



Ilustración: LETRAS LIBRES / René Almazán

La hora de los animales

Una filósofa, un defensor de los derechos animales y un etólogo discuten, a través de un ensayo y dos entrevistas, el espacio que ocupan los animales en el pensamiento contemporáneo, la manera en que acostumbramos tratarlos y las enseñanzas morales que podemos extraer de su comportamiento.

De filósofos y bestias

Como si el hombre hubiera sido la gran idea tras el cerebro de la evolución animal. El hombre no es en absoluto el coronamiento de la creación: cada ser se encuentra junto a él en el mismo grado de perfección”, escribió Friedrich Nietzsche. Más allá o más acá de nuestro dominio sobre lo vivo, estamos inmersos, para lo mejor y para lo peor, en la experiencia de una comunidad de destino

compartido con los animales. Su proximidad está en el horizonte de algunos de nuestros problemas más primordiales. Recordemos, por ejemplo, los episodios de las vacas locas y de la gripe aviar, los cuales, con el escándalo de las condiciones industriales y mercantiles de cría y matanza de los animales, revelaron el peligro de contaminación entre las especies. También se puede evocar la próxima factibilidad de los injertos de órganos animales en humanos o la creación de quimeras, animales híbridos, que vuelven posible en lo sucesivo la ingeniería genética.

Las investigaciones científicas convergentes de paleoantropólogos, primatólogos, zoólogos, etólogos y genetistas, y lo que llamamos teoría sintética de la evolución (el conjunto de teorías contemporáneas de la evolución), no pueden más que echar por tierra, en sus fundamentos implícitos y conformistas, la sacrosanta fe humanista y todavía un poco creacionista que tenemos en la unicidad y la preeminencia de nuestra especie. Estas disciplinas invalidan la idea de la supremacía del hombre, poniendo fin a una arrogancia occidental casi inmemorial. Frente a esta gran crisis de lo específicamente humano, los filósofos se encuentran en primera fila. Todos, desde el comienzo de la filosofía en Grecia, han hablado de la animalidad, unas veces sin mencionarla como un tema explícito, otras veces otorgándole una función capital. Algunos dualistas, como René Descartes e Immanuel Kant, oponen radicalmente lo humano y lo animal. Otros, como Aristóteles, Gottfried Wilhelm Leibniz y Edmund Husserl, imaginan una gradación de la sensibilidad, la memoria y la conciencia entre el animal y el hombre, afirmando que la naturaleza no da saltos. Sin embargo, estos pensadores continuistas no dudan en colocar al hombre aparte y por encima de los otros seres vivos, como si el autor de la clasificación tendiera a excluirse de la clasificación. Un personaje del *Político* de Platón declara con gracia que si las grullas pudieran hablar se situarían de un lado de la línea de demarcación y pondrían a todos los seres vivos, incluido el hombre, del otro lado...

Este derrumbe de la creencia en lo particular de los humanos pasa en la actualidad por la escritura de filósofos posmodernos, resueltamente antimetafísicos, como Gilles Deleuze y sobre todo Jacques Derrida. Es necesario, sin embargo, mantener firmemente desligadas dos interrogaciones heterogéneas: la del origen del hombre (de orden científico) y la de la significación de lo humano (de orden filosófico y político). La filosofía –pese a que participemos a través de ella en experiencias del pensamiento y que de ahí surjan conceptos capaces de originar normas– no tiene que someter su problemática a las revisiones científicas y todavía menos a las conclusiones eticopolíticas que ciertos paleoantropólogos, primatólogos, genetistas y etólogos proponen, ingenua y a veces temiblemente, a partir de sus resultados.

Los discursos huecos sobre el libre albedrío y la voluntad no quebrantarán estas tentativas –materialistas y reaccionarias– de reducir la dimensión histórica del hombre a lo meramente etológico, o de subordinar lo social a lo “natural”. Solamente una argumentación filosófica y política, atenta a los acontecimientos y al carácter trágico de los conflictos jurídicos entre los seres humanos, evitará que nos hundamos en la

confusión y la indistinción entre lo animal y lo humano. El hombre es descrito y explicado por los científicos en tanto que especie, pero, en sus prácticas éticas y políticas, los hombres *se proclaman, se declaran* como género humano.

