

## **¡Vivan los seres humanos!**

Javier Echeverría

Me parece excelente que empiecen a publicarse libros así en España, porque abren debates filosóficos ya planteados en otros países que contribuyen a mejorar nuestra comprensión del mundo y nuestras actitudes ante él. Coincido asimismo con las numerosas propuestas concretas que Mosterín hace para eliminar la tortura y reducir el sufrimiento de los animales. La obra está muy bien escrita y hace gala de una amplia documentación filosófica y científica, por lo que merece todos los parabienes. Sin embargo, mi comentario será crítico, porque no estoy de acuerdo con los principales postulados que subyacen a esta obra y pienso que lo más interesante es la discusión que puede abrir. Dejando de lado los tres primeros capítulos, en los que Mosterín presenta una historia de la vida en el planeta Tierra de alto nivel científico y enorme capacidad de síntesis, empezaré mi análisis crítico a partir del momento en que el autor afirma que los animales tienen alma (capítulo IV).

I. El debate sobre el pensamiento y el alma de los animales fue central entre los filósofos del siglo XVII. Contra Locke y los cartesianos, Leibniz afirmó taxativamente que los animales (e incluso las plantas) tenían mónadas, y por ende alma, distinguiendo diversos grados de animismo. Sus tesis vitalistas produjeron gran polémica en la época en que trunfaba el mecanicismo, y en algunos casos irrisión. La ciencia contemporánea retoma ahora esas viejas tesis, tan denostadas en su tiempo por los cartesianos y los empiristas. Claro está que entre tanto la noción de alma ha cambiado mucho y el lenguaje que se utiliza no es leibniciano. Para Mosterín, por ejemplo, “el alma es el resultado de la actividad del aparato nervioso” [p. 51] y luego la define así: “el alma de cada animal es una combinación inédita de neuronas, un punto de vista único sobre la realidad” [p. 59]. Definición muy leibniciano, aunque convenientemente modernizada, reemplazando las mónadas por las neuronas. El principio clásico de individuación, que Leibniz aplicó a los animales, resurge en estos pasajes y a lo largo de todo el libro. Poco antes se ha hecho uso del principio de los indiscernibles: “entre animales complicados, no hay dos que tengan el sistema nervioso idéntico al nacer” (ibíd.). Sólo falta plantear el problema del vínculo sustancial (en este caso sería el vínculo neuro-

nal) pues para Leibniz no todas las combinaciones de mónadas (o de neuronas) son sustancias individuales ni llegan a constituir o poder regir un cuerpo. Se comprueba así que la filosofía de Leibniz sigue teniendo una vigencia considerable, aunque Mosterín no parezca ser consciente de ello, empeñado (con razón) en su batalla contra los cartesianos, que redujeron a los animales a pura *res extensa*. Léanse los debates entre Leibniz y Locke sobre si los animales piensan o no, y sobre si tienen alma, y se verá cómo el pensamiento leibniziano sigue siendo una fuente de inspiración importante para cualquier concepción seria de la ecología.

