

CONTINUIDADES ANIMALES. ARGUMENTOS CONTRA LA DICOTOMÍA HUMANO/ANIMAL NO HUMANO

CONTINUIDADES ANIMAIS. ARGUMENTOS CONTRA A DICOTOMIA HUMANO/ANIMAL NÃO HUMANO

ANIMAL CONTINUITIES. ARGUMENTS AGAINST HUMAN/NON-HUMAN ANIMAL DICHOTOMY

Javier Vernal¹

RESUMEN:

Persiste, en la actualidad, una profunda necesidad de diferenciar a los miembros de la especie *Homo sapiens* de los individuos pertenecientes al resto del reino animal. Como consecuencia de esa necesidad surge la dicotomía humano/animal no humano, basada en diferencias artificiales e infundadas, que responde a fines siempre perjudiciales para los animales no humanos. En este trabajo queremos mostrar que, por un lado, muchas de las características propuestas como específicamente humanas son compartidas al menos por algunas especies animales no humanas y que, por otro lado, existen características específicamente humanas, pero que de eso no se concluye que debemos establecer una separación entre animales humanos y no humanos. Rechazamos la perspectiva especista y segregacionista de que solamente el hombre posee una posición singular en la naturaleza. Cada especie animal tiene sus propias características únicas y, por lo tanto, no habría lugar para una excepción humana, sino que habría tantas excepciones como especies animales existen en la naturaleza. En el lugar del abismo trazado entre animales humanos y animales no humanos, defendemos la perspectiva del *continuum* animal, que permite reconocer las características que compartimos con otras especies animales y, por lo tanto, promueve el fin del especismo.

Palabras claves: Dicotomía humano/animal no humano. Especismo. *Continuum* animal.

RESUMO:

Persiste, na atualidade, uma profunda necessidade de diferenciar os membros da espécie *Homo sapiens* dos indivíduos pertencentes ao resto do reino animal. Como consequência dessa necessidade surge a dicotomia humano/animal não humano,

¹ Doutor em Química Biológica pela Universidade de Buenos Aires. Pós-Doutorado pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Bolsista DTI/UFSC. E-mail: jvernal@yahoo.com



baseada em diferenças artificiais e infundadas, que responde a fins sempre prejudiciais para os animais não humanos. Neste trabalho queremos mostrar que, por um lado, muitas das características propostas como especificamente humanas são compartilhadas ao menos por algumas espécies animais não humanas e que, por outro lado, existem características especificamente humanas, mas que disso não se conclui que devemos estabelecer uma separação entre animais humanos e não humanos. Rejeitamos a perspectiva especista e segregacionista de que somente o homem possui uma posição singular na natureza. Cada espécie animal tem suas próprias características únicas e, portanto, não haveria lugar para uma exceção humana, senão que haveria tantas exceções como espécies animais existem na natureza. No lugar do abismo traçado entre animais humanos e animais não humanos, defendemos a perspectiva do *continuum* animal, que permite reconhecer as características que compartilhamos com outras espécies animais e, portanto, promove o fim do especismo.

Palavras-chave: Dicotomia humano/animal não humano. Especismo. *Continuum* animal.

ABSTRACT:

At present, there is still a deep need to differentiate the members of the species *Homo sapiens* from the individuals belonging to the rest of the animal kingdom. As a consequence of this need arises the dichotomy human/non-human animal based on artificial and groundless differences that leads to actions always harmful to the non-human animals. In this work we want to show, on the one hand, that many of the characteristics proposed as specifically human are shared by at least some non-human animal species, and on the other hand, that specifically human characteristics do exist, but from this fact does not follow that we should draw a sharp line between human and non-human animals. We reject the speciesist and segregationist perspective that establishes that only human beings possess a singular position in nature. Every animal species has its own characteristics and, therefore, there would be no place for a human exception, but there would be as many exceptions as animal species exist in the nature. Instead of the abyss established between human animals and non-human animals, we defend the perspective of the animal *continuum*, which allows recognizing the characteristics that we share with other animal species and, therefore, promotes the end of the speciesism.

Keywords: Human/non-human animal dichotomy. Speciesism. Animal *continuum*.

INTRODUCCIÓN

La dicotomía humano/animal como tal todavía es sustentada en varios ámbitos de la sociedad contemporánea. Esa demarcación implica que los seres humanos son humanos y que los gorilas, por ejemplo, son animales. Cuando confrontados con el significado literal de la distinción sugerida, esto es, con la posibilidad de que los seres humanos no sean animales, esas personas que hasta entonces sustentaban esa dicotomía, parecen incomodadas y rápidamente aceptan una distinción por lo menos no equivocada semánticamente, que sería la dicotomía

humano/animal no humano. Mismo que esa primera distinción no sea objeto de estudio de este trabajo, resta la duda de si se trata de una manera simplificada de referirse, y por eso se contraponen el término humano al término animal, sin acrecentarle “no humano”, o si de hecho existen seres humanos que no se consideran animales. Como afirma Paula Brugger en su libro “Amigo Animal” (2004, p. 11), “las palabras son mucho más que una mera forma de expresión. Reflejan y son prisioneras de un determinado pensamiento, aquí reflejándose en esa fuerte dicotomía entre nosotros y los otros animales”.

La dicotomía humano/animal no humano, objeto de estudio de este trabajo, implica una distinción entre una especie, la especie *Homo sapiens*, y un conjunto de especies. Esa diferenciación frecuentemente es de índole funcional y se propone introducir una clasificación jerárquica, en la cual los humanos estarían en la parte más elevada, para justificar algún tipo de menosprecio frente a los animales no humanos.

No son los términos de la dicotomía tomados individualmente los que están siendo criticados, sino su modo de funcionamiento como elementos de una oposición. De hecho existen numerosas utilizaciones adecuadas de las dos nociones, como por ejemplo, cuando decimos que fueron encontradas evidencias de presencia humana en un sitio arqueológico, o cuando afirmamos que algunos animales no humanos son capaces de anticipar catástrofes naturales. Con esos sentidos no dicotómicos y triviales deberían ser utilizadas esas nociones, como sistema de clasificación general y poco riguroso. Sin embargo no es de ese modo como frecuentemente son empleados esos dos términos. Generalmente constituyen un par antagonista con poder de discriminación ontológica que acaba en una tesis de ruptura óptica en el interior del reino animal. Por ejemplo, es testigo de eso el hecho de que al afirmar que el hombre es un ser cultural, las propiedades que se asocian a esa esencia cultural no pueden ser al mismo tiempo propiedades de los seres no humanos. La dicotomía humano/animal no humano frecuentemente implica un desempeño diferente frente a los individuos que componen esas categorías. Esa oposición es claramente antropocéntrica, y su uso establece una distinción que para una mayoría parece natural, tal vez por ser frecuente, pero que es artificial y que tiene consecuencias jurídicas, éticas y alimenticias, entre otras. ¿Sería razonable hablar de una dicotomía gorila/animal no gorila? Definitivamente no. ¿Entonces cuál sería el objetivo de continuar sustentando la dicotomía humano/animal no humano, a

no ser el de establecer una lógica especista sobre la cual construir nuestro modo de vida humano?

El especismo, definido por el filósofo Richard Ryder, es la concepción de que es justificable dar preferencia a ciertos seres por el hecho de ser miembros de la especie *Homo sapiens* (RYDER, 1983). Ryder creó ese término en 1973 proponiendo la expansión de la frontera del respeto para incluir la preocupación por el sufrimiento de otras especies además de la humana. Ryder compara los argumentos de los propietarios de esclavos cuando enfrentaban a los reformistas con la visión de aquellos que hoy defienden la explotación de los animales en haciendas-fábricas, en el comercio de pieles, laboratorios e otros lugares. Ryder destaca la perspectiva de que los hombres y los animales forman un mismo *continuum* biológico y no encuentra razones, excepto las de orden sentimental, para no colocar a los hombres y a los animales en un mismo *continuum* moral. Para Ryder las características más importantes que el hombre comparte con otros animales son la vida y la sencillez, o sea la capacidad de experimentar placer y dolor (RYDER, 1983).

