

HUMANOS Y ANIMALES SUPERIORES:

¿Somos todos *personas*?

Miguel Acosta

Universidad San Pablo-CEU, CEU Universities (Madrid)

Resumen: Cierta número de activistas ecologistas y animalistas reclaman la condición de *persona* para los animales superiores. Además de la trayectoria histórica de este término y como consecuencia de las atrocidades infligidas a millones de seres humanos inocentes durante las grandes guerras del siglo XX, diferentes corrientes del Personalismo reservaron el término *persona* para resaltar la altísima dignidad de cada ser humano. Esta especial condición es debida a nuestra racionalidad, que es *constitutiva* de nuestra especie. La racionalidad esencial es lo que nos permite ser radicalmente autoconscientes y moralmente libres, hasta el punto de ser capaces de auto-determinar nuestro propio fin. En este sentido, el concepto *persona* expresa el aspecto de *único* que tiene cada ser humano. Pero, ¿qué pasa con los animales superiores?

Palabras clave: Filosofía de la Naturaleza, ética ambiental, antropocentrismo, biocentrismo, animales superiores, persona, realismo metafísico, Alasdair MacIntyre, Daniel Dennett.

Humans and superior animals: ¿are we all persons?

Abstract: A number of ecologists and animalist activists reclaim the condition of *person* to superior animals. Besides the historical trajectory of this term and as a

consequence of the atrocities inflicted to millions of innocent humans during the big Wars of the Twentieth century, different currents of Personalism reserved the word *person* to stress the very high dignity of each human being. This special condition is due to the *constitutive* rationality of our species. The essential rationality is what allows us to be radically self-conscious and morally free, to the point of being able to self-determine our own end. In this way, the concept person means the *uniqueness* of each human being. But, what happens with superior animals?

Keywords: Philosophy of Nature, Environmental Ethics, anthropocentrism, biocentrism, superior animals, person, metaphysical realism, Alasdair MacIntyre, Daniel Dennett.

Recibido: 28/07/2017 **Aprobado:** 5/11/2017

1. Introducción

El 21 de mayo de 2008, algunos activistas por los derechos de los animales acudieron a la Corte Europea de los Derechos Humanos de Estrasburgo para que el chimpancé Matthew, de 26 años, fuese declarado legalmente una *persona*. El tribunal de Estrasburgo dijo que la solicitud sería considerada en un nivel primario por un magistrado y un abogado antes de decidir si merecía una audiencia completa.

Eberhart Theuer, asesor del grupo de derechos de los animales, señaló que “mientras Matthew no sea reconocido como persona, podría ser vendido en el extranjero o ser asesinado por razones económicas” (Cfr. Hall: 2008). Por tanto, su vida dependía de la decisión del Tribunal.

Allan Hall, el periodista del *Daily Mail* que publicó esta noticia en Inglaterra, advirtió que lo que había detrás de esta cuestión era una pregunta *fundamental*: ¿quién es *persona* según la Carta Europea de los Derechos Humanos?¹ (Cfr. Hall: 2008) Me gustaría ir más allá: ¿quién es *persona* no sólo en sentido legal sino en sentido filosófico?

2. Emotivismos empiristas

A lo largo de toda su historia la humanidad ha convivido con otros animales y esa relación se ha llevado a cabo de diversos modos: desde extremos como la veneración —vacas sagradas en la India— a la crueldad y el ensañamiento —despellejamientos de animales vivos en China—. Hemos visto en

1 Este proceso judicial se inició en el Tribunal Supremo de Austria donde fue rechazada la demanda; de allí pasó a la Corte Europea de los Derechos Humanos de Estrasburgo, donde también fue rechazada. La última noticia que he hallado al respecto es que Paula Stibbe, en nombre de Matthew Pan y como su representante, ha realizado otra demanda adicional interpuesta ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos. Cfr.: <http://www.projetogap.org.br/es/noticia/tu-puedes-ayudar-al-chimpance-matthew-hiasl-pan/> (Última visita: 24 julio 2017).

ellos amenazas para nuestra existencia y también los hemos introducido en nuestros hogares como protectores y acompañantes.