Fue el etnólogo y filósofo Claude Lévi-Strauss quien señaló, con mucha razón, que la noción de derechos del hombre está demasiado anclada en una filosofía de la subjetividad, de lo individual, del ser moral. Por eso defendía el principio de un derecho del hombre en tanto ser vivo, derecho de la especie humana entre otras especies. Desde luego, ya no se puede callar la apremiante exigencia de un derecho de los animales, pero ¿habrá por ello que acoger el reclamo exorbitante, y por lo tanto injusto, de una extensión de los derechos humanos a los chimpancés, gorilas y orangutanes? No, porque tomar nota de las continuidades entre hombres y animales obliga al mismo tiempo a reconocer que existen entre ellos saltos cualitativos: los que originan la *aparición* de lo humano.

Sí, hay que tomar nota de la herida infligida por la animalidad al consenso humanista tradicional, pero también es

necesario afirmar mediante la filosofía que el destino de lo humano no se deja descifrar sólo a partir de los conocimientos sobre el origen del hombre y los genes. Salvo que se deseé reconstituir una idea de lo particular del hombre en el orden metafísico o teológico, se evitará claramente definir lo humano, pues se sabe desde hace mucho tiempo que no hay una *esencia* del hombre. No es seguro que el hom-

bre, aquel que se ha podido designar como animal simbólico, pueda definirse por la existencia, el ser para la muerte, la experiencia de un mundo, mientras que el animal se caracterizaría por la pobreza de su estar en el mundo y su incapacidad para representarse la muerte. Resulta cada vez más claro que los animales también cuentan con comportamientos simbólicos y que son capaces de categorizar y transmitir conocimientos prácticos. Esta es la mala jugada que la primatología y la etología asedian al humanismo metafísico.

Ya no podemos creerle a Descartes cuando convertía el lenguaje en el criterio absoluto de lo humano ni a Montaigne cuando decía que a veces hay más diferencias entre un hombre y otro hombre que entre un hombre y un animal. Hay que ser un bruto para rehusar a los animales la capacidad de sufrimiento, el lenguaje, la interioridad, la subjetividad, la mirada. Pero ¿no existe el riesgo de que nos hundamos en la estupidez si nos obstinamos en negar que los hombres sienten, comunican, expresan y producen de manera distinta y mejor que los más humanos de los animales? –

– ÉLISABETH DE FONTENAY

© *Philosophie Magazine*
Traducción de Humberto Beck

**Hay que ser un bruto para
rehusar a los animales
la capacidad de sufrimiento, el
lenguaje, la interioridad,
la subjetividad, la mirada**

La liberación animal

Entrevista con Peter Singer

Peter Singer (Melbourne, Australia, 1946), titular de la cátedra Ira W. DeCamp de la Universidad de Princeton, es uno de los principales filósofos contemporáneos. Su obra, inscrita en la tradición de la ética utilitarista, ha estado en el centro de intensos debates internacionales en diversos ámbitos, como la bioética y la pobreza en un mundo globalizado. Singer, sin embargo, es mundialmente conocido como el fundador intelectual del movimiento de liberación animal, el cual se propone terminar con la discriminación ejercida en contra de los animales por el hecho de no pertenecer a la especie humana. Esta discriminación adquiere varias formas, siendo las más visibles el consumo de animales como comida, y su utilización como objetos de experimentos científicos y materia prima para ropa, zapatos y otros productos manufacturados. Para Singer los animales son, al igual que los seres humanos, seres sensibles capaces de sufrir y, por lo tanto, también de tener intereses. Ignorar esta condición y utilizar a los animales simplemente como medios para fines humanos supone una forma de tiranía y un prejuicio moralmente injustificable, análogo al sexism o al racismo. En la siguiente entrevista, realizada en el marco de su participación en los debates organizados por las revistas Letras Libres y Foreign Policy en el Fórum Universal de las Culturas Monterrey 2007, Peter Singer conversa acerca de sus razones para considerar el trato a los animales no humanos como uno de los principales temas de la ética, así como una de las luchas sociales más urgentes.

Los animales son seres que no pueden actuar moralmente. Sin embargo, usted ha propuesto la idea de que los animales merecen protección moral. ¿Por qué?