Es verdad que nosotros, los humanos, somos seres inteligentes con una vida social y emocional rica y variada. Esas son cualidades que compartimos no solamente con los demás humanos, mas también con otras especies animales. Cuando Jane Goodall comenzó, al inicio de la década de 1960, a utilizar palabras como infancia, adolescencia, motivación, excitación, estado de ánimo y personalidad al referirse a los chimpancés, fue objeto de crítica por atribuir características humanas a animales no humanos (GOODALL, 1993). Es verdad que a veces el antropomorfismo puede generar confusión, ¿pero por qué sería equivocado atribuir tales características a individuos de una especie cuyo ADN difiere del nuestro en solamente un poco más que el uno por ciento? Basados en las semejanzas que presentan la anatomía y las conexiones cerebrales de los chimpancés y de los humanos, ¿no sería lógico suponer que existirían semejanzas también en lo que respecta a los sentimientos, las emociones y los estados de ánimo de ambas especies? Para los darwinistas, no habría nada más lógico que asumir la existencia de una continuidad emocional. La línea que trazábamos para separar al hombre de las “bestias” es cada vez más difusa. Los chimpancés y los demás grandes simios constituyen un puente vivo entre “nosotros” y “ellos”, y ese conocimiento nos obliga a evaluar nuestra relación con el resto del reino animal.

Las críticas al antropomorfismo, como las que sufrió Jane Goodall durante muchos años, frecuentemente están relacionadas con perspectivas antropocéntricas y especistas. De acuerdo con el filósofo Jean-Marie Schaeffer, fue la primatología japonesa la que más temprano se internó en la perspectiva comparativa no dualista. Para el primatólogo Itani,

la cultura japonesa no pone el acento en la diferencia entre los humanos y los animales, y al mismo tiempo está relativamente libre del encanto del anti-anthropomorfismo. La convicción según la cual el antropomorfismo no debe rechazarse en la elucidación de las *specia* muy complejas de los primates se encuentra ya muy tempranamente entre los primatólogos (SCHAEFFER, 2007, p. 201).

Al presuponer que podemos juzgar la inteligencia de individuos de otras especies, nosotros, los seres humanos, mostramos nuestra condescendencia para con esas otras especies, ya que tomamos nuestra inteligencia como padrón de medida universal. La misma aproximación equivocada ocurre cuando intentamos estudiar otras características comportamentales o cognitivas de animales no humanos utilizando solamente padrones humanos. Como afirma la psicolingüista Susan Oyama, saber cuál es un aspecto necesario de la vida depende del conocimiento acerca de dónde esa vida es vivida, cómo es vivida y por quién (OYAMA, 2000, p. 187).

Con respecto al lenguaje, Douglas Adams y Mark Carwardine se preguntan, “¿qué nos hace pensar que escucharíamos lo que un mono pudiera decirnos, o que el mono fuese capaz de contarnos cosas de su vida en un lenguaje que no ha nacido de esa vida?” (ADAMS; CARWARDINE, 1993, p. 35). Para Adams y Carwardine, “quizá no se trate de que los simios tengan aún que adquirir un lenguaje. Lo que sucede es que hay un lenguaje que nosotros hemos perdido” (ADAMS; CARWARDINE, 1993, p.35).

Los humanos nos preguntamos acerca de la naturaleza humana, mas deberíamos también interrogarnos acerca de la origen de nuestra concepción de naturaleza animal. Es obvio que esa concepción no fue establecida por los propios animales no humanos, sino que se originó a partir de ideas preconcebidas sobre la naturaleza animal. Tendemos a definir a los animales simplemente como “no humanos”: si los humanos tienen pensamiento, los animales no lo tienen; si los humanos tienen imaginación, los animales no la tienen, etc. Para el primatólogo Frans de Waal, eso resulta de la falta de identificación con los animales no humanos, que son agrupados como una masa anónima de organismos inferiores

pertenecientes a otro grupo taxonómico (DE WAAL, 2009). Como reacción frente a las implicaciones de la noción de continuidad de Darwin, los humanos tratan de mantener una falsa superioridad basada en la ignorancia. Con relación a cualquier rasgo que se considera importante para el carácter único de la especie humana, se utiliza la ausencia de pruebas para afirmar que existen pruebas de esa ausencia. Muchas veces no son evaluados ni informados determinados comportamientos observados en individuos no humanos por no ser frecuentes o por ser difíciles de explicar, mientras que lo que se da a conocer puede ser más frecuente pero menos importante para el conocimiento de una especie. También ocurre que la ausencia de ciertos comportamientos característicamente humanos en otros primates, que es considerada como un salto cognitivo, podría estar relacionada con cierta falta de motivación para efectuar esas acciones, hecho que reflejaría lo que es obvio, que las necesidades de los humanos no son exactamente iguales a las de otras especies. Finalmente, con el apareamiento de resultados de estudios cada vez más detallados y precisos, las fronteras que separan las especies, antes establecidas como muros intransponibles, comienzan a aparecer más difusas y en consonancia con la teoría de la evolución.

La biología de la evolución implica una naturalización de la identidad humana. El término “naturalización” utilizado aquí significa simplemente que el hombre es pensado como una forma de vida biológica, lo que implica que el hombre no solamente es un ser que tiene un aspecto biológico, sino que es un ser biológico. Para Jean-Marie Schaeffer,

Si el ser humano con sus aptitudes cognitivas y sus normas de conducta es *íntegramente el resultado* y la *continuación* de una historia, que es la de la evolución de lo viviente sobre nuestro planeta, entonces la vida subjetiva reflexiva no puede tener un fundamento trascendental. Como las otras características del “animal humano”, no puede tener más que una genealogía filogenética (SCHAEFFER, 2007, p. 52).

En este trabajo no pretendo hacer una reconstrucción histórica de las perspectivas filosóficas que sustentan o rechazan la dicotomía humano/animal no humano ni es mi objetivo presentar las tesis de todos los filósofos que abordaron este tema. Tampoco pretendo tratar las semejanzas anatómicas, fisiológicas o genómicas entre los humanos y las otras especies animales.

El objetivo de este trabajo es mostrar que la sustentación de la dicotomía humano/animal no humano no tiene más sentido para el tratamiento serio de

cualquier especie animal en particular y del reino animal en general. El abordaje elegido para discutir las tesis de la continuidad animal y de la singularidad de todas las especies animales es interdisciplinar; utilizaré perspectivas filosóficas, biológicas y comportamentales. El argumento, en parte, se apoyará en un conjunto de evidencias científicas que adquirieron destaque en los últimos años. Estudios de varias especies de mamíferos demostraron que muchas de las características atribuidas solamente a los humanos son compartidas por esas especies. Por otro lado, argumentaré que existen ciertas características específicamente humanas, mas que de ese hecho no se desprende que debemos trazar una línea divisoria que separe nuestra especie del resto de las especies animales, es decir, que debemos sustentar la tesis de una separación radical entre los seres humanos y las otras formas de vida animal. Esa línea divisoria debe ser borrada si pretendemos rechazar la perspectiva especista y considerarnos una especie más del reino animal. Poseer características específicas es una realidad para cada especie animal. De hecho, toda especie animal se distingue de las otras especies por sus propiedades específicas. Mientras que la dicotomía humano/animal no humano sustenta que la singularidad del ser humano reside en el hecho de su irreductibilidad a la vida animal, Schaeffer afirma que “toda forma de vida es irreductible a cualquier otra forma de vida, y por lo tanto, hay tantas excepciones como formas de vida” (SCHAEFFER, 2007, p. 24). Robert Foley expresa la misma idea diciendo que “la humanidad es simplemente otra especie única” (FOLEY, 1987, p. XVI).