El ser humano ha tenido claro que los animales, a pesar de su fiereza, agilidad o tamaño, son “seres inferiores” que deben estar sometidos a nuestra racionalidad y nuestro poder tecnológico. En este sentido, y hablando de modo general, la actitud predominante hacia ellos ha sido más bien de falta de respeto que lo contrario. Si el trato entre los mismos seres humanos muchas veces ha resultado denigrante, ni qué decir con los animales. José Luis Pastor señala a este respecto:

[E]s sencillo percatarse de que detrás de comportamientos que eliminan, descartan, excluyen, usan o abandonan las vidas humanas a su antojo, rebajándolas a simples cosas, anida una voluntad profundamente injusta. Es la misma que surge en comportamientos despóticos y destemplados que no reconocen límites de actuación del hombre sobre la naturaleza. Quien es incapaz de respetar la dignidad humana se convierte también en un depredador del mundo circundante. (Pastor: 2016, 285).

Quisiera analizar el sitio del ser humano en la naturaleza sobre todo con respecto a otros animales superiores como los delfines y los gorilas.

Cuantitativamente sabemos que sólo hay un uno o dos por ciento de diferencia entre nuestro ADN y el de dichos animales, pero sorprende que con

tan poca diferencia *cuantitativa* el salto *cualitativo* sea tan grande. Traigo esto a colación porque en las últimas décadas, apoyado por estos datos científicos, se ha manifestado la conveniencia de atribuir a los animales superiores el concepto *persona*. Uno de los motivos para ello es darles una igualdad de trato *al modo humano*, otorgarles el derecho de ser respetados, cuidados y que no se les trate de modo vejatorio. La intención es buena, pero podría conducir a absurdos, como los señalados por Gustavo Bueno a raíz de la propuesta elevada y admitida a sede parlamentaria en España, el 24 de abril de 2006. Con cierta sorna, no exenta de lógica jurídica, Bueno comentaba que estas medidas podrían tener:

...ridículas consecuencias que podrían derivarse de su aplicación: concesión a los simios de un estatuto jurídico análogo al de los menores o discapacitados humanos, pero con posibilidad de trabajar en tareas proporcionadas a sus «mermadas» facultades; lo que llevaría a tener que inscribir a estos simios en la Seguridad Social, a darles derecho de sindicación y a percibir pensiones de jubilación; más aún, y en concordancia con la ley socialista de matrimonios homosexuales, que rompe la norma del matrimonio tradicional entre hombres y mujeres, cabría también, en una etapa más avanzada, conceder a los simios un derecho de matrimonio con los humanos, y aún un derecho a la adopción, cría y educación de infantes humanos o simios. (Bueno: 2006, 2).

¿Cuáles han sido los motivos de fondo para plantear este tipo de estatuto socio-jurídico para estos animales? La respuesta nos retrotrae al siglo XVIII.

Según consta, fue entonces cuando Jeremy Bentham reclamó un trato más amable hacia los animales, denunciando su sufrimiento y la explotación abusiva por parte del hombre. En palabras de Louis J. Pojman,

Los utilitarianistas, siguiendo a Bentham, afirman que lo que hace que los seres sean moralmente considerables no es la razón sino la sensibilidad. Todas las criaturas sensibles tienen la capacidad de sufrir y, por tanto, tienen intereses. La frustración de esos intereses los conducen al sufrimiento. El utilitarismo procura maximizar la satisfacción de los intereses tanto si son de los humanos o de los animales. En algunos casos, los intereses humanos nos pedirán reivindicaciones; por ejemplo, los humanos y no los ratones o cerdos necesitan escuelas y libros. Pero si un cerdo y un niño tienen dolor y sólo hay un analgésico, uno puede tener un dilema moral con respecto a quién debe recibir el analgésico. (Pojman: 2001, 30)².

Hoy día los argumentos emotivistas han cobrado especial fuerza, y algunos han encontrado eco en los actuales movimientos ecológicos desarrollando tendencias naturalistas que antropomorfizan plantas y animales, hasta otorgarles características neo-hilozoístas.

