

XXI. SOBRE LAS DIFERENTES NATURALEZAS

A principios de 2012, en la que quizá sea la más grande reunión científica en el mundo, la de la *American Association for the Advancement of Science*, en Vancouver, un grupo de científicos propuso que los delfines y las ballenas sean considerados como *personas*; por lo tanto, que se les reconozcan los derechos de libertad e igualdad y el derecho a la vida, que son los derechos más básicos de la persona. La propuesta tiene precedentes en el proyecto Gran Simio, que comenzó en 1993, que en España dio lugar a un proyecto legislativo, y que ha sido apoyado por algunos pensadores y por científicos de distintas áreas, porque afirman que se han de reconocer a estos grandes primates, como los orangutanes, por ejemplo, los mismos derechos que al ser humano, puesto que tienen análogas capacidades, sentimientos, etcétera.

La cuestión no es sólo especulativa. Lleva aparejada una pregunta de enorme trascendencia práctica: ¿cómo podemos comparar y, enseguida, asimilar o bien diferenciar los tipos de realidades con las que nos enfrentamos? Lo que están diciendo estos científicos, cuando proponen que los humanos y algunos no humanos —simios, delfines— sean equiparados como *personas*, es que las respectivas naturalezas no son tan distintas como suponíamos hasta ahora.²²⁹ Entre un pino y una araucaria hay, sin duda, una diferencia de naturaleza, pero dentro del mismo grado fundamental de la vida vegetal. Entre un león y un elefante hay una diferencia de naturaleza, pero dentro del grado de la vida animal irracional. Y hasta ahora se pensaba que, en el nivel superior de la vida animal, la naturaleza racional, el ser humano estaba solo: era la única *persona* o ser con la dignidad superior de la racionalidad y la libertad.²³⁰ Estos pensadores animalistas, en cambio, nos dicen que, aunque se trate de naturalezas diferentes —un delfín no es un ser humano—, comparten una dignidad común o muy parecida. Se nos

²²⁹ Cfr. Muñoz Machado, Santiago, *Los animales y el derecho*, Madrid, Civitas, 1999, en especial el título VI de la Primera Parte: “Los animales-personas y otras técnicas para garantizar la eficacia de las declaraciones de derecho”, pp. 100-139.

²³⁰ Cfr. *infra* cap. XXIX.

plantea la pregunta, entonces, de cómo se diferencian de manera esencial los tipos de ser.

Si nos atenemos a una observación meramente exterior, veremos que los individuos de diversas especies naturales *en estado germinal* se parecen mucho entre sí. Si ponemos un embrión humano o un embrión de rata en un tubo de ensayo, no captaremos una gran diferencia. Deberemos observar los detalles, penetrar en la composición genética, para descubrir de qué especie es cada embrión. La composición genética es un descubrimiento moderno, que muestra cómo ya está contenida, en la primera célula de un individuo, toda la información que guiará su desarrollo posterior. Esto no significa que antes del descubrimiento de la genética los seres humanos no pudiéramos diferenciar entre un mosquito y un elefante, porque hay una forma natural de diferenciar entre un mosquito y un elefante, que es conocerlos no en estado embrionario, sino en su estado maduro. El *ejemplar maduro de la especie* es el modelo o prototipo que nos permite reconocer la naturaleza de cada cosa. En la naturaleza hay *finalidad*, orientación intrínseca del individuo hacia la perfección propia de su especie. De esta manera podemos hablar legítimamente de *tendencias naturales* en cada individuo, que orientan su movimiento desde el inicio embrionario hasta la culminación en el individuo maduro, adulto, perfeccionado. Por comparación con estas *tendencias naturales* calificamos de *antinaturales* las inclinaciones y los desarrollos que, aun cuando vayan acompañados de un movimiento animal o de un proceso biológico, induzcan un cambio contrario a la madurez del individuo según el modelo del ejemplar perfecto de la especie. Eso es lo que en griego se dice *telos*. El *telos* es la finalidad intrínseca hacia la cual está ordenada por sí misma una naturaleza. Esta finalidad ínsita en el ser puede conocerse porque conocemos los ejemplares maduros de la especie.

Sin embargo, incluso en el ejemplar maduro tenemos un conocimiento superficial de su esencia o naturaleza. Un niño ve al elefante en el zoológico y le pregunta a su madre: “¿Qué es esto?”. La madre le responde: “Es un elefante”. El niño se queda tranquilo, porque él ya ha conocido la esencia del elefante: de forma superficial ya sabía qué era eso, y sólo preguntaba por el nombre: necesitaba ampliar su bagaje lingüístico. Este conocimiento superficial de la esencia de las cosas se obtiene con la observación de un ejemplar más o menos desarrollado de la especie, y es suficiente para distinguir entre especies, como, por ejemplo, para diferenciar de manera esencial entre un elefante y un mosquito. El conocimiento científico, en cambio, consiste en una profundización en el conocimiento de las esencias de las cosas. Un conocido mío ha dedicado toda su vida sólo a estudiar colémbolos,

que constituyen una especie o un género con muchas subespecies. El conocimiento que él tiene de la esencia de los colémbolos es muy superior al que tenemos el resto de los mortales.

