesta sigue siendo que “nosotros”, porque podemos comprar celulares, mientras que por ejemplo las abejas solo producen miel, la razón de tal evaluación no descansa sino en una perspectiva antropocéntrica.

Humberto Maturana, en un ensayo titulado “En búsqueda de la inteligencia de la inteligencia”, reflexiona sobre los dos sentidos de esta palabra: la inteligencia como *propiedad* o atributo de una serie de sujetos, como cuando decimos “este sujeto puede resolver un problema”, o la inteligencia como *proceso*, es decir, como el comportamiento que presenta un organismo y que le permite adaptarse a su entorno(20). De esta forma, la inteligencia ya no se entiende en términos sustancialistas, ya que, más que una propiedad humana, sería una característica de lo viviente en su conjunto. Las implicancias de esta visión continuista no son menores, pues supondrían que cualquier intento de medir la inteligencia no podría establecer más jerarquías que las derivadas del grado de acoplamiento estructural o de participación en el dominio consensual que el organismo presenta. No existe entonces una inteligencia humana más desarrollada que la animal, sino que formas distintas y equivalentes de linajes evolutivos.

De lo anterior podemos extraer una reflexión muy importante: la devaluación de la animalidad y con ello, de nuestra propia animalidad. Así, la ruptura óptica genera cuatro tipos de problemas(15):

1. Niega el hecho de que la dignidad del hombre es en el fondo la dignidad de un tipo de animal.
2. Niega que los animales pueden ser poseedores de una dignidad por sí mismos.
3. Sugiere que el núcleo de nuestra personalidad es autosuficiente (en esto coinciden, de forma diversa claro está, Descartes y Kant). Esta idea distorsiona el hecho de que nuestras necesidades son profundamente animales y nos enseña a olvidar que somos seres débiles, necesitados y falibles, ignorando con ello a los seres más débiles, necesitados y falibles que nosotros.
4. La ruptura nos lleva a pensar la agencia moral como algo que se encuentra fuera de los procesos biológicos, como algo que no pertenecería a la naturaleza —siendo que la supone—, olvidando que el clico vital del ser humano incluye proceso de maduración, plenitud y decadencia, y que en la naturaleza encontramos una enorme variedad de inteligencias y no a seres estúpidos.

¿Qué nos llevaría a negar nuestro origen animal? Según Martha Nussbaum, fundándose en numerosos estudios psicológicos recientes, la razón descansaría en dos órdenes de respuestas: la repugnancia y la vergüenza que sentimos hacia nuestro cuerpo animal. El tema es complejo, por lo que trataré de exponer solo el argumento central. Investigadores como Angyal, Rozin y Miller sostienen que si incorporamos la animalidad a nuestra humanidad, haciéndolas equivalentes, caeremos en cuenta de nuestra mortalidad. Así, lo animal nos recuerda nuestra propia vulnerabilidad, con lo que la base para la repugnancia, es decir para el rechazo hacia lo animal, somos nosotros mismos(26), es de nuestra propia animalidad de la que intentamos huir, construyendo la idea que seríamos una excepción dentro del orden natural. Si nuestro cerebro es más complejo que el de un gato, esto a su vez tiene un costo, dado por el aumento de las posibilidades de desestabilización. Al enfrentarnos al mundo, entonces, tendemos a disociarlo (y esto parece ser un hecho transcultural), pues dos elementos parecen entrar en conflicto: nuestra necesidad de sentido y el hecho de

que el sentido que esperamos no lo encontramos en este mundo. Fallecemos al igual que todos los otros seres, parecemos no encontrar consuelo y, para superarlo, configuramos la idea que, no obstante la muerte física, algo debe quedar de nuestro ser(9). La estrategia es notable, pues cumple la función de dotar de sentido a nuestra experiencia, permitiéndonos vivir de manera tranquila y agradable.

La repugnancia no emerge intuitivamente en el humano, sino que se va aprendiendo de nuestros padres y de la sociedad. A través de la enseñanza, transmitimos modos de ser hacia los animales, los cuales se naturalizan en el sentido de que aparecen como obvios y normales, de tal forma que, cuando la crítica se construye, resulta muy difícil que estos modos de ser dejen de ocupar un lugar central.

Por otro lado, no es solo la repugnancia la base del problema, sino que también la vergüenza. La vergüenza es una emoción dolorosa que responde a la sensación de no poder estar a la altura de cierto estándar, de cierto ideal. El sujeto que siente vergüenza se siente inadecuado o imperfecto, lo que lo lleva a buscar refugio o seguridad entre aquellos que llama “normales”, sintiéndose reconfortado(15). Lanzando la vergüenza hacia afuera del grupo de apoyo, estigmatiza a los que no están a la altura de sus expectativas normativas, jerarquizando a lo distinto y negando su base común (¿y de que sentimos vergüenza sino de nuestras carencias?). Entonces, los animales aparecen definidos con relación al hombre y, en particular, en función de las propiedades que están en el hombre pero no en el animal, o que estarían en un grado inferior, derivándose con ello que “animales” son aquellos seres que carecen de razón, oponiéndose al que la tiene por antonomasia, el hombre, apareciendo este, en definitiva, como un sujeto portador de un mayor valor. Se construye así el mito de nuestra excepción dentro del mundo, ocultando lo que en realidad somos: animales desvalidos y vulnerables.

A modo de propuesta

Se ha fundado tradicionalmente la separación moral entre hombre y animal en el hecho de pertenecer cada uno a diversos planos de la reali-

dad. Nuestros mejores saberes empíricos nos han mostrado que esta visión es insostenible. Sin embargo, que la vida forme un continuo, ¿nos obligaría a cuestionar el estatuto moral y jurídico de los animales? Si el discontinuismo traía aparejada una determinada visión moral, ¿la postura que sostenemos debería también traer la suya?