II. Un segundo punto a criticar es el aparente deslizamiento de Mosterín hacia el solipsismo, por ejemplo cuando afirma que “no tiene sentido preguntarse cómo son las experiencias realmente, con independencia de cómo se le aparezcan a quien las tiene, pues las experiencias consisten precisamente en apariciones subjetivas de procesos neurológicos subyacentes” [p. 63]. Esta teoría del conocimiento animal, y por ende del conocimiento humano, pues Mosterín insiste una y otra vez en el común parentesco entre todos los animales, choca con las tesis profundamente realistas y objetivistas del resto del libro. Decir que las experiencias o experimentos científicos son apariciones subjetivas de procesos neurológicos subyacentes parece un poco duro, porque ello lleva al fenomenalismo, si no al solipsismo. Sin embargo, Mosterín insiste al respecto: “Cada animal tiene su mundo. De la inmensa cantidad de información objetiva presente en su entorno, cada animal detecta sólo una parte, aquella que está genéticamente programado para detectar, interpretar y experimentar. [...] Cada uno sólo percibe sus propias percepciones, sólo experiencia sus propias experiencias, sólo vive sus propias vivencias. Sólo podemos concebir o imaginar las experiencias de los demás por analogía conjetural con nuestras propias experiencias” (ibíd.). Pero entonces, cabría objetar, nuestras experiencias sólo son objetivas para nosotros mismos, es decir, son subjetivas. Sin embargo, en otros pasajes se afirma que “el placer y el dolor son fenómenos físicos, cósmicos, objetivos, y consisten en la excitación de ciertas zonas del cerebro. En cualquier caso, no son fenómenos meramente subjetivos (quizá nada sea un fenómeno meramente subjetivo)” [p. 93]. También cuando alguien sueña o alucina se excitan ciertas zonas del cerebro. ¿Es por ello todo sueño o quimera algo físico, cósmico u objetivo? ¿Cómo fundamentar la objetividad desde esta gnoseología? Dejemos abierta la pregunta, pero sin darle excesiva importancia, pues éste es un punto menor dentro de esta obra, que el autor podrá aclarar sin problemas, por ejemplo distinguiendo entre sujeto e individuo, ya que en otro pasaje del libro se afirma enérgicamente que “el dolor siempre es individual” [p. 230].

**III.** A diferencia de otras muchas obras suyas, este libro de Mosterín no incluye aportaciones propias a la ciencia o a la epistemología, sino ante todo a la filosofía moral, puesto que la mitad de la obra está dedicada a cuestiones éticas y en ella es donde se mantienen las tesis más originales. Desde las primeras páginas el autor advierte que a él le gustan la naturaleza y los animales: “los animales son sistemas maravillosos”, “la gloriosa riqueza de la biosfera”, “ojalá el lector comparta la fascinación y el entusiasmo por los animales”, “la vida es el milagro por antonomasia”, etc., son expresiones extraídas de las tres primeras páginas, que luego se repiten con frecuencia. Sorprende que a unos seres vivos a los que el lenguaje ha tratado de brutos, bestias, fieras, alimañas y otras lindezas similares se les ensalce de tal manera. A mi modo de ver, la contemplación de los animales por televisión tiene mucho que ver con este *giro animalista*, que difícilmente se compadece con la feroz lucha por la supervivencia que Mosterín describe en los tres primeros capítulos, en los que nos relata sin pestañear, e incluso con pasión y entusiasmo, innumerables catástrofes ecológicas habidas a lo largo de la historia. Vistos a cierta distancia, sobre todo en casa y a través de programas televisivos de diseño, no cabe duda de que los animales son maravillosos, por mucho que no sientan compasión alguna al matar, destrozarse y devorar a sus víctimas. Vistos a distancia más corta, las cosas suelen cambiar, y pueden volver a parecerse fieras, bestias y alimañas despiadadas, determinadas por un instinto homicida. Las experiencias son cuestión de perspectiva y ubicación en el mundo, y pienso que las del profesor Mosterín son, ante todo, teleexperiencias. Desde esa común perspectiva, estamos de acuerdo: a distancia y en televisión los animales son maravillosos, fascinantes y suscitan admiración y entusiasmo en nosotros. Ello no es óbice para que, desde otro punto de vista (es decir, más cerca de sus fauces), nuestras respectivas experiencias puedan cambiar radicalmente. Pues bien, diré que la racionalidad no consiste en situarse en un único punto de vista (la televisión, un parque natural, la comunión con la naturaleza, etc.), sino en reflexionar desde varios puntos de vista, incluido el de la presa que está siendo acosada por una manada de lobos o desgarrada en vivo por los buitres. No basta con ponerse en el lugar del predador e imaginar empáticamente sus sensaciones. También conviene ponerse en el lugar de la presa, como el propio Mosterín hace cuando los seres humanos maltratan animales, pero no cuando unos animales maltratan a otros.