² La traducción es mía.

3. Paradigmas ecológicos

En los '70 apareció un nuevo modelo que reclamó la atención mundial. Se postuló un cambio de paradigma medioambiental que dejaba de lado el modelo HEP (*Human Exceptional Paradigm*) para asumir el modelo NEP (*New Environmental Paradigm*). Este Nuevo Paradigma Ambiental (NEP) trajo dos consecuencias importantes. Primero: el desarrollo de una posición biocéntrica de la concepción del ser humano con relación a su medio. Segundo: la consideración del medio ambiente en los ámbitos de la técnica, la economía, la política, la ética, la filosofía y la búsqueda religiosa. (Cfr. Martínez de Anguita et al.: 2006, 136).

Actualmente, la filosofía medioambiental distingue en líneas generales una corriente *antropocentrista* y otra *biocentrista*. El antropocentrismo reza que los seres humanos son la sede y medida de todo valor. Este antropocentrismo es *fuerte* cuando niega que merezca respeto moral cualquiera que no sea humano. En cambio, es *débil* cuando reconoce valor a ciertos seres no humanos, aunque sólo en la medida en que compartan ciertas características con los humanos.

Por su parte, el biocentrismo afirma que todo ser vivo —o la naturaleza como tal— son portadores de cualidades valiosas y por ello merecen respeto

moral. El biocentrismo *débil* puede coincidir con el antropocentrismo débil cuando afirma que todo ser vivo merece respeto moral, aunque unos lo merezcan más que otros; en cambio el biocentrismo *fuerte* se opone completamente al antropocentrismo cuando niega que puedan establecerse distinciones de ningún tipo entre el respeto moral que merecen las diferentes clases de seres vivos. (Cfr. Riechmann: 2005, 27)³.

4. La relevancia moral de los seres naturales

Con este nuevo paradigma medioambiental (NEP) se reconsidera el estatus esencial de los animales superiores. Numerosos estudios biológicos han descubierto que ciertas especies animales tienen formas de actuación individual y colectiva que desvelan un alto grado de complejidad del sistema nervioso cuyo centro rector es el encéfalo. Entre muchos otros filósofos, Robin Attfield, de la universidad de Wales, se planteó la *relevancia moral* de algunos seres no humanos, argumentando que:

[E]n lo que hace a la comparación de inteligencias, los delfines y los gorilas quedarían por encima de muchos niños humanos; y si estos últimos poseen relevancia moral, es poco convincente que los primeros no la posean. Por otro la-

3 Un ejemplo de biocentrismo fuerte es el *Deep Ecology Movement* (1973) de Arne Naess, donde lo central es el equilibrio biológico.

do, el comportamiento de muchos seres no humanos sugiere que tienen la capacidad de la autoconsciencia, una capacidad de la que algunos seres humanos carecen. [...] Pero, en cualquier caso, incluso si la posesión de puntos de vista elaborados, de autoconsciencia y de una inteligencia elevada, son condiciones suficientes para poseer relevancia moral, no tienen por qué ser necesarias. Pues si se reconoce que no debería causarse ningún tipo de sufrimiento a las criaturas capaces de padecerlo, se hace evidente que para poseer relevancia moral es suficiente con poder sentir. (Attfield: 2001, 80).

Otros autores señalan incluso que, puesto que la vida es un valor en sí, cualquier ser que tenga vida posee relevancia moral. Hay muchas especies de animales que probablemente carezcan de sentimiento, también los vegetales carecen de él, pero poseen vida, y si los excluyéramos se instauraría un elitismo de lo sintiente. Por tanto, habría que dejar de considerar como relevante la barrera entre lo humano y lo no humano. (Cfr. Attfield: 2001, 82-85).

El análisis de estos aspectos morales nos conduce inevitablemente a revisar el estatuto ontológico en que se sustentan dichas afirmaciones: ¿por qué los seres humanos somos personas y los animales no?

