

## ¿Hay diferencia esencial entre hombres y animales? Animales por derecho

Antonio Diéguez. Universidad de Málaga

Para responder a esta cuestión que se nos presenta –en lo que, sin embargo, no pasarán de ser unos breves y apresurados apuntes que sólo persiguen suscitar la discusión (y proporcionar a sus lectores una orientación bibliográfica inicial)– debo dejar sentado de antemano una convicción que no considero demasiado escandalosa a estas alturas: no hay una esencia humana. Los biólogos y filósofos de la biología, tanto si asumen que las especies son clases naturales como si asumen que son individuos, rechazan mayoritariamente el esencialismo, esto es, la tesis según la cual hay alguna propiedad poseída desde siempre por todos y cada uno de los miembros de una especie y sólo por ellos (se supone que algo así debe ser un requisito básico de cualquier supuesta esencia). Y no es de extrañar que no haya tal propiedad, dado que las especies son entidades históricas con fronteras borrosas y cambiables<sup>1</sup>. Por lo tanto, si no hay una esencia humana, difícilmente puede haber diferencias “esenciales” *stricto sensu* entre los seres humanos y el resto de los animales. No obstante, cabe entender el asunto de un modo más laxo y preguntarse si hay alguna característica que singularice de una forma cualitativa y sin parangón a la especie humana frente a otras especies animales. Es así como enfocaré la cuestión en lo que sigue.

A lo largo de la historia, pero también en el momento presente, han sido señaladas una serie de diferencias que podrían constituir la base para ese *status* especial que casi todos tenemos tendencia a atribuir de forma inmediata a los seres humanos frente al resto de la naturaleza. Nuestra tarea, pues, consistirá en revisar las principales para ver hasta dónde dan de sí. Una de las diferencias entre los seres humanos y los animales más comúnmente aducidas es la autoconsciencia, entendida ésta como la posesión de un conocimiento de sí mismo. Se asume por lo general que el ser humano no sólo experimenta el mundo, sino que en el momento de hacerlo sabe simultáneamente que lo hace, es decir, que es capaz de un conocimiento de segundo grado que le permite saber que sabe y, además, que el que sabe ahora es el mismo ser que el que sabía hace un momento. Conoce, pues, sus propios procesos mentales, a los que puede convertir por tanto en objeto de su pensamiento, y los experimenta como procesos que se dan en él como sujeto con una existencia continuada. (El término “consciencia” –del latín *conscientia*– significa etimológicamente algo así como “conocimiento profundo o pleno”). Los animales, en cambio, por alto que sea su nivel de inteligencia, carecerían de esa mirada introspectiva que se posa sobre los procesos mentales y sobre la continui-

---

<sup>1</sup> Conviene aclarar que el no creer en una esencia humana no implica rechazar lo que podríamos llamar una “condición humana” e incluso, en términos más comprometidos, una “naturaleza humana”. Por mi parte no tengo inconveniente en aceptar el discurso que apela a la naturaleza humana si por tal entendemos el conjunto de los rasgos genotípicos y fenotípicos (incluidos los conductuales) que son propios de nuestra especie y que están presentes, al menos potencialmente, en todos los individuos. Si bien, como digo, no son rasgos esenciales en el sentido descrito, aunque sólo sea porque los compartimos en muy buena medida con otras especies. Pocos desconocen ya el dato de que la similitud genética entre nuestra especie y la de los chimpancés está en torno al 99%. Sobre esta cuestión de la naturaleza humana es muy recomendable el libro de S. Pinker *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*. Londres: Penguin, 2002.

dad de su flujo. Quizás tengan consciencia en el sentido básico de que tienen experiencias subjetivas, pero, si dejamos de lado a los autores de cuentos infantiles, pocos se atreverían a decir que posean una representación mental de su propia subjetividad<sup>2</sup>. “Yo soy consciente de mí mismo —escribió ya el filósofo de Königsberg— [y esto] implica [...] la completa distinción de todo animal al que no tengamos motivos de atribuir una capacidad de llamarse yo a sí mismo”<sup>3</sup>.