Es un error suponer que para obtener protección moral se tiene que ser capaz de actuar moralmente. Algunas personas confunden el ser un agente moral con ser el tema de la moralidad. Obviamente, los bebés no son agentes

mORALES, pero pensamos que deben ser protegidos, y los humanos con incapacidad intelectual severa no son agentes morales, pero pensamos que deben ser protegidos. En realidad, lo único que se necesita para tener estatus moral, para tener derecho a alguna forma de protección, es tener capacidad para el sufrimiento, tener intereses, como el interés en no sufrir o el interés en tener una vida que vaya bien y que sea agradable o placentera. Creo que eso es suficiente.

Las consideraciones éticas existen desde hace miles de años, pero fue hasta finales del siglo XX, en parte gracias a su propio trabajo filosófico, que se comenzó a discutir ampliamente acerca del trato a los animales desde un punto de vista moral. ¿Por qué se ha integrado a los animales tan tardíamente en nuestra esfera de inquietudes morales?

Lo que se descubre cuando se mira el desarrollo de las inquietudes morales es un movimiento gradual hacia el exterior. Originalmente, la mayoría de los humanos vivía en grupos pequeños, quizás de alrededor de doscientas personas, y la moralidad aplicaba solamente a ese grupo. Después los humanos se organizaron en grupos más grandes, naciones en donde la moralidad se ocupaba de estas entidades. Después se desarrolló algo parecido a una moralidad más racista: los europeos pensaban que la moralidad europea se aplicaba sólo a los europeos, y que los africanos podían ser capturados como esclavos. Fue hasta hace relativamente poco que nos hemos librado de esa idea, y todavía más recientemente que hemos tomado en serio la noción de que existe la igualdad entre hombres y mujeres. Pienso que necesitábamos alcanzar la frontera de nuestra propia especie antes de que pudiéramos contemplar realmente el proyecto de una expansión seria de la moralidad más allá de esa frontera. Creo que por esta razón la liberación animal ha sido el último de los movimientos de liberación.

Usted ha afirmado que la pertenencia a una especie carece de importancia moral en sí misma y que, en consecuencia, en ciertos casos algunos problemas vinculados con los animales pueden tener la importancia de los problemas de los humanos. Pero ¿qué hay de malo en el supuesto de "primero están los humanos"?

Lo que está mal en el supuesto de "primero están los humanos" es lo mismo que está mal en el supuesto de, digamos, "primero está la gente de descendencia europea" o "primero está la gente de sexo masculino". Es colocar un grupo biológico antes que otros de una manera arbitraria sólo porque pertenecemos a ese grupo. Yo soy de descendencia europea y podría decir también "primero están los europeos" o "primero está la gente de sexo masculino", pero no habría ninguna justificación moral para eso. De manera similar, no hay justificación para decir "primero están los humanos" sólo porque somos miembros de la especie *homo sapiens*.

En analogía con el racismo y el sexism, usted ha llamado especieísmo al prejuicio a favor de los intereses de los miembros de la especie humana y en contra de los intereses de los miembros de otras especies. ¿Cuáles son las raíces históricas y filosóficas de esta actitud?

El especieísmo se desarrolla obviamente a partir del hecho de que usamos a los animales como comida, y de que en términos evolutivos siempre hemos preferido a nuestro propio grupo. También el racismo tiene un probable origen evolutivo: los grupos que preferían a su propio grupo y que estaban preparados para agredir a otros quizás sobrevivían mejor. En términos evolutivos, también nosotros sobrevivimos matando animales y utilizandolos, pero no existe una justificación moral para esto. La evolución no justifica el racismo u otra clase de agresión grupal o guerra. Por lo tanto, tampoco justifica la preferencia por una especie. Después, al entrar al tiempo histórico, esta actitud inicial de preferencia hacia la propia especie obtuvo un sustento ideológico, sobre todo en la religión. Se afirma la idea,

particularmente en la religión occidental, de que son los humanos, y no los animales, quienes fueron hechos a imagen de Dios, de que sólo los humanos tienen un alma inmortal, de que Dios otorgó al hombre el dominio sobre los animales. Son modos ideológicos de justificar la manera en que tratamos a los animales, pero ninguno de ellos proporciona una justificación moral sólida.