Mucho de lo que diré en este trabajo puede parecer familiar y ya sabido. Nada de lo que voy a exponer es verdaderamente original, pero resulta suficientemente poco conocido y mal interpretado como para que parezca extraño y difícil. En realidad no es ni una cosa ni la otra. Como afirma Susan Oyama “hay muchas maneras de saber y de utilizar y mal utilizar lo que se sabe” (OYAMA, 2000, p. XX). Espero con este texto poder contribuir para un cambio en las percepciones y actitudes que los humanos tienen en relación a otros animales.

1 SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS

1.1 Los límites metodológicos

Los humanos son apenas una especie en una familia que incluye hasta veinte especies, en un orden que contiene veinte o más familias vivas y muchas otras ya extintas. Y ese orden (los primates) es apenas uno de los más de 25 órdenes de mamíferos.

Como consecuencia de la utilización de métodos de observación rigurosos, criterios que todavía suelen ser supuestamente peculiares de los humanos y que serían la fuente de la pretendida discontinuidad radical entre el hombre y los otros animales, como lenguaje, cultura, raciocinio y moral, parecen seguir el mismo camino. A partir del momento en que se está frente a características homólogas entre los humanos y otros animales, es legítimo aplicar a los animales no humanos los métodos de investigación que demostraron su eficacia en el estudio de las características sociales humanas. Para Schaeffer:

La importancia de las investigaciones de los primatólogos (y en particular de la escuela japonesa de primatología) que estudian a los animales en su entorno natural y en el marco de estudios longitudinales (la observación sistemática ininterrumpida de los grupos individuales de macacos japoneses debutó hace más de sesenta años) reside precisamente en el hecho de que muestran con el ejemplo que sólo la puesta en marcha consecuente de un abordaje sociológico (en el sentido amplio del término, que incluye la antropología social) fundado en una observación rigurosa y conjunta de los individuos y las relaciones en las cuales se comprometen permite poner de manifiesto la complejidad de las estructuras sociales de esas especies y sobre todo su variabilidad inter-poblacional y su dinámica histórica. (SCHAEFFER, 2007, p. 207).

Schaeffer afirma que los métodos experimentales y aquellos que surgen de las ciencias humanas y sociales pueden y deben ser combinados en el estudio de la imagen social del humano y de los otros primates (SCHAEFFER, 2007, p. 207). Esa colaboración entre las dos familias de disciplinas fue utilizada por Matsuzawa en sus investigaciones sobre la cognición de los chimpancés. Matsuzawa había percibido que los procedimientos de los estudios comparativos tradicionales basados en la educación conjunta de bebés humanos y bebés chimpancés adoptados por una familia humana eran equivocados en la medida en que los jóvenes chimpancés no eran educados por sus propios padres y en su ambiente social nativo. A partir de ese momento surgió la elaboración de un protocolo experimental alternativo basado en una relación triple entre madre chimpancé, cría chimpancé e investigador humano ligado a la madre por lazos muy estrechos fortalecidos durante los años a través de interacciones cotidianas. De ese modo, los estudios son realizados en un contexto

que es el mundo social del chimpancé y no el del hombre (SCHAEFFER, 2007, p. 208). Para Foley:

El desenvolvimiento de estudios de campo de largo plazo, en los cuales los individuos de cualquier población de primates pueden ser reconocidos e identificados, mostró que el comportamiento animal está lejos de ser una mera actuación de rutinas instintivas estereotipadas. Los primates, en especial, viven vidas sociales de grande riqueza, se apegan fuertemente a determinados individuos, varían su comportamiento de acuerdo con el contexto y las intenciones y operan dentro de algo que sólo podemos llamar de una estructura social....Desde el punto de vista del comportamiento humano, ese descubrimiento llevó tanto a nuevas percepciones como a nuevos problemas. Los monos, los chimpancés en particular, mostraron poseer características de comportamiento y de capacidades cognitivas que se aproximan a la de los humanos. Los chimpancés salvajes fabrican y usan herramientas, son capaces de comunicación sofisticada, saben planear y ejecutar líneas de acción a largo plazo y manipulan tanto los objetos como otros individuos, buscando sus propios fines. Cada una de esas capacidades verificadas entre los chimpancés nos muestra a los macacos cruzando las varias barreras establecidas como marcos de las fronteras entre humanos y no humanos. Por muchos años, por ejemplo, el hombre fue llamado de "el hacedor de herramientas", único entre los animales en su capacidad de modelar los objetos de acuerdo con sus necesidades. Jane Goodall, Adrian Kortlandt y observadores subsecuentes mostraron que no era así. Lo mismo fue demostrado en relación a comer carne, a manipular símbolos y a el lenguaje, todas esas características, en determinada época, vistas como marcas de humanidad (FOLEY, 2003, p. 58-59).

1.2 Lenguaje, cultura, raciocinio y moral

Es extremadamente revelador como los occidentales reaccionaron cuando vieron por primera vez animales no humanos capaces de desafiar esas características que hasta entonces eran consideradas específicamente humanas. Las personas se sorprendían, a comienzos del siglo XIX, al ver los primeros monos vivos expuestos en los zoológicos (DE WAAL, 2009). Eso ocurrió en un pasado no muy distante, mucho después que la religión judaico-cristiana hubiese difundido su creencia en la excepcionalidad humana por todas las áreas del conocimiento. La filosofía heredó esa creencia cuando se asoció con la teología, y las ciencias sociales la heredaron cuando emergieron de la filosofía. Según de Waal, esas raíces religiosas están reflejadas en la continua resistencia hacia el segundo mensaje de la teoría evolutiva. El primer mensaje es el de que todas las plantas y todos los animales, incluyendo los humanos, son el producto de un único proceso. Hoy eso es ampliamente aceptado, hasta en áreas no biológicas. Y el segundo mensaje es el de que tenemos una continuidad con todas las otras formas de vida, no solamente corporal, sino que también mental (DE WAAL, 2009). Según de Waal, hasta los que

reconocen a los humanos como producto de la evolución continúan buscando la “grande anomalía” que nos separaría de los otros animales y de la cual, nosotros, como especie, estaríamos orgullosos (DE WAAL, 2009).

Cuando se trata de características humanas que no nos gustan, la noción de continuidad es aceptada sin reticencias. Los genes son culpados al explicar acciones como matar, abandonar, violar o cualquier otro maltrato a otro humano. La agresión y la belicosidad humanas son fácilmente reconocidas como características biológicas, para las cuales se encuentran paralelos en las hormigas y en los chimpancés. El problema para la aceptación de la continuidad animal aparece en lo que respecta a las características más “nobles” de los humanos. El psicólogo norteamericano David Premack apunta como características específicamente humanas al raciocinio causal, la cultura y el hecho de colocarse en el lugar del otro, mientras que su colega Jerome Kagan menciona el lenguaje, la moralidad y la empatía (DE WAAL, 2009). El problema de esa perspectiva no está en si esas características distintivas son reales o no, sino en que todas ellas son características positivas que nos ubican en un lugar “privilegiado”. Como contraposición a esa visión, de Waal se pregunta si la tortura, la destrucción del medio ambiente y el genocidio no son también acciones humanas (DE WAAL, 2009).