No obstante, puede que la cosa no sea tan segura como Kant creía hace ya dos siglos; puede que la autoconsciencia no sea algo privativo de los seres humanos, pese a que sólo éstos sean capaces —obviamente— de llamarse “yo” a sí mismos. En realidad, tenemos hoy datos bastante persuasivos, especialmente si los colocamos todos juntos, aunque hay que reconocer que no completamente concluyentes, que indican lo contrario. Según tales datos parece darse un cierto grado de autoconsciencia primaria en algunos chimpancés, orangutanes y delfines<sup>4</sup>, y se discute incluso si hay algún tipo de autoconsciencia en ciertas aves. No es que estos animales sean capaces de reflexionar sobre su propia condición de sujetos (sometidos a una ineludible temporalidad y caducidad) o sobre sus procesos mentales, pero sí pueden acceder a un conocimiento rudimentario de su propia y peculiar individualidad, al menos en el aspecto corporal. Entre las experiencias más notorias al respecto están las realizadas con chimpancés colocados frente a un espejo. En tal circunstancia los chimpancés (y los orangutanes) realizan acciones que aparentan un reconocimiento de su propia imagen reflejada en el espejo: sacan la lengua, se inspeccionan los genitales y otras partes de su cuerpo normalmente ocultas a su vista, se acicalan, etc. Una experiencia parecida produjo una vez un resultado que da que pensar. Los chimpancés son capaces de reconocerse en las fotos. En una ocasión se le dio una foto suya a Viki, una chimpancé criada entre humanos, y se le pidió que la colocara junto a un montón de fotos de chimpancés o junto a un montón de fotos de humanos. Viki colocó su foto junto a las de los humanos. No podemos siquiera asomarnos aquí a esta cuestión llena de recovecos, matices, y también, por qué no decirlo, de puntos discutibles, pero como introducción para el lector interesado aconsejo el ameno y muy documentado librito de Lesley J. Rogers titulado *Minds of Their Own* (1997), que servirá igualmente para otros aspectos del asunto que aquí nos planteamos<sup>5</sup>. También es de utilidad el capítulo 5 de Gärdenfors (2003), de donde tomo el caso de Viki.

¿Y qué tal si en lugar de hablar de la consciencia con “s”, hablamos de la conciencia moral, de la capacidad para discriminar entre el bien y el mal y juzgar nuestra conducta conforme a ello? Sólo el ser humano es responsable moralmente, o al menos eso es lo que siempre se ha pensado en nuestro entorno cultural. Como dice Popper, los animales superiores pueden tener carácter y desplegar vicios y virtudes, pero sólo el ser humano puede esforzarse por ser mejor. La diferencia, según Popper, está en el lenguaje, que le permite al hombre no sólo ser sujeto, sino también objeto de su propio

<sup>2</sup> Sobre los diferentes sentidos del término ‘consciencia’ y sus diferentes explicaciones puede consultarse P. Martínez-Freire. “Aproximaciones científicas al problema de la conciencia”. En I. Murillo (ed.). *Fronteras de la filosofía de cara al siglo XXI*. Colmenar Viejo (Madrid): Diálogo Filosófico, 2000. pp. 181-97.

<sup>3</sup> I. Kant. *Elogio de los progresos de la metafísica*. (1804). Citado por J. M. Palacios. *El pensamiento en la acción*. Madrid: Caparrós, 2003. pp. 35-6.

<sup>4</sup> Cf. A. N. McLean. “Cognitive Abilities. The Result of Selective Pressures on Food Acquisition?”. *Applied Animal Behaviour Science* 71 (2001). pp. 241-58.

