



DEBATES JURÍDICOS Y SOCIALES

Tema central:
Los riesgos ante el Derecho

Universidad de Concepción
Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales

AÑO 4 | N° 4 | 2011-2012

Ruptura óptica, dualismo ontológico y estatuto moral de los animales

Alfonso Henríquez Ramírez*

Resumen: Nuestras morales más usuales, tienen a la separación del hombre y del animal, en dos estatutos diversos. Estos no guardan relación entre sí, pues presentan modos de vida, distintos e inconmensurables. Una de las consecuencias que se deriva de esta visión, es la justificación moral que se da a la experimentación con animales, los cuales estarían al servicio del hombre. Sin embargo, dicha separación no guarda relación con el lugar que ocupa el hombre dentro del orden de lo viviente, en el cual solo es una especie más, entre las muchas que habitan el planeta. Esta equiparación, nos debería llevar replantearnos nuestra relación hacia los animales.

Palabras clave: Animal, ética, dualismo, rupturismo, discontinuismo.

1.- Introducción

El presente trabajo, pretende ofrecer una reflexión desde la ética, sobre algunos de los fundamentos que estarían presentes en nuestra justificación a la experimentación animal. Para ello la investigación está dividida en tres partes y una conclusión. La primera “Del dualismo al rupturismo”, ofrece una lectura del pensamiento occidental, en la cual el animal se nos presenta como un ser radicalmente distinto del hombre, por no compartir su modo de ser, y no ser capaz de albergar un alma y con ello la razón. La segunda parte “Del rupturismo al continuismo”, es un intento de extraer desde los saberes empíricos, algunas consecuencias que pueden ser esclarecedoras sobre nuestro estatus dentro del orden de lo viviente. Este intento involucra una toma de posición frente al rol que juega la ciencia dentro de la formación de nuestros juicios morales. Somos partidarios de tomar muy en cuenta los conocimientos más firmes y mejor documentados, no para que reemplacen a la ética, sino como una forma de

* Licenciado Ciencias Jurídicas y Sociales, Escuela de Derecho, Universidad de Concepción (2007). Magister Filosofía Moral/Universidad de Concepción (2011). Profesor, Departamento Historia y Filosofía del Derecho, Universidad de Concepción. Correo electrónico: alfhenriquez@gmail.com.

enriquecer el debate y otorgar más y mejores elementos de decisión. Si somos ciegos a los debates científicos, estaremos limitando seriamente nuestras posibilidades de comprensión y solución de los problemas. La tercera parte “El animal y el hombre”, expone algunas de las consecuencias que estarían presentes en la devaluación moral hacia los animales y un intento de explicación de las causas profundas que gatillarían las condiciones de posibilidad de las tesis rupturistas y ontológicas. En la conclusión, ofrecemos una justificación tentativa acerca del estatuto moral de los animales, desde la perspectiva contemporánea y liberal, denominada enfoque de las capacidades.

2.- Del dualismo al rupturismo

Los modelos de experimentación en animales vivos han sido hasta el día de hoy, un alternativa real de investigación en diferentes áreas del conocimiento contribuyendo de manera trascendental al bienestar humano y animal. Por vía de ejemplo, debemos mencionar que 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 Alzheimer¹, las técnicas más recientes en el avance sobre animales transgénicos² han abierto una puerta insospechada para la creación de órganos eventualmente trasplantables al ser humano³ y que la mayoría de productos farmacéuticos y cosméticos deben primero ser estudiados en animales vivos, antes de ser autorizados para su uso en humanos⁴. El fundamento técnico descansa en la similitud existente entre los organismos animales y el de los seres humanos, de tal manera que sería posible aplicar por analogía los resultados (dentro de ciertos límites) obtenidos en los primeros a los segundos.

Sin embargo, en los últimos años ha existido una preocupación por proporcionar un sustento ético a esta actividad, pues ya no hay duda, como se sostuvo por Descartes⁵, que los animales tienen la capacidad de sentir dolor. Esta capacidad ha representado un reto tanto al quehacer científico como 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,

¹ RODRÍGUEZ YUNTA, Eduardo: “Ética de la investigación en modelos animales de enfermedades humanas” en *Acta Bioethica*, N° 13 (2007), 26.

² BOLTA, Alexandre, “Animales transgénicos como organismos artificiales” en *Acta Bioethica*, 13 (2007), p.65.