5. Concepto de persona y condiciones para serlo

Las corrientes personalistas del siglo XX han desarrollado muchos conceptos de *persona* que en general tienen en común la recuperación del valor del ser humano como un tipo de ser especial en el mundo. En algunos casos,

este concepto pretende destacar el aspecto de *único* que se descubre en la intimidad personal o mundo interior de cada ser humano, es decir, en la idea clásica de *racionalidad* (*zoon noetikós*). Así, *persona* subraya la indeleble dignidad humana en sus aspectos ontológicos y existenciales. Esto no sustituye el concepto boeciano *sustancia individual de naturaleza racional*, sino que lo presenta desde una perspectiva más antropológica y moral.

En su sentido más profundo, *persona* se refiere a la peculiar constitución del ser humano del que se derivan una serie de características entre las que destacan la autoconsciencia y la autodeterminación, otorgándole autonomía. En la definición clásica de *persona*, la naturaleza *racional* del ser humano hace referencia a su constitución esencial. Es decir, hay una prioridad ontológica donde gracias a lo que somos (por esencia) actuamos. Es lo que se entiende cuando se define *naturaleza* como *principio de operaciones*. Pero estas explicaciones de la metafísica clásica en muchas filosofías han pasado al olvido. Si se elimina toda referencia hacia lo que trasciende el ámbito físico-material, resulta imposible comprender estos conceptos que explican la interioridad humana. Las filosofías anti-metafísicas se quedan a lo sumo en consideraciones de índole psicológica, fenoménica e incluso anímico-espiritualista, pero no logran el análisis radical de la subjetividad y constitución humana⁴.

4 Hay quienes incluso proponen nuevas interpretaciones de la esencia y sostienen, por ejemplo, que la esencia cambia en un mismo individuo a lo largo del tiempo. Incluso se la equipara

Desde la perspectiva del naturalismo materialista, Daniel Dennett en su obra *Philosophical Essays on Mind and Psychology* dedica un capítulo a analizar las *condiciones para ser persona* concluyendo que son, entre otras, la intencionalidad, la conciencia y el lenguaje. Afirma que podemos considerar con facilidad la existencia de personas biológicamente muy diferentes —probablemente habitando otros planetas—, pero no podemos reconocer como personas a seres humanos carentes de algunos de los elementos importantes de la *personabilidad* (por ejemplo, los bebés, los discapacitados mentales y algunos seres humanos declarados mentalmente enfermos por los psiquiatras). (Cfr. Dennett: 1981, 267).

Él considera seis elementos que son necesarios —aunque ninguno de ellos es suficiente por sí mismo— para denominar a alguien *persona* (Cfr. Dennett: 1981, 269-270): 1) ser seres racionales; 2) ser seres a quienes se les puede atribuir estados mentales de conciencia, o que se les pueda adscribir

al *genoma*: “[L]o primero que hay que decir es que nuestra esencia es históricamente devenida y, por tanto, variable, ya que ella misma es el resultado de un conjunto de variaciones. No es de extrañar que quien concebía las esencias como algo fijo e inalterable, como un «to ti en einai», aquello en virtud de lo cual se es siempre lo que se fue (dicho sea de paso: ¡qué horror!), se sienta defraudado y considere esta esencia de poca monta. [...] Nuestra esencia, nuestro genoma, es una condición necesaria de que podamos tener cultura...” (Sanfélix, V.: 2005, 93, 95).

predicados psicológicos o mentales o intencionales⁵; 3) ser persona depende de cierta forma de *actitud adoptada* hacia ella, una *postura adoptada* con respecto a ella (nuestro especial trato hacia ella demuestra que ello se debe a que tiene una constitución de ser persona); 4) el objeto hacia el cual se adopta esta postura personal debe ser capaz de corresponder de alguna manera; 5) ser capaces de comunicación verbal; y 6) las personas se distinguen de otras entidades por ser *conscientes* de una manera especial: “hay una forma en la cual *nosotros* somos conscientes y en la que ninguna otra especie es consciente.”⁶ (Dennett: 1981, 270).