<sup>5</sup> L. J. Rogers. *Minds of Their Own. Thinking and Awareness in Animals*. St Leonards: Allen and Unwin, 1997. Véase también el cap. 5 de P. Gärdenfors. *How Homo Became Sapiens. On the Evolution of Thinking*. Oxford: Blackwell, 2003 de donde tomo el caso de Viki.

juicio crítico<sup>6</sup>. De las tres funciones del lenguaje que señalaba Karl Bühler: la función expresiva, la función apelativa y la función descriptiva, Popper cree que el lenguaje animal cumple las dos primeras; pero sólo el lenguaje humano cumple la tercera y una cuarta función añadida por Popper: la función argumentativa. Jorge Riechmann, por su parte, señala como diferencias fundamentales del ser humano con respecto a otros animales –pero sin que ello marque para él una frontera esencial– su capacidad ética (siguiendo en esto a Francisco Ayala) y su creación de la tecnociencia (y de la mano de ella, su capacidad para ser destructores de mundos)<sup>7</sup>.

Más abajo diré algo sobre la cuestión del lenguaje y de la técnica. Centrémonos ahora en el comportamiento moral. ¿Hay algo parecido a la moralidad en los animales? Tampoco esta pregunta tiene una respuesta fácil, entre otras razones porque depende de qué entendamos por moralidad, pero lo que sí se puede decir es que la fructífera aplicación que hacen en la actualidad los defensores de la psicología evolucionista del neodarwinismo a la conducta humana hace cada vez menos implausible una respuesta positiva a la misma. Parece claro que las capacidades intelectuales de los animales no dan para que éstos puedan efectuar valoraciones acerca de las consecuencias de sus acciones, ni para imaginar de antemano diferentes formas de actuar y elegir a continuación una de las imaginadas en función de su bondad moral. Mucho menos parece que quepa hablar de libre albedrío en los animales. Y sin ello todo sugiere que no podemos considerar el comportamiento animal como un comportamiento sujeto a directrices morales.

Ahora bien, si en el ser humano la ética puede encontrar una explicación evolutiva, y esto es lo que piensa un creciente número de biólogos y filósofos de la biología<sup>8</sup>, no es descabellado suponer que entre algunos animales se dé también, por las mismas razones evolutivas, un comportamiento al menos análogo al comportamiento moral en los humanos y quizás ligado a sentimientos parecidos. Michael Ruse cree de forma taxativa que tal es el caso. “Los monos superiores –escribe– interactúan en formas que son considerablemente similares a las humanas, incluyendo algunas que, si creyéramos que son ciertas de los hombres y no de los monos, no dudáramos en denominar ‘morales’”<sup>9</sup>. Es bien conocido el hecho de que en determinadas especies animales, fundamentalmente entre los mamíferos y las aves, encontramos comportamientos altruistas, entendiéndolo por tales aquéllos que disminuyen la eficacia biológica (*fitness*) del organismo que los practica en beneficio de la eficacia biológica de otro u otros individuos. En muchas especies de mamíferos y de aves, por ejemplo, los progenitores ponen en peligro sus vidas para sacar adelante a su descendencia; y entre los primates y otras especies de mamíferos se dan alianzas entre individuos para acicalarse o para socorrerse en caso de necesidad, llegando al extremo de compartir el alimento en épocas de escasez (serían ejemplos de lo que se conoce respectivamente como “altruismo entre parientes” y “altruismo recíproco”). Ciertamente, como hemos dicho, no se trata de comportamientos decididos tras una prolongada reflexión. Podríamos afirmar incluso que tienen una naturaleza puramente instintiva. Pero es muy posible que así comenzaran también muchos comportamientos que hoy consideramos como paradigmas de la elección moral en los seres humanos. Dicho de otro modo, no cabe duda de que entre

<sup>6</sup> Cf. K. Popper y J. Eccles. *El yo y su cerebro*. Barcelona: Labor, 1982. pp. 162-3.

<sup>7</sup> Cf. J. Riechmann. *Un mundo sostenible*. Madrid: Los libros de la catarata, 2000. pp. 135-42.

<sup>8</sup> Cf. R. Dawkins. *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat, 1988; M. Ruse. *Tomándose a Darwin en serio*. Barcelona: Salvat, 1994; M. Ridley. *The Origins of Virtue. Human Instincts and the Evolution of Cooperation*. Nueva York: Viking, 1997.