³ KEJELMAJER, Aida: “La categoría “sujeto/objeto” y su insuficiencia respecto de los animales”, en *Revista Jurídica UCES*, N°13 (2009), p.25.

⁴ LOLAS, Fernando ed.: *El animal como sujeto experimental aspectos técnicos y éticos*. (Centro interdisciplinario de Estudios en Bioética: Santiago, 2010), p.99.

⁵ BRYAN, C. (ed.): *Exploring ethical in animal experimentation*, Worcester Polytechnic Institute, 2007, p.21.

quienes propusieron el llamado principio de las 3 R: *reemplazar* animales con otros modelos⁶ 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 consideración⁷.

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 el causarles sufrimientos en algunos supuestos. En nuestro País este doble tratamiento, lo observamos por ejemplo en la Ley 20.380 sobre Protección de Animales.⁸ Si colocamos en relación el art. N° 1 con los art. 6 a 10 del título IV “De los experimentos en animales vivos” de dicha ley, vemos que en el primero se indica 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”, mientras que en 6° se indica que “Los experimentos en animales vivos sólo podrán practicarse por personal calificado, que evitará al máximo su padecimiento”. Es decir, la legislación razona sobre la base que los animales tiene ciertas expectativas 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 exige un mayor estudio, que es lo que pretendemos ofrecer. La pregunta es ¿qué razones pueden llevar a sostener, el que causar daño a un animal, sea una alternativa éticamente justificada?

Se pueden formular varias explicaciones que van en el sentido de afirmar nuestra hipótesis, pero solo me centraré en la línea planteada recientemente por el filósofo francés Jean-Marie Schaeffer. 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, un ejemplo es el siguiente “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”⁹ Observemos como 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 óptica y el dualismo ontológico. La primera supone que los modos de ser

⁶ KOSTOMITSOPOULOS N.G. - DURASEVIC S.F.; “The ethical justification for the use of animals in biomedical research”, en *Archives of Biological Sciences*, N° 62 (2010), 783.

⁷ FAVRE, David: “Living property: a new status for animals within the legal system”, en *Marquette Law Review*, N° 93 (2010), 1047.

⁸ Ley 20.380 sobre Protección de Animales, D.O. 3.10.2009.

⁹ PARDO, Antonio: “Ética de la experimentación animal. Directrices legales y éticas contemporáneas”, en *Cuadernos de Bioética*, N° XVI (2005), 405.

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 ser¹⁰.

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 le 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 género¹¹.

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, se afirma, 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 Tierra¹². Abismo que no es posible salvar, pues la diferencia entre los animales y nosotros no es una diferencia de grado, como si lo

¹⁰ SCHAEFFER, Jean-Marie: *El fin de la excepción humana* (Fondo de Cultura Económica: Bs Aires, 2009) 26.

¹¹ DESCOLA, Philippe: *Les cosmologies des indiens d'amazonie*, (en línea), disponible en página web <http://www.larecherche.fr/content/recherche/article?id=21097> (citado 15 de Abril, 2011).

¹² SINGER, Peter: *Ética Práctica*. (Akal: Madrid, 2009).

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 la condición necesaria para pensar nuestra relación con los animales, no es condición suficiente para explicarla. En los comienzos de la modernidad, producto de los diversos intentos de auto fundación del sujeto, la ruptura óptica y el dualismo ontológico, sin mayor contacto entre ellos, se fundirán, radicalizando la tesis que afirma 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 el pensamiento de esta nueva época, destaca sin duda R. Descartes¹³.

El filósofo francés entiende a la realidad, en términos sustancialistas. Esta estaría 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* pensante¹⁴. El *cogito*, juega el papel de fuente de auto constitución del sujeto, opuesto el mundo material, así, este me va permitir 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, reduciéndolo a un estatuto de máquina, y haciendo de su dolor no la expresión de un ser que sufre, sino que la de un autómatas que reacciona mecánicamente a ciertos impulsos¹⁵. Como vemos, el dualismo ontológico y el rupturismo óptico se engarzan y se 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 son¹⁶, que esas sustancias representan modos de ser incomunicables 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

¹³ MOYA, Andrés y LATORRE, Amparo: “Las concepciones internalistas y externalistas de la evolución biológica”, en *Ludus Vitalis*, Vol. XII, N° 21, (2004),

¹⁴ DESCARTES, René: *Discurso del Método* (Maxtor: Valladolid, 2007)

¹⁵ SHAEFFER, *El fin...* cit., p. 56.

