

## ¿Hay diferencia esencial entre hombres y animales?

Vicente Sanfélix. Universidad de Valencia

No quisiera empezar mi intervención en esta mesa sin agradecer al comité organizador del congreso, y muy especialmente al profesor Vicente Arregui, la invitación a participar en él. Dicho esto desearía advertir desde el principio que encuentro la pregunta que nos convoca, como casi todas las preguntas filosóficas, un tanto capciosa. Y tan es así que, a mi entender, tanto podría responderse con un “sí, pero no” cuanto con un “no, pero sí”. Es más, mi tesis es algo más fuerte, mi tesis es que una respuesta cabal exigiría la combinación de ambas afirmaciones.

Dado que esto suena a contradictorio, podrían ustedes pensar que se trata de una broma. Pero no lo es. De hecho, creo que si comprendiéramos por qué la respuesta completa ha de tener esta complejidad, aparentemente paradójica, podríamos de paso entender las insuficiencias de las dos posiciones filosóficas usuales al abordar este problema: el humanismo y el naturalismo, y podríamos entender también por dónde debiera discurrir una alternativa, llamémosla “naturalismo humanista” que, denunciando las insuficiencias de estas dos mentadas posiciones, nos permitiera, no obstante, conservar lo que tienen de acertado. En suma, superarlas en un sentido bastante hegeliano del término. (Dicho sea de paso, la dialéctica, tan denostada por los analíticos, funciona bastante bien cuando de lo que se trata es de comprender la lógica de las ideas. Esto es algo que, en cierto modo, ya comprendió Popper).

Mi primera tarea es, pues, intentar hacerles ver que esa aparente contradicción no lo es. La clave, evidentemente, radica en el ya apuntado carácter capcioso de la pregunta. Carácter que, a su vez, pende del carácter equívoco del término “esencial” que en ella figura. En efecto, en un sentido quizás filológicamente primero y filosóficamente más estricto, “esencial” significa relativo a la esencia. Pero en su sentido más usual, es decir en el sentido con el que habitualmente el vocablo se usa, “esencial” viene a ser sinónimo de importante o notable.

Vemos ahora que la pregunta es en realidad doble. Por una parte vale tanto como preguntar: ¿hay una diferencia entre la esencia humana y la del resto de animales? Por la otra, ¿hay una diferencia importante entre hombres y animales? Nuestra respuesta es la respuesta a esta doble pregunta. Cuando la desplegamos vemos que no encierra contradicción ninguna. Por un lado, nos viene a decir, hay una diferencia entre la esencia humana y la del resto de animales, pero esta diferencia no es importantísima (esta es la parte “sí, pero no”); por el otro, se añade, es cierto que no hay una diferencia importantísima por lo que a la esencia hace entre hombres y animales, pero sí hay una diferencia importantísima entre unos y otros (esta es la parte “no, pero sí”).

Salvada su adecuación formal, nos falta ahora justificar su adecuación material. Dar razones a favor de nuestra tesis. Al respecto, lo primero que quizás quepa señalar es que no todos los humanistas, empeñados en subrayar las diferencias que a su entender nos separarían de los animales, estarían de acuerdo con un presupuesto clave de nuestra respuesta, a saber: la existencia de una esencia humana.

Esta fórmula, el hombre no tiene esencia, probablemente les traiga a la mente el nombre de algún filósofo existencialista, pero si en realidad hubiéramos de señalar a

alguien como introductor moderno de la misma, probablemente habríamos de remontarnos hasta la figura de Pico de la Mirandola. Como Vds. bien saben, en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, ese texto que tanto agradaba a Wittgenstein, el pensador italiano ligaba la dignidad justamente a la indefinición esencial del hombre. Por contraposición al resto de animales, nosotros, según Pico, no tenemos ningún lugar que nos sea naturalmente asignado en lo que, con Lovejoy, podríamos denominar la gran cadena del ser, de modo que tanto podemos degradarnos y convertirnos en auténticas bestias, cuanto hacernos sublimes y asemejarnos a Dios. Con estas tesis, Pico inauguraba en la modernidad lo que podríamos denominar como estrategia de “sí porque no” para afrontar nuestra cuestión: sí hay una diferencia notable entre hombres y animales, y la hay, justamente, porque los primeros carecen de esencia en tanto que los segundos tienen una u otra.