<sup>9</sup> M. Ruse. *Tomándose a Darwin en serio*. p. 300.

las tareas de acicalado mutuo y el imperativo categórico kantiano hay algo más que un buen trecho; sin embargo, el desarrollo de los sentimientos morales pudo muy bien haber tenido un origen evolutivo en épocas anteriores al surgimiento de nuestra propia especie, en el sentido de que tales sentimientos favorecen la cooperación y en determinadas circunstancias existiría una presión selectiva en favor de los grupos de cooperadores frente a los grupos compuestos por individuos egoístas<sup>10</sup> (cf. Sober y Wilson 1998). Esto explicaría por qué los sentimientos que alientan la reciprocidad y que repudian el engaño están tan arraigados en nuestra especie así como en otras especies de primates.

También se ha dicho –y esto está muy ligado a los dos rasgos que ya hemos mencionado– que lo que nos diferencia de otros animales y, particularmente, de los grandes simios (chimpancés, gorilas y orangutanes) es la posesión de una “Teoría de la Mente”, es decir, de la capacidad para comprender los estados mentales de nuestros congéneres, para leer en las mentes de los demás, para formar una idea de sus propósitos, de sus creencias, de sus emociones, de sus deseos<sup>11</sup>. Algo que, por cierto, el ser humano parece adquirir en torno a los cuatro años de edad, y que los autistas nunca adquieren. Como muestra de lo que significa tener una Teoría de la Mente se señala el hecho de que a partir de esa edad los niños pueden reconocer que otros individuos tienen creencias falsas, y también que pueden ya intentar contemplar algo desde el punto de vista de otra persona. No obstante, experimentos realizados con chimpancés parecen indicar que éstos poseen una Teoría de la Mente comparable a la de un niño de cuatro o cinco años, aunque no pasan nunca de ahí. No es ésta tampoco una cuestión incontrovertida. Algunos autores han negado que la interpretación correcta de esos experimentos sea la de que los chimpancés pueden entender las intenciones, los deseos y las creencias de los seres humanos o de otros chimpancés. Michael Tomasello, por ejemplo, un especialista renombrado en antropología evolucionista, se ha manifestado en varios trabajos de forma particularmente crítica con esta tesis. En su opinión, los animales no sólo no son capaces de tener una “Teoría de la Mente”, sino que ni siquiera son capaces de entender a otros animales como agentes intencionales, es decir, como agentes cuya conducta persigue fines, algo que sí puede hacer un niño de tan sólo un año. Estas son sus palabras: “A pesar de que algunas observaciones sugieren que algunos primates no humanos son capaces en algunas situaciones de entender a los de su misma especie como agentes intencionales y de aprender de ellos en formas que se asemejan a algunas modalidades del aprendizaje cultural humano, el peso aplastante de la evidencia empírica sugiere que sólo los seres humanos entienden a los de su misma especie como agentes intencionales como ellos mismos, y por ello sólo los seres humanos pueden implicarse en un aprendizaje cultural. [...] Los primates no humanos [...] no entienden a los otros como agentes intencionales en el proceso de perseguir fines o como agentes mentales en el proceso de pensar sobre el mundo”<sup>12</sup>. La discusión, pues, continúa abierta.

Otra diferencia señalada en ocasiones es que, si bien los animales pueden tener representaciones mentales, éstas no tienen el carácter de representaciones abstractas y

<sup>10</sup> Cf. E. Sober y D. S. Wilson. *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behaviour*. Cambridge. Mass.: Harvard University Press, 1998.