¹⁶ SHAEFFER, *El fin...* cit., p. 76.

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 futura¹⁷.

3.- 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, en el sentido que el elemento central que hará las veces de fuente de la dignidad moral, será la razón, y como los animales no razonarían, no serían sujetos morales, así lo sostiene en 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”¹⁸. Por otro lado, en “Lecciones de Ética”¹⁹ 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, ser que si es un fin en sí mismo, en tanto racional y por ello libre²⁰. A lo largo de la obra kantiana se observa con claridad la separación entre dos mundos comunicables, el mundo de la naturaleza, propio de los animales, y el mundo 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 C. Darwin escribió su “Origen de las Especies” fue con justa razón objeto de escándalo público, pues la teoría por el sustentada y asumida como el mejor modelo para explicar nuestra existencia hasta el día de hoy, no hace sino destruir los fundamentos mismos de la idea que el hombre, tendría alguna suerte de señorío sobre el mundo o que su modo de ser sería radicalmente distinto al resto de las criaturas²¹. El hombre desde este momento ha sido conceptualizado como un animal humano, lo cual a la altura de los saberes acumulados, resulta algo trivial, pero de lo que no nos hemos atrevido a extraer todas sus consecuencias.

¹⁷ SHAEFFER, *El fin...* cit., p. 56.

¹⁸ KANT, Manuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (Porrúa, México, 2007), 36.

¹⁹ NUSSBAUM, Martha: *Las fronteras de la justicia* (Paidós: Barcelona, 2007), 325.

²⁰ KANT, *Fundamentación...* cit., p. 48.

²¹ TORRETI, Roberto: “Nuevos Ensayos de Filosofía de la Biología”, en *Revista de Filosofía*, Vol. 64 (2008), p. 225.

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 Tierra²², 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 van a dividir en el Eozoico en fitoflagelados (que se alimentan por fotosíntesis) y que darán lugar al reino vegetal, y los zooflagelados (que se alimentan por degradación de sustancias orgánicas) y que darán origen al reino animal. De hecho 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 evolucionada²³, 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 es la vida ahora, lo es por lo que fue la vida antes²⁴. 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 pensamiento²⁵, 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, la visión 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 vida²⁶. 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 causal²⁷. 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 el producto de alguna determinación universal trascendente²⁸.

Lo que los partidarios de la ruptura deberían demostrar, es que la unidad óptica subyacente a la vida, devino en algún momento en dos planos ópticos separados e irreductibles entre sí, lo cual no

²² ERESHEFSKY, Marc: *The Units of Evolution* (MIT Press: New York, 1992), p. 3.

²³ SCHAEFFER, *El fin...* cit., p. 123.

²⁴ GOULD, Stephen J.: *La estructura de la teoría de la evolución* (Tusquets Editores: Barcelona, 2004).

²⁵ SCHAEFFER, *El fin...* cit., p. 124.

²⁶ SOBER, Elliot: "Evolución, pensamiento poblacional y esencialismo", en *Ludus Vitalis*, Vol. XII, N° 21, (2004) 139.

²⁷ MATURANA, Humberto: *De máquinas y seres vivos* (Editorial Universitaria: Santiago, 2006) 93.

²⁸ SHAEFFER, *El fin...* cit., p. 158

encuentra sustento en los saberes empíricos²⁹. 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 en relación a la primera³⁰, 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*”³¹, con lo cual ya no solo la ruptura se desacreditaría, sino que también el dualismo ontológico³².

4.- El animal y el hombre

Estas ideas, nos deberían llevar a un replanteamiento de las relaciones entre el hombre y el animal. Dichas relaciones en nuestra cultura se han planteado en términos dualistas, pero no siempre rupturistas, Aristóteles es un buen ejemplo. El Filósofo, nos ofrece la definición clásica de lo que es el hombre: un *zoon logon*, es decir un ser viviente dotado de razón³³. La estrategia aristotélica es gradualista y jerárquica pero siempre sobre un trasfondo dualista. Gradualista en el sentido muy 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 sólo un animal, sino algo más. Jerárquica, pues la razón no es cualquier propiedad, sino el punto culmine de la naturaleza, entendiendo a esta en términos finalistas, es decir, las formas de vida, culminan en el hombre como su representante más complejo, elevado y

²⁹ ERESHEFSKY, Marc: “Darwin’s solution to the species problem”, en *Synthese*, N° 175 (2010), 422.