**IV.** Lo anterior viene a cuento porque la moral que, siguiendo a Hume y a Bentham, propugna Mosterín, está basada en primera instancia en la compasión: “el primer nivel de la ética que va más allá del antropocentrismo es la ética de la compasión” [p. 204]. Su tesis central es la siguiente: “es moralmente intolerable infligir sufrimientos innecesarios a los animales”. Así se

introduce una distinción esencial en la obra, pero que resulta un tanto dudosa: sufrimientos necesarios e innecesarios. Una moral de la compasión como la que defiende Mosterín no tendría por qué limitarse al segundo tipo de sufrimientos, y por ende debería de *intervenir en la naturaleza* paliando por doquier el sufrimiento, en la medida en que ello fuera posible. Un nivel ético más profundo sería la *moral ecológica*: “este nivel está basado no en la compasión, sino en el conocimiento, en la lucidez y en la comunión con la naturaleza” [p. 206]. Visiblemente influido por Lovelock, Mosterín habla una y otra vez de la naturaleza como de “ese gran ser viviente del que todos formamos parte, es decir de la biosfera” [p. 207]. Estamos ante una tesis metafísica, si no religiosa (la Gaia de Lovelock), que identifica a la naturaleza con *un ser vivo*. Aquí mis dudas se intensifican. Si la ética y la moral han de estar basadas en la comunión con la naturaleza, es porque la naturaleza es el *Supremo Ser Vivo*, al que todos debemos honrar y respetar. Mosterín no llega a decir tanto, pero a mi modo de ver lo piensa. Hubiera sido preferible enunciar esa creencia desde el principio, puesto que nada tiene que ver con una ética de la compasión, sino con nuestra dependencia y pertenencia a la Madre Natura, cuya biodiversidad debemos amar por encima de todas las cosas, salvo el amor a nosotros mismos, que para Mosterín sigue siendo el primer mandamiento moral. “Todos formamos una familia, todos somos parientes, no en un sentido metafórico, sino literalmente” —remacha Mosterín (ibíd.)— invocando la tesis altamente especulativa de que hay un ancestro común a todos los seres vivos. Ni esa tesis está probada científicamente ni, caso de ser cierta, nos autoriza a proyectar sobre los seres vivos un concepto tan cargado ideológicamente como el de familia. Conviene señalar que, en todo caso, la comunión familiar consiste en buena medida en exterminarse y comerse los unos a los otros. La metáfora de la familia animal no es la más afortunada del libro, aunque pueda tocar la fibra sensible de un cierto público. Lo que hay en la naturaleza son especies animales, muchas en perpetua guerra entre sí. Cuando pensamos la noción ‘ser vivo’ desde la metáfora paterna o materna nos deslizamos inexorablemente hacia el teísmo, como Spinoza dejó claro con su célebre *Deus sive Natura*. Las críticas de Leibniz al pan-naturalismo spinozista siguen siendo pertinentes.

V. Mas volvamos al primer nivel ético, el de la compasión, entendida como sensibilidad ante el sufrimiento. “La emoción moral básica es la compasión con la criatura, el ponerse mentalmente en el lugar de la criatura y en padecer con ella, en com-padecerla. [...] En varias tradiciones de filosofía moral (como las de raíz kantiana o contractualista) se ha olvidado el papel fundamental que juegan las emociones morales en la ética, y se ha insistido exageradamente en los esquemas teóricos abstrusos, en general artificiosos y simplistas [...]; las teorías morales, como las especulaciones físicas, necesitan