<sup>11</sup> Cf. R. I. M. Dunbar. “On the Origin of Human Mind”. En P. Carruthers y A. Chamberlain (eds.). *Evolution and the Human Mind. Modularity, Language and Meta-Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

<sup>12</sup> M. Tomasello. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999. pp. 6 y 20.

desvinculadas de la situación que las suscita. Este tipo de representaciones mentales abstractas y desvinculadas permite a los seres humanos la planificación a largo plazo, facultad de la que carecen los animales. Sin embargo, también aquí hay que hacer algunas puntualizaciones. Peter Gärdenfors ha argumentado, convincentemente en mi opinión, que esta incapacidad para desarrollar representaciones desvinculadas del entorno no es cierta en los mamíferos superiores<sup>13</sup>. Sobre este asunto me he ocupado más extensamente en mi trabajo “Representación, cognición y evolución”<sup>14</sup> (2005). Como allí señalo, es innegable que las capacidades cognitivas humanas son muy superiores a las de los animales y ello ha permitido decir que lo propio del ser humano es haber ocupado lo que cabe denominar el “nicho cognitivo”, es decir, “el uso de información contingente para la regulación de la conducta improvisada que se adapte exitosamente a las condiciones locales”<sup>15</sup>. Esta capacidad de usar la información para improvisar la conducta le otorga a los seres humanos una enorme ventaja, ya que les permite una innovación rápida, mientras que sus competidores o predadores sólo pueden innovar mediante cambios evolutivos. Gracias a ella, los seres humanos han desarrollado una serie de conductas que pueden ser consideradas como únicas en el mundo animal, entre ellas algunas de las que estamos considerando aquí.

Ahora bien, existe ya una buena base experimental para sostener que en mamíferos, y posiblemente incluso en aves, se dan representaciones mentales desvinculadas. Juan D. Delius, un especialista en el estudio del comportamiento de las aves que actualmente trabaja en la Universidad de Constanza, en el sur de Alemania, ha realizado desde mediados de los 80 una serie de experimentos que muestran que las palomas pueden llegar a manejar conceptos abstractos, como “esfericidad” e “identidad”; pueden efectuar inferencias sobre transitividad; y pueden resolver problemas basándose en reglas abstractas<sup>16</sup>. Está también el caso, aunque cuestionado por algunos, de Alex, un loro gris africano (*Psittacus erithacus*), entrenado por Irene M. Pepperberg en la Universidad de Arizona, que puede identificar el color, la forma y el material de medio centenar de objetos y saber cuándo dos de ellos comparten o no algunas de estas características, lo que implica que maneja los conceptos abstractos de “igual” y “diferente”. Alex también es capaz de saber el número de objetos que tiene delante, hasta un número de seis. Un dato que indica que Alex no se limita a repetir lo que oye, sino que sabe que los términos que emplea se refieren a unos objetos y no a otros, es que cuando el adiestrador le ofrece un objeto distinto del que Alex pide, éste le responde con un “no” y repite su petición. Por otra parte, son ya numerosos los ejemplos que pueden encontrarse en la literatura acerca de las probadas capacidades memorísticas de las aves, que en algunos casos les permiten recordar durante el invierno donde escondieron cientos y hasta miles de semillas a lo largo de las otras estaciones del año. También ha sido mostrado que cierto tipo de cascanueces (*Nucifraga columbiana*) pueden localizar comida en el punto medio de dos señales arbitrariamente colocadas, incluso aunque la distancia entre ellas sea grande, y que algunas aves, como el cuervo (*Corvus moneduloides*) y el pinzón carpintero (*Cactospiza pallida*) tienen capacidad para fabricar y utilizar ins-

<sup>13</sup> P. Gärdenfors. *How Homo Became Sapiens*.

<sup>14</sup> A. Diéguez. “Representación, cognición y evolución”. En P. Martínez Freire (ed.). *Cognición y representación*. Suplemento 10 de *Contrastes* (2005). En prensa.

<sup>15</sup> L. Cosmides y J. Tooby. “Consider the Source: The Evolutions of Adaptations for Decoupling and Metarepresentations” en D. Sperber (ed.) *Metarepresentations (Vancouver Studies in Cognitive Science)*. Nueva York: Oxford University Press, 2000.

<sup>16</sup> Cf. J. D. Delius y A. Godoy. “Los procesos cognitivos en las aves y su diversos orígenes”. En J. A. Mora (ed.). *Neuropsicología cognitiva: Algunos problemas actuales*. Archidona: Aljibe, 2001, pp. 196-215.

trumentos, algo que durante mucho tiempo se había considerado privilegio exclusivo de los primates.