³⁰ La idea de un “alma” se vuelve en extremo problemática, planteando más preguntas que respuestas: ¿si la vida es una sola, en que momento de la evolución de los homínidos apareció el alma? ¿lo hizo de repente, 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 que podríamos pensar perfectamente en la existencia de homínidos sin alma?

³¹ SCHAEFFER, *El fin...* cit., p. 126.

³² En este punto debemos hacer una aclaración, que bien valdría para un estudio particular. La postura que sostenemos podría ser criticada, 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. Es por esta misma razón, que 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, pues 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, y 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.

³³ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco* (Alianza Editorial: Madrid, 2008) 1102a.

valioso³⁴. Aristóteles representa un intento notable, y que ha influido poderosamente en los trabajos reciente 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 en cómo se relacionan los elementos de la existencia.

Sin embargo, nuestras morales más usuales, nos llevan a tratar a los animales y a los humanos como entes independientes y jerarquizados y por ello menos valiosos, pues pensamos nuestra relación en el marco no solo del dualismo sino que de la ruptura óptica, reforzada producto de la unión de ambas tesis, o como lo expresa Schaffer, como si el hombre fuese un ser excepcional. 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 órdenes³⁵. 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 especie³⁶. Una de las valoraciones más claras, consiste en trazar una línea entre naturaleza y cultura, línea que pretende ocultar lo que es una trivialidad: 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 el hecho, que al adjetivar al hombre como un ser cultural, inmediatamente, los elementos que denotarían lo que es la cultura, se excluirán de cualquier posibilidad de existencia en otros animales, apareciendo la cultura con un patrimonio exclusivo de los homínidos³⁷.

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 peces³⁸, en las cuales comportamientos compartidos por una población, no estarían presentes en otra, no siendo dependientes de factores genéticos o ecológicos que habrían estado en su origen, es decir,

³⁴ La evolución no es una teoría finalista porque opera mediante la eliminación no aleatoria de los menos aptos, debido a que no tuvieron éxito en reproducirse producto de su falta de adaptación a un entorno determinado.

³⁵ SHAEFFER, *El fin...* cit., p. 129.

³⁶ DESCOLA, *Les cosmologies...* cit.

³⁷ BERDICHEWSKY, Bernardo: *Antropología Social* (LOM: Santiago de Chile, 2002) 98.

³⁸ SAPOSLKY, Robert y SHARE, Lisa: "A pacific culture among wild Baboons: Its emergence and transmission", en *Biology* N° 2 (2004) 534.

también tendrían una cultura³⁹. De hecho, 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 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 física⁴⁰.

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 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 es 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, así 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 extinción⁴¹, apreciamos que 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 sólo una especie, la nuestra, esto por lo menos nos debería llevar a pensar en quienes 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.

H. Maturana en un ensayo muy interesante titulado “En búsqueda de la inteligencia de la inteligencia” reflexiona sobre los sentidos de la palabra inteligencia, pudiendo ser reducidos a dos: 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

³⁹ SHAEFFER, *El fin...* cit., p. 218.

⁴⁰ HEGEL, Friedrich, *Filosofía de la Historia* (Claridad: Buenos Aires, 2005)

⁴¹ GOULD, *La estructura...* cit.

presenta un organismo y que le permite adaptarse a su entorno⁴². De esta forma, la inteligencia no aparece entendida 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 supondría 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. Así no existe una inteligencia humana que sería 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 óptica⁴³ genera cuatro tipos de problemas⁴⁴:

1.- Niega el hecho que la dignidad del hombre es, en el fondo, la dignidad de un tipo de animal.

2.- Niega, por ende, 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, tanto Descartes como Kant). Esta idea distorsiona el hecho que nuestras necesidades, son profundamente animales, y nos enseña a olvidar el hecho 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 solo de exponer 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 mismos⁴⁵, 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. Así, al enfrentarnos al mundo, tendemos a disociarlo (y esto parece ser un hecho transcultural), pues dos elementos parecen entrar en conflicto, nuestra necesidad de sentido y el

⁴² MATURANA, *Desde la Biología a la Psicología* (Editorial Universitaria: Santiago, 2008), p. 24.