Usted ha señalado que los intereses de todos los seres sensibles, lo mismo humanos que no humanos, deben recibir la misma consideración. ¿Implica este principio de igualdad una redefinición de lo humano?

No, no implica una redefinición de lo humano; sencillamente supone una expansión de la esfera de la moralidad, de modo que el hecho de ser humano ya no sea crucial moralmente. Tenemos que centrarnos en lo realmente importante desde el punto de vista moral, esto es, los seres que tienen intereses, cuyas vidas pueden ir bien o mal, y a quienes en este sentido podemos dañar imponiéndoles dolor o aburriéndolos, confinándolos, frustrándolos o infundiéndoles miedo. Esto es lo que resulta significativo para la moralidad, sin importar si estos seres son humanos o no.

¿Es posible decir que existen personas no humanas, quizás entre algunos animales? ¿Es esto relevante para la liberación animal?

No es esencial hablar de personas, pero ciertamente es posible. De hecho, si se mira a los orígenes del término *persona* en la teología cristiana, es obvio que hay personas no humanas, porque la Trinidad consiste de tres personas y sólo una de ellas es humana. Por lo tanto, es posible que haya personas no humanas. Ahora bien, yo prefiero la definición de John Locke de persona como un ser que es capaz de mirarse a sí mismo como el mismo ser a través del tiempo, con un pasado y un futuro, un ser que vive una vida biográfica. Sobre esta base, creo que algunos humanos no son personas: los niños pequeños no son personas, los humanos con incapaci-

cidad intelectual severa no son personas, y muy probablemente –no podemos estar realmente seguros– algunos no humanos *son* personas, quizás los grandes simios, por ejemplo.

La liberación animal implica la adopción de un ideal más inclusivo, más extenso, de la ética. Por eso pienso que conduciría a mejores relaciones éticas entre humanos

¿Cómo se vincula el movimiento de liberación animal con otros movimientos de liberación como el feminismo?

El elemento común de los movimientos de liberación es que desafían algo que siempre se había dado por sentado: la dominación de un grupo político entre el universo entero de seres que podrían tener significación moral. Así, el movimiento feminista cuestiona el antiguo supuesto de que los hombres deberían gobernar y controlar a las mujeres. Un supuesto primigenio, desde luego, que hasta donde sabemos ha existido más o menos desde siempre porque depende de la fuerza física de los hombres. Se trata de un supuesto difícil de cuestionar, pero el feminismo ha logrado progresos importantes en este aspecto. De manera similar, también existe un supuesto sobre los animales que ha existido más o menos desde antes que la historia humana comenzara, y que está profundamente asentado y enraizado. Es difícil lograr progresos en sentido inverso a este supuesto, pero creo que hemos creado un comienzo en los últimos treinta años.

¿Es posible relacionar la liberación animal con algunas visiones críticas del humanismo tradicional, a veces llamadas “posthumanistas”?
¿La liberación animal implica o propone una nueva forma de posthumanismo o más bien un humanismo nuevo y más incluyente?
No creo que la liberación animal impli-

que un posthumanismo, pero depende de qué se entienda por “posthumanismo”. Al escuchar este término pienso en quienes pretenden transformar la naturaleza humana en el futuro y modificar a las personas mediante cambios químicos, la selección y la ingeniería genéticas o algún otro método con el fin de convertir a los humanos en seres con una naturaleza radicalmente distinta, que quizás les permitiría tener capacidades superiores o vivir mucho más tiempo. Ahora bien, lo cierto acerca de este posthumanismo es que sostiene que no hay nada sagrado acerca de los humanos como tales, que no deberíamos deducir una ley moral de la manera en que los humanos son en el momento presente. El movimiento de liberación animal estaría de acuerdo en que no hay nada sagrado en los humanos como tales y que no podemos deducir una ley moral de la naturaleza humana. En esta medida quizás hay algo en común, pero es una conexión débil. No creo que se necesite ser posthumanista en este sentido para ser un partidario de la liberación animal.