Existe en la naturaleza una enorme cantidad de sistemas de comunicación. Los humanos no son una excepción en este rubro. Lo que hace al lenguaje humano posiblemente único es el grado en que es adquirido (como contraposición a heredado). Mientras que otras especies almacenan la mayor parte de sus sistemas de comunicación en su genoma, gran parte de los detalles de la comunicación humana tiene como origen el ambiente. En lo que se refiere al lenguaje, los chimpancés, además de tener la capacidad de adquirir un lenguaje de signos humana, pueden transmitir ese lenguaje a la generación siguiente. Numerosos estudios indican que los chimpancés utilizan ese lenguaje de manera espontánea para comunicarse entre ellos y con los humanos, y que también utilizan esos signos para pensar y para hablar con ellos mismos (FOUTS; FOUTS, 1993). Sin embargo, el lenguaje concebido como la capacidad de producir una cantidad infinita de frases a partir de elementos y reglas en cantidades finitas, es una característica específicamente humana. Los humanos consiguen pronunciar una gran variedad de sonidos, y lo que es más importante, consiguen ordenar esos sonidos usando reglas diversas y flexibles, y entender los significados, explícitos o implícitos, de esos

sonidos. Esto no quiere decir que el lenguaje humano no sea una característica biológica. Estudios en psicolingüística explicaron que la velocidad con la cual un niño aprende su lengua materna es incompatible con el aprendizaje individual por ensayo y error, y por lo tanto debe admitirse que la aptitud para el lenguaje es innata, es decir, que forma parte del legado biológico del hombre (SCHAEFFER, 2007).

Según Denys Cuche, la noción de cultura se aplica únicamente a lo que es humano (CUCHE, 1999). Ese tipo de afirmación que establece que la cultura es exclusivamente humana viene sufriendo hace décadas numerosos ataques y ya no puede ser sustentada frente a la acumulación de estudios sobre primates, monos, cetáceos y algunas especies de pájaros y de peces. Esos estudios dejaron en evidencia, según Robert Sapolsky y Lisa Share,

la existencia de comportamientos compartidos por una población, pero no necesariamente por otros miembros de la misma especie, que son independientes de factores genéticos o ecológicos y que persisten en el tiempo, aún en la ausencia de los individuos que estuvieron en el origen de esos comportamientos (SAPOLSKY; SHARE, 2004, p. 534).

La prueba de la cultura como intento de encontrar un criterio exclusivo de humanidad sin apelar para el alma o para la diferenciación por intervención divina fracasó por el hecho de que los animales no humanos poseen realmente cultura. Para Schaeffer, sería erróneo querer hacer de la cultura el lugar de la excepcionalidad humana. Schaeffer afirma que las culturas son plurales, no sólo porque las culturas humanas son diversas, sino también porque la humana no es la única cultura animal (SCHAEFFER, 2007, p. 17). Según Schaeffer, si el hombre es sin discusión el animal cultural por excelencia, no por ello es el único animal con dimensión cultural (SCHAEFFER, 2007, p. 219). Para los etólogos, la invención del lavado de batatas por los monos de la isla japonesa de Koshima constituye realmente una innovación cultural, y como tal es transmitida al interior del grupo a través del aprendizaje social y de la imitación (KAWAI, 1965). Según Schaeffer, el descubrimiento de la existencia de rasgos culturales entre los primates y los monos enriquece el abanico del análisis comparativo de los hechos de cultura, sobre todo en su dimensión adaptativa (SCHAEFFER, 2007, p. 219).

Consciencia de sí y moralidad tampoco son características únicamente humanas. Chimpancés, bonobos, orangutanes, gorilas, elefantes y delfines demostraron poseer consciencia de sí, que es una precondition de la intencionalidad (DE WAAL, 2009). Y según de Waal, el comportamiento moral humano es continuo

con el comportamiento no humano (DE WAAL, 2006). En los diálogos de Rousseau (1782), él afirmaba que el ser humano se distingue de los otros animales en la medida en que posee, además de sensibilidad física (que sirve para su instinto de conservación), una sensibilidad social, “la facultad de experimentar afecto por seres desconocidos”. Hasta el presente, son múltiples los ejemplos encontrados en otras especies animales que describen ese tipo de sensibilidad social de la cual Rousseau nos hacía poseedores únicos (DE WAAL, 2009). Tampoco es el raciocinio el que separa a los humanos de los demás animales. Según Foley:

El reconocimiento de individuos, y no apenas de categorías y de individuos de la misma especie, es común entre los mamíferos y los pájaros. La identificación de diferentes categorías de predadores ya fue observada en macacos vervet, y otros macacos, bien como otras especies son capaces de evaluar la cualidad y la abundancia de las fuentes de alimento. Ya fue demostrado que los leones y los gibones clasifican a los individuos como extraños y conocidos, y también son capaces de contar el número de individuos. Los elefantes y la mayoría de los primates son muy astutos en lo que se refiere a la atribución y evaluación de la posición social y la condición sexual de otros individuos. Los agrupamientos sociales, de manera general, se basan en el parentesco, y la mayor parte de las especies consigue distinguir a los parientes de los no parientes en niveles muy sofisticados. Quedó demostrado que además de conocer su propia relación con los demás individuos, los miembros de muchas especies de primates distinguen y clasifican las relaciones entre terceros. Además existen amplias pruebas de que muchas especies tienen conocimiento detallado del medio ambiente, son capaces de moverse en ese ambiente y manipular de forma compleja sus elementos, incluyendo la construcción de herramientas. Y por lo menos con respecto a los chimpancés, sus capacidades incluyen manipular relaciones, engañar a otros individuos y sentir empatía con el estado emocional de otro ser vivo (FOLEY, 2003, p. 200).

El bipedismo tal vez haya posibilitado algunas otras características humanas, particularmente la destreza manual. Los humanos, juntamente con otros primates, tienen manos sensibles, dotadas de la capacidad de prensión y con cinco dedos. La mayoría de los primates es capaz de niveles altos de destreza manipuladora, sin embargo ésta es encontrada en su forma más desarrollada entre los humanos, que poseen pulgares capaces de oponerse a prácticamente cualquiera de los otros dedos.

1.3 La mirada del otro

Según Hegel afirma en la “Fenomenología del Espíritu” (1806), la diferencia entre el animal no humano y el hombre consiste en que el primero se desempeña conforme su instinto de conservación, y con ese objetivo se apropia de las cosas que le son necesarias y evita los obstáculos, mientras que el hombre, además de eso, busca más que su satisfacción material, él aspira al reconocimiento de su valor, que sólo puede originarse en la mirada del otro. Según Tzvetan Todorov (1995), el humano comienza en el lugar donde el deseo biológico de conservación de la vida se suma al deseo humano por reconocimiento. Es por eso que Todorov afirma que Aquiles sería el primer representante auténtico de la humanidad, ya que prefirió la gloria en lugar de la vida. William James formula esa necesidad de reconocimiento en su descripción del ser social:

El ser social del hombre es el reconocimiento que obtiene de sus semejantes. No somos solamente animales gregarios, que amamos estar cerca de nuestros compañeros, también tenemos una inclinación innata a ser reconocidos, y reconocidos con aprobación, por otros de nuestra especie. No existe castigo más diabólico, si fuese físicamente posible, que el de ser abandonado en la sociedad y vivir totalmente desapercibido por todos sus miembros. (JAMES *apud* TODOROV, 1995, p. 75)

Según Todorov (1995), la primera gran separación entre el hombre y los demás animales superiores comienza con el acto de buscar la mirada del otro, de desear ser mirado. Todorov afirma que el mono joven, como el bebé humano, experimenta la necesidad de ser reconfortado. Cuando él juega sólo o con sus semejantes, se queda cerca de la madre, a una distancia en que pueda ver a su madre. Pero el mono no busca su mirada, no hace nada para que ella lo pueda ver, mientras que el niño humano quiere ser visto, y no solamente ver. Como afirmó Sartre, “mi ligación fundamental con el otro debe poder reducirse a mi posibilidad permanente de ser visto por el otro” (SARTRE, 1979 *apud* TODOROV, 1995, p. 80). La mirada del adulto es el primer espejo en el cual el niño se ve.