⁴³ En realidad, la filósofa norteamericana se refiere a Kant, pero al entender nosotros al maestro alemán como heredero y profundizador de la ruptura, el enlace es válido

⁴⁴ NUSSBAUM, *Las fronteras...* cit., p. 142.

⁴⁵ NUSSBAUM, *El ocultamiento...* cit., p. 110.

hecho que el sentido que esperamos, no lo encontramos en este mundo. La muerte es el ejemplo clásico, de la experiencia que 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 ser⁴⁶. La estrategia es notable, pues cumple la función de dotar de sentido a nuestra experiencia, permitiéndonos vivir de manera tranquila y agradable.

Siguiendo con la repugnancia, uno de los temas interesantes radica en que, al parecer, ésta no emerge intuitivamente en el humano, sino que es algo que se va aprendiendo de nuestros padres y de la sociedad. A través de la enseñanza, transmitimos actitudes, modos de ser, hacia los animales, los cuales se naturalizan en el sentido, que aparecen como obvios y normales, de tal forma que resulta muy difícil cuando la crítica se construye, que éstos dejen de ocupar un lugar central.

Por otro lado, no solo es la repugnancia lo que está en la base del problema, sino que 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 reconfortado⁴⁷. Lanzando la vergüenza hacia afuera del grupo de apoyo, estigmatizamos a los que no están a la altura de nuestras expectativas normativas, jerarquizando a lo distinto, y negando nuestra base común, ¿y de que sentimos vergüenza sino de nuestras carencias? Así los animales aparecen definidos en relación al hombre, y en particular en función de las propiedades que están en el hombre pero que no estarían 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.

5.- Conclusión

El hecho que la vida forme un continuo ¿Nos debería llevar a cuestionar el estatuto moral y jurídico de los animales? Si el discontinuismo trae aparejado una determinada visión moral, ¿La postura que sostenemos debería operar de forma similar?

Una forma de abordar a 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 M. Nussbaum, podría servirnos de guía, iluminando el problema de los animales. 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,

⁴⁶ SHAFFER, *El fin...* cit., p. 283.

⁴⁷ NUSSBAUM, *Las fronteras...* cit., p. 256.

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 forma⁴⁸. El fundamento es el siguiente.

Todos los seres tienen algún tipo de capacidad y de necesidades. Esto no se puede negar, es un hecho que apreciamos en nuestro contacto directo con los miembros de nuestra especie, y con los miembros de otras especies. La teoría entronca 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 que sea el ser. Así, las capacidades no son vistas como instrumentales para una vida digna⁴⁹, cosa que sucede en el razonamiento moral kantiano al separar al sujeto moral del fin que quiera para sí⁵⁰, 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. Así, el beneficio de una aproximación de este tipo, estriba en que ya no es necesario suponer la racionalidad, la igualdad o el interés, como fundamentos para la existencia de derechos morales.

Esta igualación de la dignidad moral entre animales y animales humanos, descansa en la idea que defendemos sobre la unidad de la vida. Sin embargo, y este es un punto central, de la igualdad moral, no se deriva necesariamente, una equiparación entre las diversas especies, en el sentido de tratarlas como cosas fungibles. Esto es claro, por el fundamento mismo de las capacidades. Como lo que los seres pueden hacer, asume una enorme variedad de posibilidades, es que el bien de cada especie, no es el mismo de otra, es decir, se asume una concepción no homogénea ni jerárquica de lo que es bueno.

La diferencia en los bienes entre las especies, permite además entender mejor lo que queremos decir cuando defendemos que los animales tienen derechos. No decimos que se les otorguen los mismos derechos que a los humanos, no porque sean menos valiosos, sino porque lo que pueden hacer es distinto, así, no tendría sentido otorgarles el derecho a votar, si no se encuentra dentro de sus capacidades el comprender este complejo proceso político, pero si se podría otorgarles el derecho a no ser maltratados o torturados, toda vez, que estas prácticas si impiden el desarrollo de cosas que si pueden hacer.

Como vemos, al variar las capacidades, no se modifica el estatuto moral de los seres, como ocurre hoy, cuando decimos que los animales no son seres morales, porque no tienen razón. Podemos sostener esto último, pero no por ello dejar de considerarlos dotados de derechos

⁴⁸ NUSSBAUM, *El ocultamiento...* cit., p. 332.