Encuentro que esta posición, aunque atractiva, resulta ontológicamente implausible y moralmente peligrosa; características éstas que suelen ir unidas, pues una moral que se apoya en una ontología implausible necesariamente habrá de resultar peligrosa, aunque sólo sea por su tendencia a proponernos valores poco realistas y, por lo tanto, difícilmente alcanzables.

La implausibilidad ontológica de esta posición humanista procede, a mi entender, de nuestra innegable condición animal. Pues si somos animales, ¡y quién podría ponerlo en duda!, ¿por qué íbamos precisamente nosotros a librarnos de tener una esencia que el resto de animales posee? Por otra parte, la tendencia a la denegación no sólo ontológica sino también deontológica de nuestra condición animal tiene sus problemas. Probablemente a la sublimación le debemos buena parte de nuestras máximas producciones espirituales, del arte, de la filosofía, de la ciencia incluso; pero a la represión de las pulsiones, a la moral ascética, le debemos también una gran cantidad de sufrimiento. Cuando lo reprimido, nuestra condición animal, retorna, corremos el riesgo de convertirnos en bestias mucho peores que las peores bestias. Miren, si no, a la historia.

Debido a todo esto, no es pues de extrañar que la estrategia más usual del humanismo haya pasado por atribuir una esencia al hombre, en seguir la estrategia de lo que podríamos denominar el “sí, porque sí”: hay una diferencia notable entre hombres y animales justamente debido a la esencia de los primeros. ¿Qué esencia? Los candidatos más usuales han sido justamente aquellas facultades que, en última instancia, permitirían la plasticidad sobre la que Pico apoyaba su teoría: la razón —al fin y al cabo, el entendimiento es en cierta forma todas las cosas si lo entendemos como la capacidad para asimilar sus formas— o una voluntad libre; o la unión de ambos en eso que se llama la conciencia, o la autoconciencia. En suma, que la estrategia de este tipo de humanismo pasa por, aun reconociendo que tenemos, como el resto de animales, una esencia, ir a radicarla en algo que los animales no tendrían. Con lo que en la práctica también este tipo de humanismo ha tendido a tener su desembocadura natural en una misma moral ascética semejante a la que acabamos de criticar.

Su implausibilidad ontológica ha sido reiteradamente denunciada por los pensadores naturalistas. ¿Realmente es posible defender, a lo Descartes, que la razón o la conciencia nos pertenecen en exclusiva? Dejando de lado el peligro de que tal consideración nos ayude a sentirnos libres de cualquier responsabilidad respecto a los animales, o respecto a aquellos hombres que consideramos como tales (privados de razón, o de conciencia, etc; los argumentos para justificar las justas guerras han encontrado un filón en los presupuestos de esta tradición) ya Hume, con la sensatez que tanto le ca-

racterizaba, argumentó convincentemente en contra de semejante posibilidad. Nuestro razonamiento está claramente emparentado con la instintiva expectativa animal de que el futuro será una repetición del pasado. Si, por servirnos del ejemplo de Russell, no confiáramos como el pavo que la mano que hasta hoy nos ha alimentado no nos retorcerá mañana, día de Navidad, el cuello, no podríamos actuar. Incluso nuestras acciones libres tienen esta base. Es decir, que frente a la pretensión humanista de que nuestra esencia es, valga la expresión, esencialmente diferente de la del resto de animales, el filósofo de tendencias naturalistas subraya lo que incluso Aristóteles hubo de reconocer y de lo que no se pudo zafar introduciendo una breve y críptica alusión a esa misteriosa facultad que dio en llamarse el entendimiento agente, a saber: la continuidad de nuestras facultades psíquicas con las del resto de animales.