Para Todorov no hay nada específicamente humano en el nacimiento de un niño. El inicio de la vida humana es similar al de otros mamíferos. El niño demanda alimento y calor, es decir, protección, característica que tiene sus equivalentes entre los animales no humanos. El evento específicamente humano, que no tendría equivalente en los otros mamíferos, es, según Todorov, la búsqueda del niño por captar la mirada de la madre, no simplemente para que ella lo alimente y lo reconforte, también porque esa mirada le aportará un complemento indispensable, que es la confirmación de su existencia. Todorov reconoce que no se debe reducir lo

humano a lo específicamente humano. Ele afirma que el hombre es en primer lugar un objeto material. Al mismo tiempo, es un ser viviente, un animal que comparte características con otros animales. Y es también un ser humano, que no se asemeja a ningún otro ser viviente, que existe en sociedad, en la compañía de otros hombres (TODOROV, 1995).

El intento de Todorov de reconocer en el humano características específicas no le impide de ver al humano como un animal. Se trata simplemente de establecer cuáles características son únicamente humanas, lo que también podría ser estudiado en otras especies animales no humanas.

1.4 Sexualidad

Según Norberto Chaves (2009), la diferencia entre la sexualidad humana y la animal consiste en la riqueza de zonas erógenas, prácticas sexuales y tipo de vínculos interpersonales, que aleja a la sexualidad humana de la animal para incluirla en la cultura, en lo simbólico. Chaves afirma que de todos los atributos que diferencian al ser humano del animal, la independencia del placer con respecto a la procreación ocupa un lugar privilegiado (CHAVES, 2009). Según Chaves, “el ser humano practica el sexo por placer y, entre todas las múltiples formas de procurárselo, sólo una de ellas (sin duda la menos frecuente) conduce a la procreación” (CHAVES, 2009, p. 100). Todavía en la misma línea de pensamiento, Chaves afirma que a diferencia del animal, el ser humano carece de una forma única de práctica sexual.

Chaves parece desconocer los comportamientos observados por de Waal al estudiar los bonobos. Los individuos de esa especie de primates protagonizan todo tipo de prácticas sexuales, incluyendo relaciones entre miembros del mismo sexo, frecuentemente con el objetivo de recomponer un ambiente de tranquilidad después del surgimiento de algún tipo de conflicto (DE WAAL, 1989).

1.5 Emociones

Para de Waal, la reluctancia en hablar sobre las emociones de animales no humanos tiene menos que ver con la ciencia de que con la religión, particularmente con las religiones que surgieron aisladas de los animales que se parecen con

nosotros (DE WAAL, 2009). Frans de Waal afirma que ninguna cultura de las florestas, en las cuales la presencia de monos y simios era frecuente, creó una religión que colocase a los humanos fuera de la naturaleza. De manera similar, en los países del este, como India, China y Japón, rodeados de primates, las religiones no establecen una línea divisoria profunda entre los humanos y los demás animales. La reencarnación ocurre de muchas maneras, un hombre puede convertirse en pez, y del pez puede surgir Dios. Los dioses monos son comunes, como por ejemplo el dios Hanuman. Solamente la religión judaico-cristiana colocó a los humanos en un pedestal, haciendo de ellos la única especie con un alma. Según de Waal, los nómades del desierto llegaron a esa concepción por no existir en esos ambientes animales similares a ellos, y, por lo tanto la noción de que estamos solos les llegó de forma natural. Ellos se pensaban como creados a imagen de Dios y como la única vida inteligente en la tierra. Para de Waal, mismo hoy estamos tan convencidos de eso que buscamos y nos preocupamos con vida inteligente solamente en otros planetas.

1.6 Callejón sin salida

El análisis de las semejanzas y diferencias entre los humanos y los otros animales para sustentar la dicotomía humano/animal no humano no parece ser el camino correcto a seguir. Según Foley:

A medida que examinaba los indicadores de que disponemos para definir a la humanidad, surgió un pasaje de la anatomía para el comportamiento, y del comportamiento para la cognición, y el paisaje intelectual se tornó cada vez más resbaladizo. La dificultad de llegar a cualquier conclusión clara, además de nuestra incapacidad de precisar una característica única, constituyen el problema táctico de la investigación de la evolución humana [...]

Por un lado, es posible comparar esos dos grupos (los monos y los humanos), como también es posible comparar los humanos con cualquier otro animal, y observar las características en las cuales reside la singularidad humana. Cuando esas características son identificadas, sean ellas las herramientas, el lenguaje, o lo que fuera, esas características pueden ser elevadas a la condición de característica-llave que fundamenta a la naturaleza y a la singularidad humanas. El callejón sin salida llega cuando, después de haber identificado esas características como específicamente humanas, inferimos que no existen paralelos en el mundo natural, no ayudando en nada, por lo tanto, estudiar a los otros animales buscando su origen evolutiva [...] lo que generalmente ocurre es que cada vez que un rasgo es identificado como específicamente humano, se descubre que los chimpancés también lo poseen [...] Cuando "El hombre fabricante de herramientas" de Kenneth Oakley fue publicado, Jane Goodall relató el uso de herramientas por los chimpancés. Cuando la caza estaba de

moda, se descubrió que los chimpancés y los babuinos cazaban. Cuando la condición humana retrocedió para el lenguaje, fueron producidos todos los estudios sobre la adquisición del lenguaje entre los monos. El dilema cierra el círculo cuando se afirma que, como esas características ocurren en otras especies, no pueden ser aquello que nos hace humanos (FOLEY, 2003, p. 67).

Desde el punto de vista evolutivo, esos estudios no hacen otra cosa que reforzar las evidencias sobre nuestra ancestralidad. Nos volvimos homínidos (distintos de los demás grandes monos) cuando un ancestral divergió de los chimpancés y de los gorilas, caracterizándose, con mayor probabilidad, por la postura erecta. Eso ocurrió hace poco más de cinco millones de años. Nos volvimos humanos cuando alcanzamos los padrones distintivos de estructura anatómica y comportamental que todavía hoy pueden ser encontrados. Eso ocurrió en algún momento entre 150 mil años y cien mil años atrás, y fue entonces que nuestra especie, el *Homo sapiens*, surgió. Sin embargo, esos estudios también muestran que nuestras características específicas no son singulares, y que el mayor desarrollo de algunas de ellas no nos permite defender la idea de que los humanos son la especie más exitosa de la evolución. De hecho, los humanos son una especie joven, sin todavía haber pasado la prueba del tiempo. Comparar las capacidades cognitivas de diferentes especies trae innúmeros problemas. Algunos abordajes tienden a realzar las diferencias. Al final, somos nosotros, los humanos, los que estamos realizando las pruebas, de manera que frecuentemente existe una tendencia hacia las habilidades que dependen del contexto humano. Basados en los conocimientos de que disponemos en la actualidad, podríamos afirmar que ni la semejanza ni la diferencia vencen, sino que coexisten.

2 DIFERENCIA DE GRADO Y CONTINUUM EVOLUTIVO

2.1 *Continuum* animal

Darwin descubrió una ley natural que podría explicar la extraordinaria riqueza de la diversidad de los seres vivos. Esa ley, la ley de la selección natural, permite afirmar la existencia de una genealogía común de todos los seres vivos a partir de algunos ancestrales en común, e incluye al hombre como uno de sus resultados tardíos. Además de proponer una nova genealogía de las especies, Darwin incluyó en esa genealogía al hombre, con sus emociones y su sentido moral. Darwin no fue

el primero a establecer que los seres vivos se transforman y evolucionan, pero fue el primero a proponer una ley natural que hiciese posible, comprensible y verificable la idea de la evolución de los seres vivos a partir de un origen común. Según Foley:

En “El origen de las especies” y en “El origen del hombre”, Charles Darwin no solamente colocó una narrativa más sobre el origen de los humanos, sino lo que es más importante, un mecanismo científico por medio del cual los humanos podrían haber surgido sin la necesidad de la intervención divina. Ese mecanismo era la selección natural, y se aplicaba igualmente a ratas y a hombres. Los humanos no fueron el resultado de una creación especial, sino que por el contrario, apenas una parte de un *continuum* de cambios evolutivos. La ciencia, bajo la forma de la biología evolutiva, había extendido su alcance hasta la más básica de las cuestiones filosóficas – ¿por qué los seres humanos existen?