ser contrastadas; y las emociones morales juegan en la ética el mismo papel que las observaciones empíricas juegan en la física” [p. 229]. Un primer inconveniente de este tipo de afirmaciones estriba en el carácter estrictamente individual de las emociones morales, que dificulta notablemente su contrastación, a diferencia de las observaciones empíricas que, como mínimo, suelen ser intersubjetivas. Pero las tesis de Mosterín van más lejos, porque escinde claramente racionalidad y moral, conforme a la tradición humeana: “si nuestra racionalidad nos induce a tratar de maximizar la consecución de nuestros fines y la satisfacción de nuestros intereses, la moralidad nos invita a someter dicha maximización a la restricción de no agredir, dañar ni hacer sufrir a los otros seres” [p. 211]. La racionalidad va por un lado y es instrumental, maximizadora. La moralidad va por otro, y tiende a limitar el sufrimiento de aquellos mismos a los que instrumentalizamos (por ejemplo, a los animales), todo ello por compasión. Me limitaré a afirmar que no estoy de acuerdo con esa noción de racionalidad, que me parece tremendamente simplificadora, como muchos teóricos de la decisión racional han mostrado en los últimos años. Y también difiero de una concepción de la moral basada en las emociones, el sufrimiento y la compasión, porque ello implica negar la posibilidad de una *moralidad racional*, optando por una *moralidad emocional*. En el fondo, aunque no vaya a explayarme al respecto, porque el debate sería largo, mi principal divergencia con Mosterín estriba en la escisión que él establece entre racionalidad y moralidad. Locke ya lo hizo a finales del XVII y Leibniz ironizaba finamente al respecto en los *Nuevos Ensayos*. Entiendo que éste es uno de los principales postulados de la obra de Mosterín, y de los más criticables.

**VI.** Por otra parte, Mosterín afirma decididamente en la primera parte que “la capacidad de sufrir es ventajosa para la supervivencia y la eficacia biológica” [p. 84]. ¿Cómo conjugar esta tesis, que parece coherente con las posturas naturalistas y evolucionistas que Mosterín adopta, con una moral basada en minimizar el sufrimiento? ¿Acaso nuestras emociones morales deben llevarnos a combatir algunos mecanismos evolucionistas tan básicos, siendo así que el sufrimiento está a la orden del día en la naturaleza? Si “la evolución es un experimento constante e inmisericorde” [p. 333], ¿cómo una ética basada en conocimientos racionales puede estar basada en la piedad y en la misericordia?

**VII.** Un último comentario crítico sobre el capítulo XVIII, dedicado a la extinción de las especies. Hasta aquí, el estudio de Mosterín aplicaba a los animales una especie de individualismo metodológico, con el que estamos plenamente de acuerdo, a pesar de que no coincidamos en las bases sobre las cuales funda su teoría de la racionalidad o su filosofía moral. En este capítulo, en cambio, lo importante no son los animales individuales, sino las espe-

cies. “Las especies son entidades realmente existentes en la naturaleza, y no meros constructos o artefactos conceptuales” [p. 329]. En esto coincidimos, pero luego Mosterín da un paso más, en el que no le acompañamos de ninguna manera: “una especie no es una clase abstracta de individuos iguales respecto a ciertas características definitorias, sino más bien un individuo disperso, que evoluciona a través del tiempo de un modo imprevisible, una entidad histórica que admite descripción y delimitación, pero no definición” (ibid.). De golpe, las especies animales (sustancias segundas para Aristóteles) se nos han convertido en individuos, en sustancias primeras. Pero la cosa no acaba aquí, porque poco después las especies resultan ser los individuos por antonomasia, mucho más dignos de protección que los individuos de pezuña no dispersa. “La extinción de una especie constituye una pérdida irreparable, una catástrofe sin paliativos. De todos modos, las extinciones naturales no producen indignación moral, pues no tienen nada que ver con la moral, con la acción deliberada [...]. Lo que provoca la indignación moral no es la extinción en sí, sino el genocidio, un mal moral tremendo y un crimen que sólo los humanos somos capaces de cometer” [p. 335]. Por todo ello “una conciencia moral a la altura de nuestro tiempo no puede por menos de postular que los ecosistemas y las especies son portadoras de derechos, es decir, que merecen protección legislativa frente a las tendencias más vandálicas e irresponsables de la propia humanidad [...]. La extinción natural de una especie es un proceso físico moralmente neutral. Lo que es un mal moral es la extinción prematura y artificialmente provocada de una especie [...]. Cuando una especie se extingue, una información —la contenida en su acervo génico— única, irrepetible e irrecuperable (dada su extrema improbabilidad) se pierde para siempre. El universo entero se hace más pobre, pierde forma, información. Se trata siempre de una pérdida ontológica, aunque no de un mal moral” [p. 336]. Con estas afirmaciones se llega al clímax de la obra de Mosterín. Interpretando sus tesis, podríamos decir que hay *bienes ontológicos*, entre los cuales el primero es la biosfera (concebida como ser vivo, no se olvide), a continuación las especies (concebida cada una como un individuo vivo) y por último los individuos. Del individualismo metodológico inicial no queda nada, y por ello el delito de lesa animalidad más grave sería destruir la biosfera (aunque ello no es posible por completo, según Mosterín), a continuación destruir artificialmente alguna especie (¿la viruela?, ¿el tifus?) y, por último, destruir algún animal concreto haciéndole sufrir innecesariamente, pues ya vimos que matar minimizando el dolor está aceptado. Ello daría lugar a dilemas curiosos, por ejemplo: ¿es preferible que perezca un individuo humano (o que sufra innecesariamente) a que perezca una especie?; ¿deben los ingenieros genéticos dedicarse a producir especies nuevas sin parar, con el fin de incrementar la *cantidad de biodiversidad*, que parece ser el bien supremo de la naturaleza?, etc.