A mi modo de ver, Dennett *psicologiza* la dimensión metafísica cuando exige, para ser persona, el *uso* de consciencia, lenguaje, intencionalidad..., y así resulta lógica su negación a considerar personas a los bebés y a los discapacitados mentales. En cambio, desde una metafísica y ontología realista, todo lo que puede ser un ser humano (o cualquier otra naturaleza), ya está contenido en el acto primero de ser según la esencia que le corresponde. Otra cosa es si puede desarrollarla o no. Si un bebé nace con alguna tara mental, sigue siendo un ser humano con racionalidad, y por tanto es una persona,

5 Aquí Dennett se apoya en: P.F. Strawson, *Individuals*, London, Methuen, 1959, 101-102: “[*The concept of a person as*] *the concept of a type of entity such that both predicates ascribing states of consciousness and predicates ascribing corporeal characteristics.*” (Cfr. Dennett: 1981, 270).

6 La traducción es mía.

haga o no *uso* de alguna de sus facultades.⁷ La racionalidad no es consecuencia de unos actos operativos, sino que dichos actos se deben a la racionalidad porque ella las constituye.

Los hombres poseen determinadas cualidades que nos mueven a llamarlos “personas”. Pero a lo que nosotros llamamos personas no es a estas cualidades, sino a su portador. Por lo demás, hay, como es evidente, hombres que no disponen de esas cualidades. Podría parecer, pues, que esos hombres no son personas, y no pueden invocar ningún derecho a que se los escoja como personas. (Pero) esta es la tesis, que tiene su origen en Locke, Peter Singer y Norbert Höster. (Spaemann: 2000, 227).

Algunos autores han calificado la definición clásica de *persona* como *concepto fuerte*, y sugieren darle un sentido más *débil* y *flexible* debido a las características biológicas y etiológicas detectadas en algunos animales superiores que podrían compararse a las humanas.

⁷ Para resaltar esta distinción, García Cuadrado habla de dos planos. El *plano ontológico* en el que la persona subsiste como substrato último y raíz de las operaciones y actos libres, donde no es una cosa sino una identidad que permanece en el tiempo a través de los cambios: es siempre la misma, aunque no siempre sea lo mismo. Pero también hay que contar con el otro *plano dinámico-existencial* que implica un crecimiento del ser personal, en el que el yo personal debe realizarse y concretarse, pues aparece indeterminado en su origen y se determina con las decisiones libres. Así, estos dos planos se complementan y reclaman mutuamente. (Cfr. García Cuadrado: 2014,138).

A mi modo de ver, no es necesario adscribir a los animales la índole de *personas* para tratarlos adecuadamente. Tampoco hace falta hacerlos *personas* para que pueda aplicarse alguna normativa legal, que de hecho ya existe en muchos países. Hay leyes que, por ejemplo, regulan el trato con los animales a la hora de la experimentación científica (Cfr. Aranda & Pastor: 1999, 17-23), y otras que penalizan el ensañamiento o el maltrato. Hoy día la sensibilidad ecológica ha despertado la consciencia hacia los animales y cada vez se cuida más el trato para con ellos. Es cierto que todavía hay abusos y atrocidades, infringiendo dolores y sufrimientos gratuitos —algo que también ocurre con los humanos— pero como toda conquista del espíritu, esto todavía llevará un tiempo erradicarlo.

Lo central desde el punto de vista filosófico es advertir las diferencias esenciales que hacen de nuestra especie algo singular, porque lo es. Y, más que otorgarnos privilegios y portar la etiqueta de *chic* —como dice Dennett— (Cfr. Dennett: 1981, 268), lo que hace es otorgarnos una mayor responsabilidad del cuidado del mundo y la naturaleza. No hace falta cambiar la *esencia* de los animales, para tratarlos conforme a su naturaleza. Pero tampoco es preciso aumentar las distancias entre ellos y el hombre diluyendo nuestra natural continuidad biológica. No olvidemos que no somos seres angélicos, o espíritus dentro de un cuerpo prestado. Nuestra condición de animalidad nos hermana, y nuestra esencial condición de racionalidad claramente nos muestra lo diferentes que somos.