Pedir el fin del consumo de animales como comida o materia prima de productos manufacturados supone una ruptura fundamental con prácticas milenarias de domesticidad animal, uno de los principales elementos de la civilización junto a la agricultura. ¿Implica esta demanda una nueva idea de civilización?

De alguna manera sí, porque esta demanda implica que realizaríamos en nuestras vidas estos cambios de largo alcance por razones éticas; pienso que una vez que lo hagamos también comenzaremos a pensar más éticamente acerca de cómo nos relacionamos con otros seres humanos. La liberación animal implica la adopción de un ideal más inclusivo, más extenso, de la ética. Por eso pienso que conduciría a mejores relaciones éticas entre humanos también.

Si existen animales carnívoros que comen otros animales, ¿por qué los humanos deberían abstenerse de comer carne?

¡Me parece extraño pensar que las mismas personas que desprecian a los animales y son capaces de comérselos simplemente porque disfrutan el sabor de su carne, de pronto sugieran que el comportamiento de los animales carnívoros deba ser un ejemplo a seguir! Sólo porque la hembra de la mantis religiosa devora la cabeza del macho después del apareamiento, ¿deberían las mujeres hacer lo mismo? Los animales carnívoros no tienen opción con respecto a lo que comen. Nosotros sí. No hay paralelo entre los dos casos.

Usted ha afirmado que “la principal tarea de la filosofía es considerar, crítica y cuidadosamente, lo que la mayoría de nosotros da por sentado”. En el momento actual, ¿qué otros asuntos dados por sentado, ya sea relacionados con los animales o no, necesitan ser pensados críticamente?

Ya hemos hablado de los principales asuntos relacionados con los animales. Creo que el hecho del calentamiento global, del cual nos hemos vuelto más conscientes en los últimos años, significa que debemos pensar éticamente acerca de acciones muy pequeñas y bastante inocentes en apariencia: la decisión de si manejamos un automóvil o andamos en bicicleta, y si tenemos que manejar un automóvil, qué clase de automóvil; la decisión de si encendemos el aire acondicionado o no. Todos estos tipos de prácticas se convierten en cuestiones éticas porque tienen un impacto –o contribuyen acumulativamente a un impacto– sobre personas en todo el mundo, y esto es muy serio. También creo que necesitamos pensar cuáles son nuestras obligaciones con respecto a la pobreza global. Es necesario cuestionar la idea de que las pequeñas cantidades de dinero aportadas por los países ricos como ayuda exterior para el desarrollo son suficientes para cumplir con sus obligaciones hacia personas que viven en la pobreza extrema, mientras que los habitantes de los países ricos viven en una gran abundancia. –

– HUMBERTO BECK

La moral de las especies

Entrevista con Frans de Waal

El fascinante recuento de Frans de Waal sobre las intrigas y maquinaciones de un grupo de chimpancés en el zoológico de Arnhem –que comenzó con *La política de los chimpancés* y continuó en libros recientes como *Bien natural* y *El mono que llevamos dentro*– ha ilustrado las inquietantes similitudes entre los seres humanos y nuestros parientes primates. De Waal, empero, no se ha limitado a describir su comportamiento; el primatólogo es famoso por su disposición a adentrarse en el mundo, en gran medida tabú, de la emotividad animal, un mundo que la investigación descarta rutinariamente por “antropomorfista”. El resultado de sus estudios es una asombrosa colección de evidencia que sugiere que no somos la única especie con sentimientos morales.

*La investigación de De Waal no es amiga de la vanidad humana. Siguiendo la ilustre tradición de Galileo y Darwin, De Waal provoca a aquellos que quieren trazar una clara línea entre los seres humanos y todo lo demás. No obstante, su mensaje es optimista: si la moral humana tiene raíces profundas en nuestro pasado evolutivo, entonces podemos albergar la esperanza de una mayor resistencia, de una menor propensión a las contingencias de la historia. Además, si se considera la moral bajo esta luz también se debilita la concepción de los seres humanos como seres inherentemente egoístas –una concepción que De Waal denomina la “teoría del barniz”. La moral, según esta teoría del barniz, no es más que una invención cultural reciente, una delgada capa que engaña nuestra “verdadera” naturaleza animal: el egoísmo. Las críticas de De Waal a esta teoría son el tema de su obra más reciente, *Primates y filósofos*.*

La entrevista tuvo lugar en el Centro Nacional de Investigación de Primates Yerkes de la Universidad de Emory, en Atlanta.