El darwinismo y la teoría de la evolución no ofrecieron una respuesta automática a esa pregunta, ni pusieron fin a la especulación irracional. Lo que hicieron fue ofrecer una nueva estructura en la cual la pregunta podría ser respondida. Esa estructura es esencialmente naturalista y materialista. Los humanos surgieron, y tomaron la forma que tomaron, no por algún plan preconcebido o algún gran designio, sino que como consecuencia de la interacción de linajes y líneas específicas de evolución con nuevas presiones selectivas. El legado de Darwin fue una manera totalmente nueva de hacer preguntas sobre los humanos y sobre su lugar en la Tierra y en el universo. No es necesario decir que eso no puso fin a las especulaciones filosóficas, históricas o religiosas sobre la especie humana y su lugar en el mundo (FOLEY, 2003, p. 33-34).

Para Foley, “la teoría de la evolución tiene alguna superioridad cuando se trata de los humanos, exactamente porque es una teoría que abarca no apenas a los humanos, sino a todo el mundo vivo” (FOLEY, 2003, p. 39). La biología evolutiva coloca a los humanos, de manera simple, pero no fácilmente, en la misma estructura que a las demás especies. Foley afirma que “a pesar de, de la boca para fuera, admitirse que la evolución aconteció, el hecho de haber acontecido hace tanto tiempo viene siendo razón suficiente para creer que sus implicaciones son mínimas” (FOLEY, 2003, p. 243). Sin embargo, en este trabajo destacamos las implicaciones envueltas en el hecho de que los humanos comparten una ascendencia común con los otros animales y, por los padrones evolutivos, una ascendencia común con otros primates. En el contexto de este modelo nos preguntamos: ¿la humanidad es un concepto coherente? ¿En qué punto en la historia de la evolución podría tener sentido distinguir los seres humanos de los no humanos?

Darwin pasó de reflexionar sobre si el hombre, como todas las otras especies, descendería de una forma preexistente, a preguntarse cómo esa transformación consiguió ocurrir. Darwin escribió en “El origen del hombre”, “en una serie de formas que pasan gradualmente e insensiblemente de una criatura semejante al macaco

hasta el hombre como existe ahora, sería imposible fijarse en cualquier punto definido en que el término ‘hombre’ deba ser usado.” Concluía, entretanto, que eso era “una cuestión de poca importancia” (DARWIN, 1871). En esa obra, Darwin buscó mostrar hasta qué punto el hombre posee en su estructura corporal rasgos evidentes de su genealogía a partir de una forma menos evolucionada. También comparó las capacidades mentales del hombre y de los otros animales y abordó características como el placer, el dolor, la alegría, el amor, la memoria, la curiosidad, la imitación, la imaginación, el raciocinio, la utilización de herramientas, la abstracción, la consciencia de sí, el lenguaje y el sentido de la belleza. En la mayoría de sus abordajes, Darwin comenzaba por afirmar que esas facultades habían sido consideradas como una de las distinciones principales entre el hombre y los otros animales, para luego decir que lo que era propio del hombre correspondía a una ilusión y que se trataba de una diferencia de grado y no de naturaleza (DARWIN, 1871).

En lo que respecta a la cultura, la dimensión biológica de la humanidad conduce a la aceptación de su apareamiento durante la evolución del ser vivo, y esa evolución permitió el nacimiento de la dimensión cultural. Para Schaeffer:

La biología del hombre no puede no ser la causa de la cultura humana por lo menos bajo dos aspectos: en cuanto causa genealógica, es decir, como lugar de su génesis (la cultura nace *en* un mundo biológico), y en cuanto condición de posibilidad (la cultura se construye sobre un “sustrato” biológico) (SCHAEFFER, 2007, p. 181).

Toda reflexión sobre nuestro lugar en la naturaleza está influenciada por nuestra cultura. Sin embargo, nuestra visión de la naturaleza en sí misma también está influenciada por nuestra cultura. Por lo tanto debemos estar abiertos a los nuevos descubrimientos. Todavía no hay ningún acuerdo sobre lo que es la naturaleza humana, aquello que, además de las características triviales y temporales de nuestras fisiologías o de nuestras culturas que fueron por azar construidas por la historia o por la evolución, es común y exclusivo para las criaturas que reconocemos como humanas. Para Foley:

[...] la evolución humana no representa un reflejo engeguecedor ni una creación especial. Ambos son productos de los incontables acontecimientos ocurridos en la vida cotidiana de los homínidos. No hay un ingrediente mágico en la evolución humana, y nada puede substituir el conocimiento de los detalles de lo que ocurrió – dónde y cuándo y por qué [...] No debemos dejarnos engañar por la singularidad de nuestra especie, creyendo que somos el producto de fuerzas especiales. Los cosmólogos que estudian los orígenes del universo tienen que pensar en un big bang. Para los biólogos evolutivos, una crisis de hipo es una idea más adecuada. Si pudiéramos

tener el privilegio de observar los orígenes de nuestra especie y de nuestra linaje, una cosa llamaría nuestra atención – la de que nada de muy especial aconteció (FOLEY, 2003, p. 264).

2.2 Otros homínidos

Según Foley, “si un *Australopithecus afarensis* fuese descubierto en alguna región remota de África, tal vez fuésemos forzados a tomar algunas decisiones difíciles, tales como si debería ser colocado en un zoológico o mandado a la escuela” (FOLEY, 2003, p. 104). Para Foley:

Los homínidos extintos demuestran la continuidad entre los humanos y los demás monos. En otras palabras, ellos muestran que el principio de la continuidad se aplica tanto a los humanos como a los otros animales. Las especies homínidas extintas también muestran que lo que vemos como el hiato entre los humanos y los otros animales – uno de los fundamentos del argumento de que las ideas evolutivas no se aplican a los humanos – es una ilusión. Ese hiato fue creado por el accidente de la extinción. Si los actuales monos fuesen extinguidos, el hiato sería todavía mayor; si un Neandertal vivo fuese encontrado en las tundras de Siberia, el hiato se estrecharía, entre tanto nada habría cambiado en los humanos. Los homínidos fósiles también muestran que el mundo, en el pasado, fue poblado por formas intermedias [...] Esas formas nos ofrecen las pruebas directas de que la evolución ocurrió, y del rumbo que tomó (FOLEY, 2003, p. 47-48).

2.3 Un ejemplo y no una excepción

Koko, una gorila estudiada por más de veinte años por Francine Patterson en la *Gorilla Foundation*, reúne características que no son excepcionales en los gorilas, y que hasta hace poco tiempo atrás eran consideradas singularmente humanas. Koko se comunica a través de un lenguaje de signos y utiliza un vocabulario de más de 1000 palabras. Entiende el inglés hablado, y frecuentemente mantiene conversaciones bilingües, al responder con signos a preguntas hechas en lengua inglesa. Aprende letras del alfabeto y puede leer algunas palabras impresas, incluido su propio nombre. Ofrece pruebas de autoconsciencia al mirarse en el espejo y al realizar acciones relacionadas con ella misma. Cuando no se porta bien, miente para evitar las consecuencias y anticipa las reacciones de los otros frente a sus actos. Establece juegos imaginarios, sola o con otros individuos. Hizo dibujos y pinturas de carácter figurativo que representan cosas. Se acuerda de hechos pasados de su vida, puede hablar sobre ellos y tiene noción del tiempo cronológico. Koko se ríe de bromas propias y de otros. Lloro cuando se lastima o cuando la dejan sola.