No conocemos *directamente* la esencia de las cosas, sino que, cuando captamos sensiblemente ejemplares maduros de diversas especies, como un elefante o un mosquito, conocemos las naturalezas a través de sus manifestaciones sensibles, exteriores. La inteligencia penetra en la intimidad esencial de los seres: conoce su esencia inteligible. Pero lo hace comenzando por los datos que proporcionan los sentidos. Por lo tanto, conocemos las diversas naturalezas a través de las características —especialmente de las capacidades— que manifiesta el prototipo de cada naturaleza. Si la naturaleza es la esencia como principio de operaciones, ¿cómo identificamos la esencia? Por las capacidades permanentes de cada cosa. ¿Cómo identificamos las capacidades? Por las operaciones que un individuo de la especie realiza. ¿Y cómo se identifican las operaciones? Por los objetos propios sobre los que ellas recaen, o que realizan de manera exclusiva, es decir, sin confundirse con otras capacidades.

Estamos ante un principio epistemológico básico de la filosofía clásica de la naturaleza, que encuentra aplicaciones en el ámbito de la ética, como puede entreverse cuando recordamos el proyecto Gran Simio. Nuestro conocimiento comienza por lo más exterior, los objetos, y se va introduciendo hasta lo más interior: por los objetos se identifican las operaciones; por las operaciones, las capacidades; y por las capacidades, la naturaleza misma, que posee esas capacidades, que realizan esas operaciones sobre esos objetos. Un nombre más técnico para “capacidades” es el de “potencias” o “facultades” de una naturaleza. El término más técnico para “operaciones” es el de “actos”. Así se formula, pues, técnicamente el principio: *las naturalezas se conocen mediante sus potencias; las potencias, por sus actos; y los actos, por sus objetos*.²³¹

Se puede hacer el siguiente experimento mental: intentar explicar una capacidad, *i.e.*, una potencia, en el ámbito de la naturaleza o en el ámbito de las cosas artificiales. ¿Qué capacidad o potencia posee este artefacto delante de mí? Que puede *volar* (un avión); que puede *tejer* (es una tejedora). Cada vez que identificamos una capacidad o *potencia* lo hacemos nombrando un *acto*. Este animal puede *volar*; es un ave. Identifico la capacidad por referencia al acto de la capacidad, a su operación. Este ser puede nutrirse: es un ser

²³¹ Cfr. Llano, *Gnoseología, cit.*, pp. 94-98, y García Cuadrado, *Antropología filosófica, cit.*, pp. 45-49.

vivo; es, por lo menos, un vegetal. Este otro puede conocer sensiblemente, expresa deseos y se mueve conforme a ellos; es, por lo menos, un animal bruto. Las capacidades se identifican mediante sus actos, pero ellas mismas nos indican la naturaleza de la cosa que posee tales capacidades; dan a conocer y caracterizan qué tipo de cosa estamos conociendo. Y, por último, las operaciones se identifican por los objetos sobre los que versa la operación. El *objeto* de una operación es aquello sobre lo cual recae esa operación y que identifica a la operación, porque sirve para describir esa operación. Esto es así hasta tal punto que no podemos concebir la operación sin el objeto. Y, de hecho, si alguien no tiene acceso cognoscitivo al objeto tampoco puede acceder a la operación, porque el objeto identifica a la operación de forma inmediata. El ejemplo más clásico es el de la vista; pero se puede extender a todos los sentidos. ¿Se puede saber qué es ver, si nunca se ha captado un color? No se puede saber lo que es ver sin referencia a la luz y los colores. Al ciego de nacimiento no se le puede hacer saber lo que es un color. Lo mismo sucede con los sonidos. Si alguien es sordo de nacimiento, no se le puede hacer conocer lo que es un sonido, porque el sonido es el objeto que define ese acto, que es oír, que esa persona no puede ejercer. Cualquier explicación intelectual de estos actos y potencias ha de hacerse mediante una analogía con otras formas de conocimiento, haciendo ver la privación de quien la padece.