Muchos de sus trabajos recientes se abocan a corregir un equívoco: que la moral es una invención exclusivamente humana, algo que evolucionó mucho después de que nos distanciamos de

otros simios. ¿Piensa usted que los simios y los bonobos son especies morales? ¿Presentan un comportamiento moral?

No creo que los chimpancés sean seres morales en el sentido humano. Pero sí son capaces de empatía, simpatía y reciprocidad. Comparten la comida, resuelven conflictos. Todos estos elementos están presentes en la moral humana. Sostengo que la psicología elemental de los grandes simios es un componente básico de la moral humana. Los humanos le añaden cosas a eso, haciendo de nuestra moral algo mucho más complejo. Y es por ello que no quiero llamar a los chimpancés seres morales, al menos no exactamente.

¿Por qué, si los chimpancés sienten gratitud, empatía, indignación y quizás lo que llamamos sentimientos morales?

Tienen sentimientos morales, en efecto. Uno puede ver gratitud, indignación, un cierto sentido de la justicia entre todos los grandes simios. Sin embargo, la moral requiere más que sentimientos. Sin duda es bueno sentir empatía; no puedo imaginar cómo podrían tener una moral los seres humanos sin empatía, pero lo que la moral añade es lo que Adam Smith llamó el “espectador imparcial”. Para que haya moral es imprescindible que seamos capaces de ver y juzgar una situación incluso si no nos afecta a nosotros. De manera que puedo ver interactuar a dos seres humanos y decir que este está equivocado y este está en lo correcto. No estoy convencido de que los chimpancés tengan este tipo de distancia en sus juicios. Ciertamente, tienen juicios sobre lo que hacen, sobre la manera en que interactúan y sobre la manera en que otros los tratan. Estoy seguro de que tienen opiniones sobre esto, pero no de que tengan opiniones sobre interacciones más abstractas a su alrededor y un concepto sobre el tipo de sociedad en el que quieren vivir.

*Corríjame si me equivoco, pero creo haber leído en *La política de los chimpancés* y en alguna otra obra que estos simios reaccionan con*



Ilustración: LETRAS LIBRES / Tamara Villoslada

una especie de indignación cuando ven a otro chimpancé maltratando a su par. Un tercero reacciona, pues, castigando al infractor.

Sí, es cierto. Sí.

¿Y eso no cuenta?

Sí. Creo que se pueden encontrar ejemplos de ese comportamiento en la vida de los chimpancés. Pero aunque en cierto sentido las interacciones a su alrededor los afectan—tales son sus amigos, tales sus parientes, tales sus rivales—, nunca son espectadores imparciales. Si los chimpancés tienen moral, es muy probable que sea una moral egocéntrica.

¿Podría darme algunos ejemplos de empatía en otras especies?

Bueno, sí. Hoy vió usted a ese viejo chimpancé hembra, Penny, que apenas puede subir a las barras, ¿cierto? Bueno, con frecuencia vemos cómo otras hembras jóvenes la empujan para ayudarla a subir. Eso es ayuda altruista, porque sería realmente difícil imaginar que lo hacen para obtener un favor de parte de esta aosa dama. En mis libros proporciono muchos ejemplos de comportamiento empático sofisticado entre los chimpancés, incluidas esas conductas que claramente requieren una “teoría de la mente”, es decir, la habilidad de tomar perspectiva respecto de otros chimpancés.

Así que, cuando un chimpancé más joven ayuda a Penny a subir, ¿usted piensa que ese animal siente de alguna manera la frustración de Penny y la ayuda, tomando perspectiva, imaginando lo que debe sentirse no poder subir por sí sola?