Justamente sobre esta continuidad –aunque no sólo sobre ella, claro, pues de otro modo su argumento habría sido angostamente circular– se apoyó Darwin para elaborar una teoría de la evolución (aunque nunca la llamara así) que nos explica por qué tal continuidad se da. Y para suministrar, de esta manera, un telón de fondo, o si se prefiere: una cosmovisión naturalista, de la que es muy difícil sustraerse. Después del triunfo del darwinismo, diría yo, es casi imposible seguir sosteniendo la pretensión humanista de que hay una diferencia significativa entre la esencia de los animales y la de los seres humanos sin que ello suene a mala mística. La concepción del hombre como un ángel caído, o como un partícipe en un elemento divino, sea el *noús* o el *pneuma*, está, decididamente, obsoleta. Lo que esencialmente somos es animales. Todo lo complejos que se quiera, pero animales al fin y al cabo. No obstante, repárese, el darwinismo no niega que los seres humanos tengan una esencia, ni que esta esencia sea diferente de la del resto de animales. Es más, después del espectacular desarrollo de la genética que el darwinismo auspició, por primera vez tenemos un candidato perfectamente natural y tangible (mucho más tangible que las psicológicas leyes asociativas en las que pensaba Hume) para jugar este papel de esencia, me refiero al genoma, a nuestro específico acervo genético común, diferente del de cualquier otra especie.

Instalados a la altura de nuestro tiempo, como debiera ser nuestra obligación de filósofos, no veo que podamos sustraernos a la respuesta afirmativa y naturalista para la primera de las preguntas que encerraba nuestra original cuestión. Sí, hay una diferencia entre la esencia humana y la del resto de animales. ¿Y el “pero no”? Bien, precisamente el “pero no” viene del carácter natural de nuestra esencia, lo que hace que el sí quede muy lejos de las expectativas que el humanista tenía. Juzgadas desde éstas, la diferencia entre nuestra esencia y la del resto de animales es poco importante. Su decepción, que es alborozo para el naturalista, creo que puede, a su vez, justificarse.

En efecto, lo primero que hay que decir es que nuestra esencia es históricamente devenida y, por tanto, variable, ya que ella misma es el resultado de un conjunto de variaciones. No es de extrañar que quien concebía las esencias como algo fijo e inalterable, como un “*to ti en einaí*”, aquello en virtud de lo cual se es siempre lo que se fue (dicho sea de paso: ¡qué horror!), se sienta defraudado y considere esta esencia como cosa de poca monta (juzgada desde la eternidad, ¿qué realidad temporal podría tenerla?). De buena gana dirían que esto no es una auténtica esencia sino, a lo más, una modesta naturaleza. Algo que algunos filósofos de orientación naturalista, sin que yo acierte a ver la necesidad, les concederían.

Pero no terminan aquí las tribulaciones para esta esencia o naturaleza. Además de variable es difusa. Ya Darwin comprendió esto cuando definió las especies simplemente como variedades acusadas –lo que sirvió, dicho sea de paso, para que Gilson, tan

erudito y agudo como reaccionario, le afeara la conducta: ¿no es contradictorio, clama-ba el francés, titular una obra *El origen de las especies* cuando su conclusión es que especies, propiamente dichas, no las hay, sino sólo variedades acusadas?-. Este carácter difuso de nuestra esencia se aprecia bien en cuanto pasamos de la dimensión sincrónica –para la que hay un criterio aproximadamente claro: la interfecundidad– a la diacrónica. ¿Eran nuestros antepasados los neanderthalenses de nuestra misma especie o de una especie diferente? Desde luego ellos no están aquí para que podamos decidir si nuestras uniones resultarían, o no, fecundas. La perspectiva de concertar una cita con una neanderthalense, debo admitirlo, no me entusiasmaría, y quizás ello, dado que el primer paso en la especiación bien pudiera ser psicológico más que fisiológico, una falta de predisposición a la unión sexual, bien podría contar como un síntoma de que realmente ellos son una especie diferente de la nuestra. Pero habría que ver cómo quedaba una neanderthalense pasada por un salón de belleza y la vestida a la moda... Hablando más en serio, es un secreto a voces que no disponemos de un criterio claro para identificar especies a través del tiempo. Y un malpensado bien puede pensar que la gran proliferación de especies antecesoras que los paleoantropólogos sacan a la luz tiene bastante de forzado.

Variable, difusa... ¿le podría pasar algo más a nuestra frágil esencia? Pues sí, y algo quizás peor que cuanto llevamos dicho, a saber: ser compleja. Otra decepción más. Porque ahora resulta que tenemos una esencia, pero que esta ya no es un inteligible simple que se capte mediante una igualmente simple inspección del espíritu –la misteriosa intuición– sino mediante el análisis (bioquímico, para mayores señas). Y claro, si nuestra esencia es compleja lo más probable es que nuestra originalidad no sea sino la de la recombinación de lo viejo. Temor confirmado, compartimos con el resto de animales el agua y el carbono como constituyentes esenciales, como ellos almacenamos información en los ácidos nucleicos y, por si lo quieren más claro, de nuestra esencia forman parte genes que también forman parte de otras especies.