Podemos decir, en definitiva, que los animales tienen un cierto grado de cultura, de uso del lenguaje y de tecnología. Bien es verdad que su cultura es sumamente simple, su lenguaje está muy poco desarrollado (carece de sintaxis, es decir, de la capacidad para cambiar de significado cambiando la forma en que se estructuran los componentes) y su tecnología va poco más allá del uso de elementos naturales como herramientas muy toscas. El director del laboratorio de IA del MIT, Rodney A. Brooks, cifra precisamente en dos de estos puntos la diferencia entre hombres y animales: "Lo que separa al hombre del animal es la sintaxis y la tecnología"<sup>17</sup>. La cuestión, de nuevo, es ¿son éstas diferencias absolutas o son sólo de grado, como pensaba el propio Darwin en *The Descent of Man*?<sup>18</sup>.

Comencemos por la capacidad para acumular cultura, incluyendo en ello la capacidad para desarrollar una tecnología sofisticada, que para muchos es el principal rasgo diferencial de la especie humana. Lo que la etología actual y otras disciplinas afines nos dicen es que algunos animales poseen cultura, en especial los primates, en la medida en que transmiten información mediante aprendizaje social (posturas de acicalado, uso de ciertas herramientas, cascado de nueces, lavado de batatas, etc.), pero no parece que exista en ellos una evolución cultural acumulativa, y lo que se aprende socialmente son comportamientos que el individuo podría haber adquirido por sí solo. No obstante, pese todo, hay base para decir que la cultura es un carácter derivado en los humanos<sup>19</sup>. En cuanto a la tecnología animal, consiste fundamentalmente en el uso de palos, hojas y piedras u otros elementos naturales, situados por lo habitual en el entorno inmediato, para llevar a cabo una gama reducida de acciones concretas, como sacar insectos de sus escondrijos, obtener agua o partir semillas. Pero lo que no incluye en ningún caso la tecnología animal es el diseño de las herramientas, su producción y el conocimiento necesario para ello. Podríamos decir, por tanto, que lo específicamente humano de la tecnología no es el uso de herramientas y ni siquiera su fabricación, ya que los chimpancés también son capaces de fabricarlas, sino el aspecto ingenieril de la misma, es decir, la planificación y el diseño de los artefactos con una idea previa del objetivo a conseguir y basándose en conocimientos previos acumulados tras generaciones.

En el caso del lenguaje, parece haber un amplio consenso en que las diferencias entre el lenguaje humano y el animal son muy significativas. El animal que más cerca ha estado de poseer un lenguaje ha sido la bonobo Kanzi, educada cuidadosamente por humanos, y, sin embargo, no pasó de utilizar un protolenguaje que, aunque implicaba el uso de relaciones semánticas, no incluía nada parecido a la sintaxis<sup>20</sup>. Y lo mismo cabe afirmar de otras formas de comunicación entre animales en estado natural, como la danza de las abejas, el canto de los pájaros o de las ballenas, o los gritos de alarma de algunas especies de monos. Por lo que sabemos hasta ahora, los animales no son capaces de combinar de formas nuevas los elementos del lenguaje para crear así significados distintos.

<sup>17</sup> R. A. Brooks. *Cuerpos y máquinas*. Barcelona: Ediciones B, 2003, p. 11.

<sup>18</sup> Obsérvese que si éstas son realmente las características que más nos separan de los animales, puede que en un futuro no muy lejano, cuando dispongamos (si es que lo hacemos) de robots inteligentes, éstos podrían estar más cerca de los humanos que cualquier animal. ¿Cuáles serán entonces nuestros sentimientos hacia ellos?

<sup>19</sup> Cf. R. Boyd y J. B. Silk. *Cómo evolucionaron los humanos*. Barcelona: Ariel, 2001, pp. 525-30.