El chimpancé joven debe comprender el objetivo de Penny, y también el problema que se le presenta para alcanzar dicho objetivo. Se da ahí una acción muy compleja. En el caso de los seres humanos existen estudios que afirman que tomar perspectiva requiere de un fuerte sentido del yo, una distinción entre el yo y el otro. Por eso, entre los niños, la toma de perspectiva sólo sucede a los dos años, cuando son capaces de reconocerse en el espejo. Nosotros hemos hecho experimentos de reconocimiento en el espejo con chimpancés, y recientemente con elefantes, ya que los elefantes se destacan por ser animales muy altruistas, además de que tienen grandes cerebros. La hipótesis era que una empatía más compleja, basada en la perspectiva, debe tener un correlato con el reconocimiento en el espejo.

Yo mismo vi a Laurie Santos, bióloga de Yale, dar una plática sobre la toma de perspectiva o las capacidades de la “teoría de la mente” en monos, y me sorprendió el tiempo que se llevaron las preguntas. Las manos se dispararon hacia arriba, todo el mundo trataba de dar explicaciones alternativas a sus descubrimientos. Había un escepticismo muy profundo.

Se trata de una tendencia reciente. Experimentos anteriores demostraron que los chimpancés tienen esa habilidad, pero en aquel momento, esto es, en la década de 1970, los descubrimientos no recibieron mucha atención. A nadie le importaba. Después, en los años ochenta, una serie de estudios generó dudas sobre los descubrimientos anteriores.

Y luego todo el mundo echó mano de dichos estudios y dijo: “¡Helo ahí! Ahora tenemos la gran diferencia entre los seres humanos y los animales –la ‘teoría de la mente’, la toma de perspectiva respecto de otros. Eso es lo que nos distingue.” Creo que la gente está muy ansiosa de encontrar este tipo de diferencias. Hay una larga historia que se remonta hasta Darwin, hasta antes de Darwin, en la que ciertos caracteres menores eran considerados como un rasgo exclusivamente humano. En algún momento se pensaba que existía un pequeño hueso en nuestra mandíbula que sólo teníamos los humanos, pero luego lo encontraron en otra especie. La capacidad de utilizar herramientas era una idea de las grandes, hasta que Jane Goodall descubrió en estudios de campo que muchos chimpancés usaban herramientas. Luego estuvo el lenguaje. Y recientemente la teoría de la mente se convirtió en la gran cosa. Pero ahora, claro, se desmorona. Cada vez hay más descubrimientos que salen a la luz y que nos dicen que la toma de perspectiva ni siquiera está restringida a los primates, que los perros quizás sean capaces de llevarla a cabo, que algunas aves lo hacen.

¿Los perros son capaces? ¡Lo sabía!

Sí, hay descubrimientos muy buenos en perros, cuervos, cabras. En uno u otro nivel, la toma de perspectiva está presente en muchos animales. Puede llegar a su más alto nivel en animales con cerebros grandes, como delfines, elefantes, chimpancés, y estoy seguro de que en los seres

humanos va más allá... pero se trata de un *continuum*. Nosotros estamos más adelante en ese *continuum*, pero dicha capacidad no está completamente ausente en otros animales. Y eso resulta desconcertante para mucha gente.

En su libro más reciente, Primates y filósofos, usted critica la postura según la cual los seres humanos no son en verdad seres morales, y no digamos ya los seres no humanos; argumenta contra la idea de que la moral humana es una delgada capa, una suerte de recubrimiento cultural o máscara hipócrita que oculta nuestra naturaleza animal profundamente egoísta. Usted ve esto como algo fundamentalmente equívoco, dada la conexión entre nuestra moral y los sentimientos animales.

Lo interesante de mi postura es que en realidad se trata de la vieja postura darwiniana: la moral humana es un excedente de la sociabilidad de los primates. Así lo veía Darwin: la moral como un fruto del instinto social. Esto también se acerca a la postura de David Hume y a la de Adam Smith; se trata de un sentimentalismo moral: sostener que los sentimientos impulsan la moralidad. Durante los últimos treinta años la gente ha abandonado esta perspectiva. Richard Dawkins, Robert Wright en *The Moral Animal*, Michael Ghiselin y T.H. Huxley, contemporáneo de Darwin, asumen que la evolución jamás habría producido la moral porque la evolución sólo produce individuos egoístas, canallas y agresivos. Y, obviamente, la moral humana es una forma de trascender todo lo anterior. Así, la evolución habría sido incapaz de producir la moral humana, por lo tanto, es algo que nosotros inventamos. Lo que me molesta es que esto se vende como una postura darwiniana, como si el verdadero paradigma darwinista dictara que la evolución no puede producir la moral. Y sin embargo, si uno lee *El origen del hombre*, es evidente que Darwin no comulgaba en absoluto con esa postura. Así que nos han vendido una falsa postura "darwiniana" durante treinta años, una postura que confunde la forma en que funciona la evolución con las cosas que

