

Fue al terminar mi intervención en un Congreso de Voluntariado, que se celebró hace algunos años en una ciudad española. Había hablado de ese vigor del voluntariado que le lleva a trabajar, sin coacciones exteriores, sin presiones ajenas, por esos seres valiosos por sí mismos —los seres humanos— que tienen dignidad y no un simple precio. Por esos seres a los que no se debe instrumentalizar, sino que constituyen la meta de todas nuestras actividades, lo que les da una dirección. Economía, política, educación, sanidad y todas aquellas tareas de las que somos capaces tienen sentido cuando están a su servicio, no cuando los explotan o se aprovechan de ellos. Ése era —a mi modo de ver— el núcleo de una ética moderna, que bien pocos están dispuestos a rechazar verbalmente: que la persona, el ser humano, es valioso por sí mismo, no porque sirva para otras cosas; tiene un valor absoluto, y no sólo instrumental. De aquí se seguían dos principios tan valiosos como poco practicados en la vida corriente: no instrumentalizarás a las personas, y sí las empoderarás para que sean protagonistas de sus vidas.

Justamente el valor del voluntariado consistiría —ésa era mi convicción— en trabajar codo a codo con los más vulnerables, por entender y sentir que es imposible ser feliz dejando en la cuneta a los que no pueden valerse por sí mismos.

Tras los aplausos de rigor empezó el coloquio, y una señora planteó una cuestión bien interesante: «Ha hablado usted —me dijo— pensando en las personas que trabajan en el voluntariado social, pero no ha dicho nada para los que trabajamos en la defensa de los animales, del medio ambiente o del patrimonio artístico. ¿Podría decir algo sobre esto?».

Extraño poder el de la palabra. Había leído páginas y páginas en las que ecologistas, animalistas y defensores del patrimonio artístico planteaban sus reivindicaciones y, sin embargo, tuvo que ser la sencilla pregunta de aquella señora la que me indujera a pensar que estas cuestiones podían llevarme a revisar el núcleo central de mi propuesta. A pesar de todas las lecturas, algunas sesudas, otras no tanto, me parecía tan obvio que son las personas las que merecen toda la atención, incluido el trabajo voluntario de quienes perciben a los otros como parte suya, y que existe un abismo en relación con los demás seres, que tuvo que ser la preocupación de una persona sencilla la que diera relieve a la cuestión.

Claro que la naturaleza es con frecuencia hermosa y eso le da un valor. También el patrimonio artístico permite disfrutar a quienes tienen capacidad para degustar su belleza, y por eso es también valioso. En lo que se refiere al mundo de los animales, la verdad es que son bien diferentes entre sí. Desde la ameba,

que apenas se distingue de los vegetales, pasando por las ratas, repugnantes para gran parte de la humanidad, hasta llegar a los caballos de fina estampa, los perros leales, los famosos delfines y los no menos célebres grandes simios, tan semejantes a los seres humanos en algunos de sus comportamientos, se despliega todo un universo tan heterogéneo que resulta difícil incluirlos a todos en el género «animal».

No digamos si en ese universo se insertan, como es de ley, los seres humanos. Esto es, a fin de cuentas, lo que sabemos desde la infancia: la especie humana pertenece al género animal, y la diferencia específica es —se decía, pero ya no se dice— la racionalidad. ¡Quién iba a decirnos entonces el juego que muy pronto daría la diferencia específica! Luego se añadía aquello del «propio», de las características que no pertenecen a la esencia misma de los seres humanos, y sin embargo siempre los acompañan, como es el caso de la risa. Pongo ese ejemplo porque nunca vi que se pusiera otro, y además se aclaraba a continuación que también las hienas parecen reírse y, sin embargo, lo suyo era más bien un mecanismo automático que no tenía ninguna relación con la risa humana. Las hienas, al parecer, no tienen ningún sentido del humor y se ríen como podrían hacer cualquier otra cosa, no como las personas, que se ríen cuando una situación les parece simpática, graciosa, ridícula o cuando prefieren reír que llorar.

Ya sé que en este prólogo estoy hablando de personas como sinónimo de seres humanos, sinonimia que está hoy más que puesta en cuestión por un buen número de gentes que defienden que hay personas no

humanas, como es el caso de algunos simios, y seres humanos que no son personas, y se refieren con eso a los discapacitados psíquicos, los enfermos mentales, los seres humanos en estado vegetativo o los niños muy pequeños. Ya sé que es así, pero ésta es una discusión que vendrá más adelante, porque evidentemente es uno de los núcleos de esas «fronteras de la persona» a las que se refiere el título del libro. Por el momento, mejor será regresar al congreso en que una señora, con sincero interés y cierta impaciencia, pedía que se tuvieran en cuenta formas de voluntariado no social, removiendo todas las lecturas de animalistas, ecologistas y defensores del patrimonio que habían quedado almacenadas en algún lugar de la memoria.