Comunica sus sentimientos con palabras como “feliz”, “triste”, “disfrutar”, “desear”, “frustrada”, “furiosa”, y utiliza con frecuencia la palabra “amor”. Siente tristeza por aquellos que murieron o se fueron. Es capaz de comunicar lo que ocurre cuando alguien muere, y se pone nerviosa cuando se le pide que se exprese sobre su propia muerte o la de sus compañeros. Se porta de manera muy amable con animales pequeños y expresó empatía por otros individuos a los que solamente vio en fotos. No hay razón para pensar que Koko posee alguna diferencia significativa con otros gorilas en lo que respecta a las capacidades lingüísticas, el grado de autoconsciencia o la habilidad mental. Como consecuencia de eso, se puede pensar que Koko es un individuo representativo de su especie. Estudios con gorilas a los cuales no fueron enseñados signos convencionales demostraron que utilizan gestos para comunicarse entre sí (PATTERSON; GORDON, 1993).

CONSIDERACIONES FINALES

Cincuenta años de primatología de campo confirmaron que somos una especie única, completamente diferente de cualquier otra. No hay un paralelo exacto para el esquema humano. Como tampoco hay un paralelo exacto para otros esquemas animales. Según John Gray, “los seres humanos son una especie animal como cualquier otra – más inventiva y destructiva, sin duda, pero igual a los otros animales en el uso de sus recursos para sobrevivir y reproducirse” (GRAY, 2003, p. 129). Toda especie es única, la singularidad no es singular. O somos un simple producto del proceso evolutivo o no lo somos. La aceptación de la primera hipótesis nos obliga a incluirnos dentro del reino animal. Pero obviamente eso no quiere decir que todas las especies animales tengan las mismas características.

Nuestras clasificaciones taxonómicas derivan de las clasificaciones que establecemos en el día a día basándonos en el sentido común. Si miramos alrededor, vemos que los organismos pueden ser clasificados en tipos que, en mayor o menor grado, se parecen entre sí. Esas clasificaciones son fundamentalmente funcionales, en el sentido en que los sistemas de clasificación suponen, para quien se sirve de ellos, una finalidad. La manera como clasificamos a los organismos (y a todos los fenómenos) obedece en gran parte a nuestra conveniencia. Por esa razón, culturas diferentes acaban probablemente clasificando a los fenómenos de maneras diferentes. Los seres humanos dedican gran parte del

tiempo en clasificar todo tipo de individuos, y fundamentalmente en distinguir entre “ellos” y “nosotros”. Eso es realizado en relación con otras formas de vida, mas también con relación a otros seres humanos. Según el antropólogo Robin Dunbar, la palabra que la mayor parte de las tribus “primitivas” utiliza para referirse a sí misma se traduce invariablemente como “ser humano”, “personas” o “gente”. Los miembros de otras tribus son clasificados frecuentemente como “no humanos”, y no son diferenciados de otros individuos no humanos (DUNBAR, 1993). Mismo que los pueblos “civilizados”, como los antiguos griegos y los británicos de la época victoriana, no hayan utilizado los mismos términos, sus actitudes frente a los pueblos explotados fue la misma. Para Dunbar, una razón probable de esa clasificación es que permite definir las categorías de organismos que nos consideramos legitimados a explotar, entendiendo la legitimidad como ausencia del sentimiento de culpa (DUNBAR, 1993).

Coincido con Richard Dawkins en que somos nosotros los que decidimos dividir a los animales en especies discontinuas (DAWKINS, 1993). La perspectiva evolutiva establece que existieron formas intermedias que desaparecieron, en la mayoría de los casos. Los chimpancés comparten con nosotros la capacidad de fabricar y utilizar herramientas, la facultad del lenguaje no verbal, el odio al tedio y una curiosidad inteligente por su entorno, el amor por sus hijos, un miedo intenso de ser atacados, amistades profundas, y los mismos indicadores nerviosos, comportamentales y bioquímicos del dolor y de la angustia. Como explica Richard Ryder, las fronteras entre las especies no son impermeables (RYDER, 1993).

Según de Waal, posiblemente el origen de la dicotomía puede ser encontrado en la visión del mundo cultural y religioso que la mayor parte de las sociedades occidentales heredó de Medio Oriente (DE WAAL, 2009). El judaísmo, el cristianismo y el islamismo otorgan a los humanos un lugar especial en la naturaleza. Para el cristianismo ortodoxo, los seres humanos son tan especiales que el mismo Dios adoptó la forma humana. Hasta los no creyentes viven con la herencia de esas tradiciones. El carácter especial de los humanos en la naturaleza forma parte de nuestras creencias y nuestros actos. Pero esa imagen en la cual la excepcionalidad humana desempeña un papel importante está siendo erosionada por la visión del mundo que aportan la ciencia y la filosofía. Una imagen secular que tome en serio a la teoría de la evolución no ofrece apoyo para la excepción humana. Desde esa

perspectiva, los humanos son una especie entre muchas otras y son un producto más del proceso evolutivo.

Antropólogos y sociólogos, así como otros especialistas en las ciencias humanas en general, creen que la sociabilidad y la cultura no existen fuera de los seres humanos. La antropóloga Bárbara Noske afirma que por creer que esos fenómenos son exclusivamente humanos, los antropólogos y otros científicos sociales se encuentran cerrados en un círculo vicioso argumental que establece que los animales, por no ser humanos, no pueden de ningún modo ser seres sociales o dotados de cultura (NOSKE, 1993). Diferente de lo que ocurre con los humanos, se tiende a considerar que los animales no humanos son organismos gobernados principalmente por sus constituciones genéticas individuales, es decir, por sus instintos y por sus genes. Esa convicción es totalmente *a priori*, a causa de que prácticamente ningún estudioso de la sociedad y de la cultura humanas se hace con respecto a los animales no humanos las mismas preguntas que se propone responder con relación a los humanos. Para Noske, simplemente no se busca lo social y lo cultural donde se tiene la seguridad de que no existe, o sea, fuera de la esfera humana (NOSKE, 1993). En la misma dirección, Foley afirma que “las personas que no creen que los chimpancés sean capaces de lenguaje raramente optan por trabajar en ese campo” (FOLEY, 2003, p. 199). Según Noske, Paul Bohannan es uno de los pocos antropólogos que piensan que los animales no humanos merecen una consideración antropológica y advierte contra el difundido preconceito de que existe una discontinuidad fundamental entre los humanos y los animales no humanos. En su opinión, los animales no humanos y sus características deberían ser objeto de estudio, en lugar de aplicarse a ellos definiciones y presuposiciones (NOSKE, 1993).

Para el filósofo Steve Sapontzis, superar el especismo requiere que también rechacemos nuestro preconceito en favor de las facultades intelectuales. La superación del especismo exige ir más allá de la modesta ampliación de nuestros horizontes humanos con la inclusión de animales no humanos dotados de inteligencia refinada, tales como los chimpancés y las ballenas. Exige que reconozcamos no sólo que el origen del valor no reside en algo que es específicamente humano, sino que tampoco reside en nada que sea propio de la especie humana o que los humanos tengan la seguridad de tenerlo en mayor grado (SAPONTZIS, 1993).

Por la misma razón en que no creo en un salto evolutivo entre los humanos y los grandes primates, no consigo creer que los monos y los perros, por ejemplo, no tengan ninguna de las capacidades sobre las cuales estuve hablando en este trabajo. Es inconcebible pensar que ciertas características evolucionaron en un único paso en algunas especies sin pasos intermediarios en otros animales. Creo profundamente en que somos animales, en cuanto que otros piensan lo contrario. La perspectiva de la unicidad humana es difícil de ser mantenida al hablar de ciertas características, pero la situación cambia si consideramos obras humanas como edificios, aviones o puentes. Los humanos tienen una capacidad increíble para la tecnología y la cultura, nada comparable puede ser encontrado en otras especies. Pero de ese hecho nada se puede concluir, son sólo características que la especie humana posee. Lo mismo podría ser dicho de otras características altamente desarrolladas en otros animales no humanos.