Luego, hay un encadenamiento que va de lo más superficial y externo, que es el objeto, a lo más profundo, que es la naturaleza. Por el objeto se define el acto y por el acto se conoce el objeto de modo simultáneo. Veo un color: el acto de ver y el ser visto del color se dan simultáneamente. Y por eso sé que tengo la capacidad de ver, porque a veces estoy viendo y a veces no estoy viendo. Y lo mismo sucede con las demás potencias. El objeto externo, que no es una cosa material necesariamente, es lo que define al acto. Por los objetos se identifican los actos, y por los actos u operaciones sabemos qué potencias tenemos y qué potencias tiene cualquier otro ser. Y las potencias que un tipo de ser posee nos dicen cómo es su naturaleza. Como nuestro conocimiento comienza por los sentidos, nosotros siempre vamos a tener ese conocimiento superficial de la esencia de las cosas sensibles. Siempre vamos a saber lo que son las cosas, que hayamos captado por los sentidos, a partir de lo más superficial: su forma externa y sus actos. Entonces distinguimos si las diferencias entre los tipos de actos, y, por lo tanto, entre los tipos de capacidades, son tan fundamentales como para que diferenciamos jerarquías de seres en la naturaleza o no. En relación con el problema ético y político del Gran Simio, hemos de reflexionar acerca de si los seres humanos tienen o no una naturaleza esencialmente superior a la de un gran

simio. Y para eso debemos examinar las capacidades y potencias humanas, en comparación con las capacidades y potencias de los grandes simios. Esto exige estudiar las operaciones humanas en comparación con las operaciones de los grandes simios. Y así, por último, debemos reflexionar sobre los objetos acerca de los cuales versan esas operaciones.

Si alguien, por ejemplo, no lograra percibir, en el ser humano, más operaciones que las de moverse, nutrirse, crecer, reproducirse, conocer colores, olores, sabores, relacionar objetos, emitir sonidos que apuntan a la manifestación de sentimientos, etcétera, entonces tendría que concluir que los simios son esencialmente iguales a los seres humanos, porque todas esas cosas, que nosotros hacemos, también las hacen los simios. En cambio, si somos capaces de identificar objetos esencialmente superiores a esos otros objetos sensibles mencionados, esos objetos que la tradición filosófica llama *espirituales*, en sí mismos separados de la materia, entonces podemos decir que los grandes simios, por muy sensibles que puedan ser, por mucha capacidad que tengan para manifestar emociones a través de sonidos, no llegan a captar objetos espirituales, es decir, realidades que estén más allá de todo lo material. Entonces podremos sostener que son esencialmente distintos de los seres humanos y que no tienen inteligencia, ni libertad, en el sentido propio de la inteligencia y la libertad que caracteriza a los seres humanos: capacidad de conocimiento abstracto y de autodeterminación respecto de objetos abstractos concebidos como buenos.

Por una simple convención, más o menos flexible, podemos llamar “inteligencia” a la capacidad que tiene un mono de captar que, aunque con su brazo no alcanza un plátano colgado en la pared, sí que puede alcanzarlo con una vara de un metro, que está a su lado. Eso, en una tradición materialista de lo que es la inteligencia, se diría que es un acto inteligente; pero, en realidad, es una simple relación entre dos cosas sensibles, que se puede realizar sin abstracción intelectual. Ese *darse cuenta* —por así decir— de relaciones meramente sensibles también es posible utilizando sólo los sentidos, que no llegan al nivel de la inteligencia. En concreto, un sentido permite hacerlo: la *estimativa natural*, que existe en todos los animales brutos. Lo mismo sucede con la comunicación: los animales pueden expresar sus estados anímicos y su conocimiento sensible mediante signos concretos, no abstractos, como el vuelo de la abeja exploradora informa al resto del enjambre sobre sus hallazgos. El animal expresa estados interiores como el hambre, la ira, la inclinación a agredir o a jugar, y, de esta manera, hay comunicación sensible entre los animales brutos. Hay comunicación incluso *inter species*: los perros

les manifiestan sentimientos, estados interiores, a sus amos; o les ladran a los caballos, y los corderos sienten la agresividad del lobo.

Nosotros tendemos a proyectar nuestros modos de ser en los animales; pero, en realidad, no tenemos la experiencia de ser un perro. Y, sin embargo, podemos darnos cuenta —mediante nuestro intelecto— de que ese lenguaje animal nunca llega a expresar ideas universales, abstractas, desconectadas de esos sentimientos, de esas necesidades particulares. Así, mediante este sencillo razonamiento filosófico, podemos diferenciar esencialmente al hombre del animal bruto, incluso de los animales superiores. Si no se es capaz de seguir este razonamiento, y uno piensa, como los pensadores materialistas, que los seres humanos no conocemos más que cosas sensibles, particulares, y que nuestro lenguaje no es más que una manifestación de sentimientos, de estados de ánimo, a lo más de esquemas sensibles, entonces no podemos distinguir esencialmente al hombre del animal bruto. Y no se entiende por qué esa *reducción* de lo humano habría de terminar *elevando* a algunos animales —simios o delfines— al estatus de *persona*, propio del ser que trasciende la materia, en lugar de reducir a los seres humanos al estatus de los animales brutos. A ver quién es el gorila que nos lo explica.