<sup>20</sup> Ver los artículos de H. Roitblat. "Animal Cognition". En W. Bechtel y Graham (eds.). *A Companion to Cognitive Science*. Oxford: Blackwell, 1999 y de T. Deacon y P. Feyerabend. "Language Evolution and Neuromechanics". En W. Bechtel y Graham (eds.). *A Companion to Cognitive Science*.

Los que más distancia establecen entre los procesos comunicativos que encontramos en los animales y el lenguaje humano suelen poner el énfasis en el carácter simbólico de éste. Según su criterio, sólo los seres humanos tienen la capacidad para utilizar símbolos y crear un mundo simbólico en el que habitar, algo que exige tener capacidad para la creación artística. Uno de los autores que más han subrayado la discontinuidad que supone el lenguaje humano con respecto a cualquier protolenguaje animal es Terrence Deacon. La cuestión —escribe en su obra *The Symbolic Species*— “no es que nosotros los humanos seamos mejores o más listos que otras especies, o que el lenguaje sea imposible para ellas. Es simplemente que estas diferencias no son una cuestión de *tipos* incommensurables de lenguajes, sino que más bien esas formas no humanas de comunicación son algo completamente diferente del lenguaje”<sup>21</sup>. Lo que, en opinión de Deacon, hace del lenguaje humano algo ajeno a otras formas de comunicación animal es su carácter simbólico o representacional: “El modo en que el lenguaje representa objetos, eventos y relaciones proporciona una economía de referencia única en su potencia. Ofrece un medio para generar una variedad esencialmente infinita de representaciones nuevas y un mecanismo inferencial sin precedentes para predecir eventos, organizar recuerdos y planificar conductas. Conforman enteramente nuestro pensamiento y los modos en que conocemos el mundo físico” (p. 22). El misterio del lenguaje, lo que lo hace extremadamente difícil para cualquier animal, por inteligente que sea, no es su complejidad, sino la relación de referencia entre palabras y mundo, entre símbolos y realidad. Por lo tanto, para Deacon, no es que la comunicación animal carezca de sintaxis, es que carece además de semántica: “Ni la gramática, ni la sintaxis, ni la producción de sonidos articulados han impedido que otras especies generen evolutivamente un lenguaje. Lo que lo ha impedido ha sido sólo el problema simple de entender cómo las combinaciones de palabras se refieren a las cosas” (p. 43).

Por otro lado, como también señala Gärdenfors<sup>22</sup>, el lenguaje humano permite hacer referencia no sólo al mundo físico, sino además a nuestros recuerdos, nuestras experiencias pasadas, nuestras fantasías, en definitiva, a nuestro mundo interior. El lenguaje humano sirve por todo ello para contar historias y para trascender con ellas todo lo que cualquier individuo puede experimentar de forma directa a lo largo de su vida. En tal sentido el lenguaje proporciona una extensión ilimitada al mundo simbólico creado por los seres humanos, el cual, virtualmente, puede incluir cualquier cosa, real o ficticia.

Podrían añadirse a la lista de diferencias que llevamos pergeñada hasta el momento algunos otros rasgos que tienen larga tradición en la literatura antropológica: la risa, la capacidad de matar por diversión, la guerra, la religión, etc., pero creo que no añadiríamos nada nuevo a los argumentos aducidos en relación con los rasgos ya mencionados, entre otras razones porque muchos de los rasgos que podrían añadirse dependen de la existencia previa de éstos otros más básicos en los que nos hemos centrado, y otros no son tan exclusivos de los humanos como muchas veces se ha creído. Por ejemplo, también algunos animales matan por diversión y realizan manifestaciones de alegría comparables a la risa.

En todo caso, de todo lo que hemos dicho creo que puede extraerse una conclusión bastante pertinente para nuestros propósitos: las diferencias entre los seres humanos y los animales son innegables, y en algunos aspectos muy marcadas, pero por sí

<sup>21</sup> T. Deacon. *The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Human Brain*. Londres: Penguin, 1997. p. 32.