⁴⁹ NUSSBAUM, *El ocultamiento...* cit., p. 169.

⁵⁰ KANT, *Fundamentación...* cit., p. 23.

morales, pues la base de la atribución no es la posesión de una determinada capacidad, sino que el sólo hecho de tener alguna. Así, animales y humanos tienen una forma propia de actualizar aquello que hace a sus propias vidas valiosas y agradables, pero no por ser distintas, una es más valiosa que la otra. Y claramente, no forma parte de la vida valiosa de un animal, el que se le utilice como sujeto de experimentos científicos.

Bibliografía

- ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco* (Alianza Editorial: Madrid, 2008).
- BERDICHEWSKY, Bernardo: *Antropología Social* (LOM: Santiago de Chile, 2002).
- BOTA, Alexandre: “Animales transgénicos como organismos artificiales” en *Acta Bioethica*, N° 13 (2007), 61-70.
- BRYAN, C. ed.: *Exploring ethical in animal experimentation*. (Worcester Polytechnic Institute: Worcester, 2007).
- DESCARTES, René: *Discurso del Método* (Maxtor: Valladolid, 2007).
- DESCOLA, Philippe: *Les cosmologies des indiens d'amazonie*, disponible en línea <http://www.larecherche.fr/content/recherche/article?id=21097> (citado 15 de Abril, 2011).
- ERESHEFSKY, Marc: “Darwin’s solution to the species problem”, en *Synthese*, N° 175 (2010) 405-425.
 _____ : *The Units of Evolution* (MIT Press: New York, 1992).
- FAVRE, David: “Living property: a new status for animals within the legal system”, en *Marquette Law Review*, N° 93 (2010), 1021-1071.
- GOULD, Stephen J.: *La estructura de la teoría de la evolución* (Tusquets Editores: Barcelona, 2004).
- HEGEL, Friedrich: *Filosofía de la Historia* (Claridad: Buenos Aires, 2005).
- KANT, Manuel: *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (Porrúa: México D.F., 2007).
- KEJELMAJER, Aída: “La categoría ‘sujeto/objeto’ y su insuficiencia respecto de los animales”, en *Revista Jurídica UCES*, N°13 (2009), 11-27.
- KOSTOMITSOPOULOS N.G., DURASEVIC S.F.,: “The ethical justification for the use of animals in biomedical research”, en *Archives of Biological Sciences*, N° 62 (2010), 781-787.
- LOLAS, Fernando ed.: *El animal como sujeto experimental aspectos técnicos y éticos*. (Centro interdisciplinario de Estudios en Bioética: Santiago, 2010).
- MATURANA, Humberto: *De máquinas y seres vivos* (Editorial Universitaria: Santiago, 2006).
 _____ : *Desde la Biología a la Psicología* (Editorial Universitaria: Santiago, 2008).
- MOYA, Andrés y LATORRE, Amparo: “Las concepciones internalistas y externalistas de la evolución biológica”, en *Ludus Vitalis*, Vol. XII, N° 21, (2004), 179-196.
- NUSSBAUM, Martha: *El ocultamiento de lo humano* (Katz: Buenos Aires, 2006).
 _____ : *Las fronteras de la justicia* (Paidós: Barcelona, 2007).
- PARDO, Antonio: “Ética de la experimentación animal. Directrices legales y éticas contemporáneas”, en *Cuadernos de Bioética*, N° XVI (2005), 393-417.
- RODRÍGUEZ YUNTA, Eduardo: “Ética de la investigación en modelos animales de enfermedades humanas”, en *Acta Bioethica*, N° 13 (2007), 25-40.
- SAPOSLKY, Robert y SHARE, Lisa: “A pacific culture among wild Baboons: Its emergence and transmission”, en *Biology* N° 2 (2004) 534-541.

-
- SCHAEFFER, Jean-Marie: *El fin de la excepción humana* (Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2009).
 - SINGER, Peter: *Ética Práctica*. (Akal: Madrid, 2009).
 - SOBER, Elliot: “Evolución, pensamiento poblacional y esencialismo”, en *Ludus Vitalis*, Vol. XII, N° 21, (2004) 115-147.
 - TORRETI, Roberto: “Nuevos Ensayos de Filosofía de la Biología”, en *Revista de Filosofía*, Vol. 64 (2008) 215-229.