Hay, pues, ciertamente, una esencia, un hecho diferencial, pero no da, deplora el humanista y celebra el naturalista, para la reivindicación nacionalista... perdón: quería decir antropocentrista, que es de lo que se trataba. El hecho diferencial es simétrico. Somos tan diferentes del resto de especies como el resto de especies lo es de nosotros. Nada por lo que sentirnos especialmente ufanos.

Así, pues, sí pero no. Existe una diferencia entre la esencia de los humanos y la del resto de animales, pero no es una diferencia que nos separe de los animales sino, más bien, para sabernos unos más entre ellos.

Si vamos a situar la discusión en el terreno de las esencias, y este no es un terreno ficticio, no creo que podamos ser sino naturalistas. Pero ¿es este el único terreno disponible para situar la discusión? Creo que no. Y por eso ese “sí pero no” hay que completarlo con un “no pero sí”. Lo primero que hay que hacer es argumentar a favor de una ontología no reductiva. Y ello en un doble sentido. No reductiva, para empezar, en un nivel sumamente general. Se trata de evitar la tendencia a pensar que sólo las propiedades esenciales son reales o verdaderas, o algo por el estilo. No tenemos por qué dar semejante privilegio a la esencia. De hecho, podemos entender como esencial aquella propiedad que, por compartirla un grupo de individuos, estos constituyen una clase natural. Evidentemente no todo lo que con verdad puede decirse de nosotros cae bajo esta categoría. A veces, porque son propiedades intransferibles, individuales, como “ser el hermano menor de mi familia”; o a veces porque aun cuando sean propiedades que compartamos con otros no sirven para delimitar una clase natural. Todos

los humanos tenemos la propiedad física de tener una masa, pero la masa no sirve, a diferencia del genoma, para delimitar a los humanos como una clase natural. No es sólo que varíe extraordinariamente de unos casos a otros —hay seres humanos que pesan menos de un kilo, los bebés prematuros, y otros que pesan más de cien, los aquejados de obesidad— sino que, aunque por casualidad fuera a resultar que hubiera unos parámetros en cuanto a la masa en la que los humanos y sólo ellos se movieran, ello no pasaría de ser un accidente ontológico.

No reductiva, para continuar, en un sentido más específico. La esencia puede ser una condición necesaria para otras propiedades sin que, por ello, haya de ser una condición también suficiente. Para yo ser el hijo menor de la familia de mis padres es necesario que sea humano, pero esto no es suficiente. Si mis padres hubieran tenido más hijos después de mí, no por ello yo hubiera dejado de ser humano. Igualmente, si somos humanos tenemos masa, pero si cambiamos de masa no por eso dejamos de ser humanos. Así, pues, no sólo lo esencial es real. Ni siquiera importante. Después de todo, la importancia depende del respecto que estemos considerando. En ciertos contextos, y desde una perspectiva económica, ser humano puede no tener ninguna importancia y, sin embargo, ser el menor de la familia puede tener mucha (si sólo el mayor hereda, por ejemplo).

Tenemos ahora el marco para el *no pero sí*. No hay diferencia importante entre nosotros y los animales por lo que hace a la esencia. Antes al contrario, considerado el problema desde esta perspectiva estamos condenados a abrazar el naturalismo. Somos animales. Pero sí hay una diferencia —en realidad múltiples— importantísima: la cultura. Esta, desde luego, no es nuestra esencia. La cultura no sirve para definirnos como una clase natural. No sólo porque, como la masa, varíe extraordinariamente de unos casos a otros, sino también porque, aun suponiendo que fuéramos los únicos animales culturales —y esto mismo ya será negado por los naturalistas, quienes querrán hablar de una cultura animal, o de la cultura de ciertos animales, no entraré a este trazo—, ello sería desde una perspectiva ontológica accidental: nada impediría que hubiera seres culturales en otros planetas.