Nuestra oposición a esta gradación de los bienes ontológicos es total, y por ello el capítulo más criticable nos parece el XVIII, en el que Mosterín abandona el individualismo y propugna el *especiéismo* como bien mayor, siempre bajo la férula de Gaia, el Supremo Ser Vivo. A la vista de lo cual no es de extrañar el párrafo final de la obra, donde el autor explicita plenamente sus creencias personales: “Sintámonos a gusto en nuestra propia piel, inmersos en la corriente de la vida y en gozosa comunión con el universo entero. Somos epifenómenos de la biosfera, olas en un mar cósmico y vital que nos sobrepasa, del que venimos y al que retornaremos. En la lucidez incandescente de la conciencia cósmica se esconde la promesa de la armonía, la sabiduría y la felicidad” [p. 364]. El libro de Mosterín debió titularse “¡Viva la religión natural!”. Frente a la sacralización de la naturaleza y su unificación en un común progenitor, estoy a favor de su humanización y en contra de los reduccionismos monistas.

Para Leibniz las únicas sustancias son las individuales. De ningún modo hay que pensar las especies como individuos, ni mucho menos la biosfera como el Ser Supremo. Prefiero seguir pensando como Leibniz y como los ilustrados, afirmando “¡Vivan los seres humanos!”. Ciertamente, los seres humanos viviremos mejor si ponemos en práctica las acciones concretas que Mosterín propone para erradicar la tortura y menguar el sufrimiento de los animales. Mi coincidencia con las propuestas prácticas de Mosterín no me impide diferir profundamente de los fundamentos teóricos en los que basa sus propuestas. Hay que profundizar en el antropocentrismo, y mejorarlo, introduciendo en él los valores ecológicos, así como otros muchos (solidaridad, interdependencia, multiculturalismo, etc.) que no es cuestión de tratar aquí. Frente a la comunión cósmica con la naturaleza como modalidad de religación universal, me parece importante seguir dando prioridad a los valores humanos, incorporando nuevos valores a una ética racional, pero sin que esos nuevos valores (en este caso ecológicos) pasen a ser los determinantes, e incluso los únicos que dan sentido a la moralidad. Frente a las diversas modalidades de monismo ético (en este caso la comunión con la naturaleza como valor principal), sigo prefiriendo el pluralismo axiológico, que atribuye un cierto peso a los valores ecológicos, pero no centra la ética en esos valores. No infligir sufrimientos innecesarios a los seres humanos me sigue pareciendo más importante y el mundo actual es un ejemplo vivo en que millones de humanos sufren sin necesidad.

*Instituto de Filosofía, CSIC  
C/ Pinar 25, E-28006 Madrid  
E-mail: flvee20@fresno.csic.es*