Le contesté en sustancia —creo recordar— que, a mi juicio, mientras haya seres humanos necesitados de ayuda, no me parecía razonable dedicar el esfuerzo voluntario a otros seres. Que me resultaba incomprendible la creciente existencia de peluquerías elegantes para perros y gatos, la profusión de hoteles que les ofrecen *suites* de lujo, la propaganda de marcas de alimentos delicados y sabrosos para los animales domésticos, incluso el afán de algunos medios de comunicación por dedicar espacios enteros a los problemas de los animales o manuales y discos sobre una relación con ellos que pueda hacernos más felices, cuando una gran parte de la humanidad —casi la mitad, según datos de 2007— está por debajo del límite de la pobreza y un quinto de ella por debajo del límite de la pobreza extrema.

Ante mi contestación la señora replicó acusándome de incurrir en especieísmo o especismo, dos expresio-

nes entre las que dudaba porque en realidad todo el mundo duda. Los ingleses se han apresurado a recoger la expresión en el Diccionario de Oxford, haciéndose eco de las reivindicaciones de los movimientos animalistas, que son socialmente muy poderosos, y entienden por ella «un prejuicio o actitud parcialmente favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras»¹. Es una lástima que no hayamos tenido tanto éxito quienes desde hace tiempo venimos defendiendo que la Real Academia de la Lengua Española se atreva a introducir en el Diccionario del que cuida la expresión «aporofo-bia», el odio o desprecio al pobre, que es en realidad el peor mal². Y es que hay que saber estar con los socialmente poderosos también para ver la propia causa reflejada en los diccionarios, y los pobres siguen siendo los que no preocupan a nadie desde que surgió el *homo sapiens* al menos, por mucho que pertenezcan a la propia especie. Más suerte tienen los animales y las plantas en esto de encontrar defensores poderosos en la lucha por el reconocimiento.

En lo que hace al nuevo término recogido en el Diccionario de Oxford, en este libro optaremos por la expresión «especismo», que resulta más fácil de pronunciar. El especismo sería entonces aquella cosmovisión que da preferencia moral a los seres humanos frente a los animales y frente a los demás seres por pertenecer a la especie *homo sapiens*, la que defiende que sólo los seres humanos merecen consideración moral. Esa preferencia se traduce en acciones tales como tener en cuenta sólo los intereses de los seres humanos cuando hablamos de obligaciones morales,

o en reconocerles derechos sólo a ellos, o también en atribuir sólo a los seres humanos ese estatuto moral por el que no debemos tratarlos sólo como instrumentos, mientras que sí podemos servirnos del resto de los seres.

Naturalmente, la señora de la conferencia no hizo estas aclaraciones, sino que se limitó a tacharme de especista y añadió a continuación, aquí sí que sin mucha seguridad, que, según los defensores de los derechos de los animales, las personas que más se ocupan de los animales también tratan con más cuidado a los seres humanos. Esto último, la verdad, me pareció más que dudoso por mi experiencia, y me gustaría comprobarlo.

El coloquio continuó por otros derroteros, como suele suceder en todos los coloquios, que son de lo más variado. Pero, de vuelta a casa, me prometí pensar a fondo la cuestión. Y no porque la acusación de especista me resulte especialmente lesiva, porque esto de los «ismos» ha perdido mucha prestancia por fortuna y cada vez significan menos cuando se atiende a su contenido. Sino porque plantear a fondo estos asuntos obliga a poner en cuestión las *creencias morales* del mundo occidental, tomando la expresión «creencias» en el sentido orteguiano de la palabra, y también la *ética filosófica* con la que desde hace años voy intentando dar cuenta o, lo que es lo mismo, voy intentando dar razón de ellas.

Las *creencias morales* y *políticas* básicas de nuestras sociedades descansan en la convicción de que es el ser humano el que tiene dignidad y no precio, valor absoluto y no relativo, valor en sí y no sólo valor ins-

trumental. Descansan en la convicción de que la dignidad humana es el núcleo de la ética y de la política, y que de ella depende la legitimidad de muy buena parte de las instituciones, asociaciones y costumbres de nuestro mundo moderno. Desde aquella reconfortante Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, que ha cumplido ya sesenta años, pasando por los preámbulos de las constituciones e instituciones democráticas, los Objetivos de Desarrollo del Milenio, el Proyecto de Gobernanza Global para gestionar bienes públicos, el Pacto Mundial para las empresas y tantas organizaciones solidarias, religiosas y seculares, que bregan por una humanidad más plena, hasta llegar a la incorporación en la vida cotidiana, en el día a día, de todos esos grandes proyectos, que por desgracia siempre quedan aplazados *ad calendas graecas*, teniendo en cuenta que los griegos no tenían calendas.

Son los seres humanos —siguen diciendo las creencias básicas de la ética y la política modernas del mundo occidental— los que pueden formar parte como miembros de las comunidades morales y de las comunidades políticas, son ellos los que pueden reconocerse como personas, con las que tenemos obligaciones morales; ese tipo de obligaciones que no surge del mandato de ningún legislador, sino que es previo a cualquier legislación concreta.