Una forma de abordar este complejo problema es intentar responder a una pregunta previa: ¿cuál es el fundamento de un derecho moral? Si bien esta es, por sí misma, una cuestión de difícil respuesta y en la cual no se ha logrado mucho acuerdo entre la doctrina, creemos que el enfoque de las capacidades propuesto por Nussbaum podría servirnos de guía, iluminando el problema de los animales⁴. Para la filósofa norteamericana podemos estar más o menos de acuerdo que tratar de forma cruel a un animal es algo moralmente incorrecto, pero si dejamos hasta este punto el debate no seremos capaces de dar cuenta de lo que realmente implica esta afirmación. El punto que quiere sostener Nussbaum es que el problema del maltrato animal, en todas sus formas, es en realidad un problema de justicia, vale decir, de violación de derechos básicos: ellos tendrían un derecho a no ser tratados de esa forma.

La razón que esboza la autora es que todos los seres tienen algún tipo de capacidad y necesidades. Esto no se puede negar, es un hecho que apreciamos en nuestro contacto directo con los miembros de nuestra especie y con los de otras especies. La teoría entronca por tanto con cierta matriz aristotélica, pues la pregunta que lleva a cabo es la siguiente: ¿qué es lo que el ser puede hacer según su naturaleza? Existe algo valioso en el desarrollo y florecimiento de un individuo, con lo que la intuición básica, ponderada racionalmente, consistirá en la interrelación que existe entre la idea de dignidad y de capacidad, de tal forma que impedir el desarrollo o el ejercicio de una capacidad es en sí mismo algo incorrecto, cualquiera sea el ser. De este modo, las capacidades no son vistas

⁴ Este tema será objeto de desarrollo en un artículo que se publicará próximamente en el *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, bajo el título “Martha Nussbaum y la crítica al utilitarismo de Peter Singer desde el enfoque de las capacidades”. En dicho trabajo se discute cómo una aproximación desde las capacidades podría dar mejor cuenta que el utilitarismo de la dignidad moral de los animales, ofreciendo un marco más adecuado para pensar nuestra relación con otras especies.

como instrumentales para una vida digna, pues la dignidad de la vida descansa precisamente en la potencialidad que se tiene en orden al despliegue de dichas capacidades. Donde esto no sea posible, dicha vida verá mermada su dignidad.

Referencias

1. Rodríguez Yunta E. Ética de la investigación en modelos animales de enfermedades humanas. *Acta Bioethica*, 2007; 13: 25-40.
2. Bota A. Animales transgénicos como organismos artificiales. *Acta Bioethica*, 2007; 13: 61-70.
3. Kejelmajer A. La categoría "sujeto/objeto" y su insuficiencia respecto, de los animales. *Revista Jurídica UCES*. 2009; 13: 11-27.
4. Lolás F. (ed.) *El animal como sujeto experimental aspectos técnicos y éticos*. Santiago de Chile: Centro interdisciplinario de Estudios en Bioética; 2010.
5. Bryan C. (ed.) *Exploring ethical in animal experimentation*. Worcester: Worcester Polytechnic Institute; 2007.
6. Kostomitsopoulos NG, Durasevic SF. The ethical justification for the use of animals in biomedical research. *Archives of Biological Sciences* 2010; 62: 781-787.
7. Favre D. Living property: a new status for animals within the legal system. *Marquette Law Review* 2010; 93: 1021-1071.
8. Pardo A. Ética de la experimentación animal. Directrices legales y éticas contemporáneas. *Cuadernos de Bioética* 2005; XVI: 393-417.
9. Schaeffer J. *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; 2009.
10. Descola P. *Les cosmologies des indiens d'amazonie* (online). (citado 2012, abril, 15) <http://www.larecherche.fr/content/recherche/article?id=21097>
11. Singer P. *Ética Práctica*. Madrid: Akal; 2009.
12. Moya A, Latorre A. Las concepciones internalistas y externalistas de la evolución biológica. *Ludus Vitalis* 2004; XII: 179-196.
13. Descartes R. *Discurso del Método*. Valladolid: Maxtor; 2007.
14. Kant M. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Porrúa: México DF; 2007.
15. Nussbaum M. *Las fronteras de la justicia*, Barcelona: Paidós; 2007.
16. Torreti R. Nuevos ensayos de filosofía de la biología. *Revista de Filosofía* 2008; 64: 215-229.
17. Ereshefsky Marc. *The Units of Evolution*. New York; MIT Press; 1992: 3.
18. Gould SJ. *La estructura de la teoría de la evolución*. Barcelona: Tusquets Editores; 2004.
19. Sober E. *Evolución, pensamiento poblacional y esencialismo*. *Ludus Vitalis* 2004; 21: 115-147.
20. Maturana H. *De máquinas y seres vivos*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria; 2006.
21. Ereshefsky M. Darwin's solution to the species problem. *Synthese* 2010; 175: 405-425.
22. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial; 2008.
23. Berdichewsky B. *Antropología Social*. Santiago de Chile: LOM; 2002.
24. Saposky R, Share L. A pacific culture among wild Baboons: Its emergence and transmission. *Biology* 2004; 2: 534-541.
25. Hegel F. *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires: Claridad; 2005.
26. Nussbaum M. *El ocultamiento de lo humano*, Buenos Aires: Katz; 2006.

Recibido: 11 de junio de 2012

Aceptado: 13 de agosto de 2012