Si en la cultura radica la diferencia importante entre nosotros y los animales podemos entender mejor incluso nuestra previa conclusión. Nuestra esencia, nuestro genoma, es una condición necesaria de que podamos tener cultura, pero no es una condición suficiente. La propia homogeneidad de nuestro genoma (sólo divergemos en un uno por cien de nuestros genes) por contraposición a la increíble heterogeneidad de nuestras culturas, nos proporcionan los hilos para tejer un argumento anti-reduccionista *a-priori* semejante al que utilizaba Davidson para oponerse al reduccionismo psico-físico. Los predicados biológicos y los culturales no están hechos los unos para los otros. Intentar encontrar leyes que conecten unos con otros es muy implausible. Lo siento por la socio-biología pero, me temo, la cultura deberá seguir explicándose en términos de cultura. O como decía Hume a propósito de los caracteres nacionales, las únicas causas plausibles de los mismos son las morales, los usos y costumbres (variables, por tanto). Si se quiere una prueba empírica de lo que nuestra esencia sin cultura da de sí, el ejemplo de Víctor del Aveyron entiendo que es suficientemente concluyente.

Ahora bien, aun concediendo esta tesis anti-reduccionista, aun reconociendo lo justificado que está el no, ¿por qué el “pero sí”? ¿No es arbitraria la importancia concedida a la cultura? ¿No es esto un residuo de una infundada soberbia humanista, de un injustificado prejuicio antropocentrista? Lo sería si la importancia de la cultura fuera

simplemente axiológica, pues entonces equivaldría a decir que la cultura es importante porque le concedemos importancia. Pero nuestra apreciación axiológica se basa en la ontología. Es decir, que la cultura es importante en el orden del ser independientemente de que queramos o no concederle importancia (aunque sería irresponsable no concedérsela dado que tiene estas consecuencias). Y lo es porque merced a la cultura (que es el medio que permite el logro de aquellas facultades postuladas por los humanistas, la inteligencia, la voluntad libre, la conciencia o la autoconciencia...) el mundo es transformado (no siempre para bien, ni conscientemente). Dicho de otro modo, la cultura es importante "objetivamente", si se me permite la expresión, debido a su eficacia para conformar el mundo. Una conformación que, dicho sea de paso, alcanza a nuestra propia esencia, pues a pesar de todo lo que quieran protestar humanistas más o menos trasnochados, ¿quién duda a estas alturas que la cultura, a través de la biotecnología, terminará interviniendo en nuestro genoma? De hecho, como ya advirtió hace mucho Levi-Strauss, lo viene haciendo a través de la selección sexual, que en nuestro caso, como todo lo demás, está de manera inevitable culturalmente contaminada (piénsese, por ejemplo, en la influencia de la moda en la conformación de un gusto "anoréxico").

Y repárese que mi posición no tiene por qué negar que los animales puedan tener cultura. Es una posibilidad que, desde el momento en que no hago una interpretación esencialista de la cultura, dejo abierta. Pero aun concediendo que los animales, o algunos de ellos, tengan cultura, puedo seguir defendiendo que la diferencia ontológicamente más significativa entre ellos y nosotros pasa por nuestra cultura. ¿Pues quién estaría dispuesto a conceder que la cultura animal admite siquiera parangón con la nuestra por lo que hace a su capacidad de transformar el mundo? En realidad, el único testimonio que podría forzarnos a concluir que esta diferencia entre nosotros y el resto de animales que ahora conocemos no es notabilísima tendría que venir no del ámbito de la etología, sino de la psicopedagogía. Si alguien demostrara que un chimpancé convenientemente educado en nuestras instituciones puede aspirar a una licenciatura en nuestras universidades, habría que decir... no que lo que nos separa significativamente a nosotros del resto de los animales no es la cultura, sino que la cultura es lo que nos separa significativamente a nosotros y a los chimpancés (o a los marcianos) del resto de los animales.

Así, pues, sí pero no y no pero sí. Esta es mi respuesta a la capciosa pregunta que la organización de este congreso, a buen seguro que con muy culturales y arteras intenciones, nos ha planteado.

Vicente Sanfélix Vidarte  
 Dpto. de Metafísica y Teoría del Conocimiento  
 Facultad de Filosofía  
 Universidad de Valencia  
 46010. Valencia  
 Vicente.Sanfelix@uv.es