En cuanto a la *ética filosófica* que he venido diseñando desde hace algún tiempo, puede considerarse como una versión cordial de la ética comunicativa, que en los años setenta del siglo xx pusieron en marcha Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas³.

La ética de la razón cordial se sitúa en la tradición del *reconocimiento recíproco*, que ve el fundamento filosófico, la razón suficiente de lo justo en la política, el derecho y la economía, en el reconocimiento recíproco de seres que se saben y sienten como seres dotados de competencia comunicativa, es decir como interlocutores válidos y, por lo mismo, como personas. La ética no es entonces expresión de la pura subjetividad, pero tampoco de verdades objetivas en lo moral, independientes de los sujetos que pueden conocerlas. Es expresión de una *intersubjetividad* humana, que nunca debería ser dañada.

Ocurre, sin embargo, que la ética comunicativa, tal como la crearon Apel y Habermas, a la hora de reconstruir la comunidad de los interlocutores válidos tiene en cuenta sólo la dimensión lógico-formal de la razón, la capacidad de argumentar. Cuando, a mi juicio, la capacidad comunicativa presupone como condición de posibilidad que esos interlocutores válidos se reconozcan mutuamente, no sólo razón capaz de argumentar, sino también *razón encarnada en un cuerpo*, razón humana. Y, por lo mismo, capacidad de estimar los valores, capacidad de sentir y capacidad de formarse un juicio justo a través de la adquisición de las virtudes. Este conjunto de capacidades compone el corazón de las personas que es el lugar del afecto, pero también de la inteligencia, el espíritu, el talento, incluso el estómago para acometer grandes empresas, y es el que se reconocen mutuamente quienes realizan acciones comunicativas, si es que su ingreso en la comunicación tiene un sentido.

Pertrechada con este bagaje, la ética de la razón cordial intenta dar cuenta filosófica de esas creencias morales y políticas del mundo occidental, en las que vivimos, nos movemos y somos. De ahí que también ella tenga que preguntarse si es preciso llevar el lenguaje de los derechos y de los deberes más allá de los límites de la reciprocidad, más allá del reconocimiento recíproco.

Ciertamente, cuando se ponen en cuestión creencias básicas, propias de una época, y cuando nuevos retos desafían la plausibilidad de una propuesta filosófica, la salida razonable no consiste en mirar hacia otro lado, sino en estudiar de nuevo a fondo las propuestas más relevantes de entre las que han surgido al hilo del tema, en reflexionar con calma sobre ellas, y en sacar conclusiones al menos meditadas. Que en esto consiste la tarea de la crítica: en discernir.

En este caso, tres posibles conclusiones parecen perfilarse desde el comienzo: o bien optamos por incluir a los animales no humanos en el núcleo de la ética y la política modernas en pie de igualdad con los seres humanos, o bien los incluimos, pero introduciendo una gradación en la relevancia moral y política de unos y otros, o bien, por último, decidimos dejar las cosas como están por entender que las nuevas propuestas carecen de argumentos suficientes como para modificar nuestras creencias. Y cuando digo «argumentos» no me refiero sólo a los que brotan de una razón ajena a los valores y a los sentimientos; me refiero a una razón humana y, por lo tanto, capaz de estimar y de sentir. A una razón cordial.

Éste es, pues, el propósito de este libro, el de dialogar con algunas de las propuestas filosóficas más relevantes de entre las que se oponen a la idea de que los seres humanos son los únicos que forman parte del núcleo duro de la ética y la política modernas, para llegar a través del diálogo a conclusiones sobre las tres opciones posibles que acabamos de comentar.

Ocurre, sin embargo, que las posiciones «anti-antrópocéntricas» son enormemente variadas, que proceden de diversos frentes, sustentados por muy diversas razones, y por eso nos vemos obligados a dialogar sólo con uno de esos frentes, que además internamente ya es de lo más heterogéneo en sus propuestas. Me refiero a los movimientos de liberación animal o de defensa de los animales, a los que llamaré «animalistas», por abreviar y por analogía con la expresión «humanistas», que ya está acuñada hace tiempo. Ciertamente, el debate animalista nos llevará, más allá de la cuestión de los animales, hasta los planteamientos de los biocentristas, pero sólo nos ocuparemos de estos últimos en la medida en que afecten a los animales como seres vivos, porque bien se ha dicho que quien mucho abarca poco aprieta, y más vale empezar por una parte que no dar buena cuenta de ninguna.

En cualquier caso, conviene abordar en el primer capítulo los rasgos de ese movimiento «anti-antrópocéntrico» que se ha hecho especialmente beligerante desde hace algunas décadas. Aunque en él se dan cita exigencias muy distintas, una cosa al menos sí tienen en común y es la convicción de que el hombre (mujer/varón) no es ya el centro moral del universo. Que el hombre no es ya la medida de todas las

cosas, sino que el antropocentrismo moral y político ha muerto y es preciso extender la consideración moral mucho más allá de los límites de la especie humana, mucho más allá de los seres que son capaces de asumir obligaciones.