6. Conclusión

En este sentido, y a modo de conclusión, resulta para mí especialmente significativa la postura de Alasdair MacIntyre, que se adscribe al aristotelismo moderno, y que en su obra *Animales racionales y dependientes* (MacIntyre: 2001) dedica algunos capítulos a mostrar las notables y complejas características de los delfines mulares, entre las que incluye un sistema de comunicación complejo que le permite aprender a reaccionar ante otros animales y con los seres humanos. También difiere de algunos pensadores como Donald Davidson, Stephen Stich, John Searle y Martin Heidegger que presentan planteamientos muy taxativos y constrictivos con respecto al alcance de las capacidades de los animales superiores. No dice que haya que llamarlos seres *personales*, pero sí que hay que reconocer en ellos un nivel de desarrollo que tiene cierta analogía con la conducta humana:

Los delfines, los gorilas y los miembros de algunas otras especies no son puramente sensibles y receptivos para los estímulos que reciben sus sentidos, como tampoco lo son los seres humanos. Ellos también habitan un mundo cuyos rasgos sobresalientes tienen una importancia u otra para ellos, y también responden de acuerdo con sus clasificaciones e interpretaciones; ellos también cometen errores y los corrigen. (MacIntyre: 2001, 79).

Su posición podría ser considerada dentro del antropocentrismo débil. MacIntyre desea abrir una vía de mayor conocimiento de estos animales para tratarlos de una manera apropiada, ya que así nosotros mismos podríamos ir conociendo aspectos de nuestra propia *animalidad*. Rara vez se considera que:

...podría resultar interesante en sí mismo desde el punto de vista filosófico, el estudio de las semejanzas y analogías de las percepciones, los sentimientos y las acciones inteligentes de ciertas especies no humanas, o bien que ese estudio podría servir para entender mejor la percepción, los sentimientos y la inteligencia práctica del ser humano. (MacIntyre: 2001, 27).

La metafísica facilita la comprensión de nuestro mundo interior y ayuda a comprender aquello que va más allá de la *physis*, pero no conviene separarla demasiado de ella porque de lo contrario seríamos habitantes extraños en tierra extraña.

Bibliografía empleada

A. Aranda & L.M. Pastor, “Ética de la experimentación con animales”, en: *Bioética y Ciencias de la Salud*, 3 (4), 1999, pp.17-23.

R. Attfield, “El ámbito de la moralidad”, en: *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*, Madrid, Editorial Tecnos, 2001, pp.71-88.

G. Bueno, “Por qué es absurdo «otorgar» a los simios la consideración de sujetos de derecho”, en: *El Catoblepas*, 51 (2006), p.2, nº1. Ver:

<http://nodulo.org/ec/2006/n051p02.htm> (Última visita: 24-julio-2017).

D. C. Dennett, *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Brighton, The Harvester Press Limited, 1981.

J.M. García Cuadrado, *Antropología Filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*, Pamplona, Eunsa, 2014.

A. Hall, “European Court agrees to hear chimp's plea for human rights”, en: *Daily Mail*, 21-mayo-2008, ver: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1020986/European-Court-agrees-hear-chimps-plea-human-rights.html> (Última visita: 24-julio-2017).

A. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los humanos necesitamos las virtudes*, trad.: Beatriz Martínez de Murguía, Barcelona, Paidós Ibérica, 2001.

P. Martínez de Anguita, M.A. Martín, M. Acosta, *Aspectos humanísticos de la ecología*, Madrid, Publicep, 2006.

L.M. Pastor, “Nota del editor: El hombre como centro integrador de la bioética”, en: *Cuadernos de Bioética*, XXVII 2016/3.

L.J. Pojman, “Animal Rights”, en: *Environmental Ethics. Readings in Theory and Application*, Belmont, Wadsworth Thomson Learning, 2001.

J. Riechmann, *Un mundo vulnerable: ensayos sobre ecología, ética y tecnología*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2005.

V. Sanfélix, “¿Hay diferencia esencial entre hombres y animales?”, en: V. Arregui (ed.), *Debate sobre las antropologías. Thémata*, 35 (2005), pp.91-96.

Miguel Acosta
macosta@ceu.es