la evolución produce. La forma en que funciona la evolución es, efectivamente, un proceso horrendo: funciona eliminando a aquellos que no son exitosos. La selección natural es un proceso en el que sólo importa tu propia reproducción, o la replicación genética, y donde todo lo demás es irrelevante. Pero lo que la selección natural produce es extremadamente diverso: puede producir la indiferencia social que encontramos en muchos animales solitarios pero también rasgos sumamente cooperativos, amigables y empáticos. No obstante, estos productos de la selección natural son pasados por alto. Por ejemplo, la empatía humana es presentada a menudo como si fuera una suerte de idea tardía de la evolución o un elemento artificial; hay quien sostiene incluso que nunca experimentamos verdaderamente empatía ni nobleza. Pero si uno revisa los estudios de la neurociencia sobre la empatía humana, resulta evidente que se trata de una reacción automática. Este es un argumento fuerte contra la afirmación de que la empatía es un rasgo artificial, influido por la cultura. Y es que la gente ni siquiera puede suprimir su empatía. Pongamos como ejemplo a la gente que está en un cine donde algo terrible está a punto de ocurrir. ¿Qué hace esta gente?

Se tapa los ojos.

Sí. Hacemos eso porque la empatía es una reacción tan fuerte que no tenemos control sobre ella, y la única manera de controlarla es bloqueando las imágenes. Creo que la empatía es una característica profundamente arraigada en la especie humana. Y no es de ninguna manera exclusiva de la especie humana: se trata de una muy vieja característica de los mamíferos. Hace poco apareció un estudio sobre la empatía entre los ratones, lo que indica que se trata de una antigua característica que concuerda con la postura de Darwin y con mi propia postura sobre la empatía y su origen. En *Bien natural* y en *Primates y filósofos* sostengo que toda esta línea de pensamiento –la que sostiene que somos canallas por natu-

raleza, de manera que nunca podremos llegar *naturalmente* a la moral– es presa de una confusión. No es que piense que la cultura no influye sobre la moral humana. Sí lo creo. Pero sin duda no nos movemos hacia la moral desde un punto cero.

En su libro dice usted que la "teoría del barniz" es resultado de algo que usted mismo llama el "error de Beethoven". ¿Podría explicarnos en qué consiste esto?

El error de Beethoven radica, como ya lo dejé entrever, en confundir el proceso y el resultado. En los años setenta, con Dawkins, se empezó a centrar la atención en el proceso de la selección natural; fue él quien popularizó la opinión de que la selección tenía lugar en el nivel genético. Pero al pensar de esta manera se olvidaban todas las cosas hermosas que el proceso puede dar como resultado. Gente como Dawkins concentró su atención en lo horrendo que es el proceso de selección. Esta misma gente estaba dispuesta a dar terapia de choques a la gente de las ciencias sociales y la filosofía. Cuando los científicos sociales decían: "A veces la gente es noble con los demás", ellos respondían: "No, no, eso es un invento, están fingiendo. Debe haber algún tipo de motivo ulterior, egoísta, detrás de todo ello." Llamé a este error el "error de Beethoven" porque Beethoven produjo su música más bella bajo circunstancias atroces (se cuenta que su apartamento de Viena estaba desordenado e increíblemente sucio). Y lo mismo se aplica a muchos errores de proceso y resultado. Por ejemplo, al cocinar. El proceso de cocinar no es en absoluto limpio y atractivo. Si uno entra a la cocina de un restaurante chino, uno probablemente dejará de comer comida china durante un tiempo. Pero el hecho es que comemos esta comida porque hacemos esa distinción. Nos olvidamos del proceso y disfrutamos del producto. Y la selección natural produce algunas cosas hermosas, como genuina empatía. –

– TAMLER SOMMERS

© The Believer

Traducción de Marianela Santoveña