Me parece interesante que el trabajo que presento aquí pueda generar principalmente dos reacciones opuestas en cuanto a sus implicaciones. Algunos pueden temer que esté intentando destruir las bases sobre las cuales se establece la noción de naturaleza humana, y que se sentirán huérfanos si dejan de lado la dicotomía en cuestión. Otros sentirán que los argumentos que presento ya fueron aceptados hace mucho tiempo. Seguramente los primeros están equivocados con respecto a sus miedos, y eso queda probado por el trabajo desarrollado por la minoría incluida en el segundo grupo que no sólo adoptó un nuevo vocabulario al hablar de especies animales no humanas, sino que también implementó en su modo de estudio e interpretación de resultados la perspectiva que defiende aquí. Esa perspectiva no perjudica en nada a la especie humana, sino que ayuda a ver todo lo que todavía falta para ser estudiado y comprendido en todas las especies animales y todo lo que tenemos que modificar en nuestras vidas si queremos ser coherentes con nuestros principios. Como afirma Susan Oyama, “si la ciencia no es una interacción entre la mente de Dios y la nuestra, sino una interacción entre nuestras mentes y el mundo, entonces nuestros análisis del mundo no envuelven el descubrimiento de un destino pre-ordenado, sino que son una manera de aproximarnos a la complejidad del mundo” (OYAMA, 2000, p. 164).

La resistencia a cambios conceptuales profundos como los descritos en este trabajo tiene sus raíces, en mi opinión, en el miedo al vértigo relativista, tanto moral como intelectual. El orden filogenético, o mejor, la jerarquía filogenética que los

humanos inventaron, es tomado como la base a partir de la cual son fijadas las formas, funciones y límites morales que nos salvan del caos ético, al mismo tiempo que organiza una realidad en la cual organismos “inferiores” son medios para alcanzar objetivos humanos. El rechazo al especismo y una nueva concepción del reino animal implican cambios profundos en nuestros hábitos y en nuestras leyes.

En mi opinión, el único modo de abandonar la dicotomía humano/animal no humano es expandir nuestro círculo de empatía. La historia de la humanidad nos muestra las consecuencias que genera una excesiva lealtad a la propia nación, a un grupo o a una religión. Los humanos son capaces de sentir un rechazo profundo por alguien que se ve diferente o que piensa diferente. Esa misma historia también nos muestra las consecuencias generadas por una excesiva lealtad a la propia especie. Nuestro descuido con el resto de la naturaleza está basado en la dicotomía humano/animal no humano y es puesto en práctica en el modo en que habitamos el mundo. En nuestra alimentación, en nuestras vestimentas, en el modo de ocupación de las tierras, de generar energía, en las actividades de esparcimiento, en la experimentación de medicamentos y en los modos de producción y consumo en general, está reflejada la vigencia de esa dicotomía.

Fue necesario que los humanos creasen determinadas leyes con el objetivo de igualar a los individuos de la especie humana y acabar con el racismo y otros tipos de discriminación. Creo muy difícil que lo mismo sea hecho aspirando al fin del especismo. Sin embargo, rechazar la dicotomía humano/animal no humano es un primer paso en esa dirección. Solamente descubriendo el animal que somos es que podremos desviarnos de un futuro en que una única especie animal, la humana, haya restado en la Tierra.

REFERENCIAS

ADAMS, Douglas; CARWARDINE, Mark. El Encuentro con un Gorila. In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter (Eds.). **El Proyecto Gran Simio: La Igualdad Más Allá de la Humanidad** [1993]. Madrid: Editorial Trotta, 1998. p. 30-35.

BRÜGGER, Paula. **Amigo Animal**. Reflexões Interdisciplinares sobre Educação e Meio Ambiente: Animais, Ética, Dieta, Saúde, Paradigmas. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2004.

CHAVES, Norberto. **La homosexualidad imaginada**. Vigencia y ocaso de un tabú. Madrid: Maia Ediciones, 2009.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

DARWIN, Charles. **The descent of man and Selection in Relation to Sex [1871]**. Boston: Adamant Media Corporation, 2005.

DAWKINS, Richard. Lagunas en la mente. In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter (Eds.). **El Proyecto Gran Simio: La Igualdad Más Allá de la Humanidad** [1993]. Madrid: Editorial Trotta, 1998. p. 105-114

DE WAAL, Frans. **Peacemaking among primates**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

DE WAAL, Frans. **Primates and Philosophers: How morality evolved**. Princeton: Princeton University Press, 2006.

DE WAAL, Frans. **The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society**. New York: Harmony Books, 2009.

DUNBAR, Robin I. M. Qué hay en una clasificación? In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter (Eds.). **El Proyecto Gran Simio: La Igualdad Más Allá de la Humanidad** [1993]. Madrid: Editorial Trotta, p. 141-145, 1998.

FOLEY, Robert. **Another Unique Species**. Patterns in Human Evolutionary Ecology. Harlow: Longman, 1987.

FOLEY, Robert. **Os Humanos antes da Humanidade**. Uma Perspectiva Evolucionista. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

FOUTS, Roger S.; FOUTS, Deborah H. El Uso del Lenguaje de Signos por los Chimpancés. In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter (Eds.). **El Proyecto Gran Simio: La Igualdad Más Allá de la Humanidad**. Madrid: Editorial Trotta, 1998. p. 43-59

GOODALL, Jane. Los Chimpancés: Llenando el Vacío. In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter (Eds.). **El Proyecto Gran Simio: La Igualdad Más Allá de la Humanidad**. Madrid: Editorial Trotta, 1998. p. 19-29.

GRAY, John. **AL-QAEDA e o que Significa Ser Moderno**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito** . 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

KAWAI, Matsuo. Newly Acquired Pre-Cultural Behaviour of the Natural Troop of Japanese Monkeys on Koshima Island. **Primates**, v.6, p. 1-30, 1965.

NOSKE, Barbara. Los Grandes Simios como Sujetos Antropológicos: La Deconstrucción del antropocentrismo. In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter (Eds.). **El Proyecto Gran Simio: La Igualdad Más Allá de la Humanidad**. Madrid: Editorial Trotta, 1998. p. 321-344.

OYAMA, S. **The Ontogeny of Information: Developmental Systems and Evolution**. Durham: Duke University Press, 2000.

PATTERSON, Francine; GORDON, Wendy. En Defensa de la Condición de Persona de los Gorilas. In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter (Eds.). **El Proyecto Gran Simio: La Igualdad Más Allá de la Humanidad**. Madrid: Editorial Trotta, 1998. p. 79-102

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques [1782]**. Paris: Flammarion, 1999.

RYDER, Richard D. Speciesism. In: RYDER, Richard D. **Victims of Science: The Use of Animals in Research [1975]**. Revised Edition 1983. London: Centaur Press; National Anti-Vivisection Society Limited, 1983. p. 1-14.

RYDER, Richard D. Sensibilismo. In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter (Eds.). **El Proyecto Gran Simio: La Igualdad Más Allá de la Humanidad**. Madrid: Editorial Trotta, 1998. p. 275-278

SAPOLSKY, Robert M.; SHARE, Lisa J. A Pacific Culture among Wild Baboons: Its Emergence and Transmission. **PLOS Biology**, v. 2, n.4, p. 534-541, 2004.

SAPONTZIS, Steve F. Imitando a las personas: Pros y Contras. In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter (Eds.). **El Proyecto Gran Simio: La Igualdad Más Allá de la Humanidad**. Madrid: Editorial Trotta, 1998. p. 335-346

SCHAEFFER, Jean-Marie. **El fin de la excepción humana**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

TODOROV, Tzvetan. **La vie commune**. Essai d'anthropologie générale. Paris: Éditions du Seuil, 1995.

Artigo:

Recebido em: 09/09/2010

Aceito em: 08/02/2011