<sup>22</sup> Gärdenfors. *How Homo Became Sapiens*. p. 120.

solas no dan para trazar una frontera absoluta. Las fronteras que se quieran trazar entre unos y otros tienen siempre un inevitable componente convencional y arbitrario. Puede ponerse el énfasis en los aspectos de la inteligencia, del lenguaje o de la sociabilidad que están más desarrollados en los seres humanos y oponerlos al mero instinto animal; o puede ponerse el énfasis en las capacidades cognitivas y sociales que compartimos con los animales (percepción, memoria, aprendizaje, representación del entorno, categorización de objetos, comunicación social, reconocimiento de jerarquías, establecimiento de alianzas, etc.). Lo que es claro, sin embargo, es que cualquiera que sea la alternativa que tomemos, ésta tendrá repercusiones éticas<sup>23</sup>. No es de esperar que una frontera absolutamente cerrada entre hombres y animales propicie una preocupación muy marcada por el bienestar de los animales y quizás ni siquiera por evitarles sufrimientos innecesarios. La historia de nuestra cultura occidental está plagada de ejemplos en este sentido. Por el contrario, la admisión de una significativa cercanía entre unos y otros, de un parecido mayor del que se ha admitido habitualmente entre nuestras capacidades y las de ellos, suele estar ligada a posiciones más sensibles al respeto de su integridad, e incluso a posiciones favorables a reconocerles ciertos derechos fundamentales<sup>24</sup>.

Voces muy influyentes, especialmente en el campo de la ética, han negado, en efecto, la existencia de un “abismo ontológico” —o “frontera dorada” (*golden barrier*), como también se la llama—, es decir, de una diferencia o discontinuidad radical entre hombres y animales, una diferencia de “esencia” y no meramente de grado. Entre ellos deben ser citados los siguientes nombres: Henry Stephen Salt, autor de *Los derechos de los animales*, Aldo Leopold, autor de *Una ética de la tierra*, Peter Singer, autor de *Liberación animal* y coeditor, junto con Paola Cavalieri, de *El proyecto “Gran Simio”. La igualdad más allá de la humanidad*, y José Ferrater Mora y Priscila Cohn, autores de *Ética aplicada*<sup>25</sup>.

Esta preocupación ética por los animales, y en general por toda la naturaleza, ha generado por su parte una gran cantidad de problemas nuevos e interesantes para la filosofía, muchos de los cuales conforman el nuevo campo de la ética medioambiental. Problemas que van desde el alcance que deben tener los derechos fundamentales hasta las disquisiciones acerca de si la naturaleza en un bien en sí mismo o posee un valor instrumental, pasando por la conveniencia moral del vegetarianismo o la reconsideración social de las granjas de producción masiva de carne y otros productos animales. Pero éste es un tema que queda aún más lejos de mi competencia y en el que, por tanto, no entraré.

Antonio Diéguez  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Málaga  
29071. Málaga  
dieguez@uma.es

<sup>23</sup> Cf. P. Godfrey-Smith. “*Environmental Complexity and the Evolution of Cognition*”. En E. Sternberg y J. Kaufman (eds.). *The Evolution of Intelligence*. Lawrence Erlbaum Associates, 2001.

<sup>24</sup> Sobre la cuestión de los derechos de los animales son aconsejables las siguientes obras: D. DeGrazia. *Animal Rights. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002; J. Mosterín. *Los derechos de los animales*. Madrid: Debate, 1995 y *Vivan los animales*. Madrid: Debate, 1998; y J. Riechman. *Un mundo sostenible*.

<sup>25</sup> H. S. Salt. *Los derechos de los animales*. Madrid: Los libros de la catarata, 1999; A. Leopold. *Una ética de la tierra*. Madrid: Los libros de la catarata, 2000; P. Singer. *Liberación animal*. Madrid: Trotta, 1999 y P. Singer y P. Cavalieri (eds.). *El proyecto “Gran Simio”. La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Trotta, 1998; J. Ferrater Mora y P. Cohen. *Ética aplicada*. Madrid: Alianza, 1988.