

## **Tomás de Aquino y Peter Singer: Acerca de la extensión del término “persona”**

### ***Thomas Aquinas and Peter Singer: about the extension of the term “person”***

**Jesús Manuel Conderana Cerrillo**

Facultad de Filosofía (UPSA)

Recibido: 21 abril 2019

Aceptado: 20 mayo 2019

*Resumen:* Peter Singer asienta su noción de “persona” en las cualidades que exhibe un individuo, negando la dignidad de la persona a un individuo por el simple hecho de pertenecer a la especie humana. Por ello, acusa de “especistas” a quienes reservan la categoría de personas a todos los seres humanos y se la niegan a los miembros de otras especies biológicas, aunque exhiban algún tipo de racionalidad (*pace* Köhler). Para examinar esta propuesta se parte de la definición de persona de *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 1. Los argumentos que, contra la tesis de Singer, avalan esta noción tomista se fundamentan en las convicciones del sentido común a las que explícitamente ha recurrido la Ética desde antiguo para justificar sus teorías. Mostramos en qué acierta, en qué se equivoca y por qué se equivoca Singer. Concluimos que, para defender lo

*Abstract:* Singer establishes his notion of “person” on the basis of the qualities exhibited by a determined individual, refusing to attribute this dignity to an individual for the simple fact of belonging to the human species. Singer accuses of “speciesists” those who reserve the category of person to all human beings and deny it to the members of other biological species, even if they exhibit some kind of rationality (*pace* Köhler). In order to examine Singer’s proposal, we depart from the definition of person exposed in *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 1. Against Singer’s thesis, the arguments that endorse this Thomistic notion are based on the ordinary convictions of common sense to which Moral Philosophy has explicitly resorted to justify ethical theories. This paper shows what is right and wrong in Singer’s argument and why Singer is wrong. It concludes that, in order to defend what

que pretende Singer (el principio que prohíbe infligir daño a los animales), no es preciso suponer que los grandes simios sean personas.

*Palabras clave:* Derechos humanos, especismo, persona, Peter Singer, Tomás de Aquino.

Singer claims (the principle that prohibits inflicting harm on animals), it is not necessary to suppose that “the great apes” are to be considered as persons.

*Key words:* Human Rights, person, Peter Singer, speciesism, Thomas Aquinas.

## 1. EL PROYECTO “GRAN SIMIO”: SU NOCIÓN DE PERSONA

Un bebé de una semana de vida no es un ser racional y consciente de sí mismo y existen muchos animales no humanos cuya racionalidad, conciencia de sí mismos, conocimiento, capacidad sentir, etcétera, exceden las de un bebé humano con una semana o un mes. [Por este motivo,] la vida del recién nacido tiene menos valor para él que la vida de un cerdo, un perro o un chimpancé para un animal no humano<sup>1</sup>.

Esta sorprendente afirmación está tomada del libro *Ética práctica*, cuyo autor es Peter Singer, el defensor más influyente de la teoría que afirma que la “persona” *consiste* en ciertos rasgos, como la capacidad de comunicación, la toma de decisiones, la inteligencia, y la autoconciencia, entre otros<sup>2</sup>.

Singer construye este concepto de persona a partir de la perspectiva de una ética aplicada<sup>3</sup> que pretende ser respetuosa con la vida en todas sus formas. En su esquema argumentativo, este concepto responde a la pregunta de a “quiénes” se ha de aplicar

<sup>1</sup> P. Singer, *Ética práctica*, Madrid 2009, 173-174 (P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge 1979, 122-123). En la segunda edición, esta afirmación aparece algo cambiada en la pg. 169, pero no en lo substancial (Citado en R. Spaemann, “¿Es todo ser humano una persona?”. *Persona y Derecho*, 37 (1997) 9-23, p. 10, nota 2).

<sup>2</sup> Como mostraremos en lo que sigue, las dificultades a las que se presta esta noción nacen del olvido de la metafísica y del desprecio de las convicciones éticas del sentido común que muestra el utilitarismo en general y, más precisamente, el utilitarismo de la preferencia, que es la versión adoptada por Singer (P. Singer, *Ética práctica...*, 9).

<sup>3</sup> Sorprende que en su discusión sobre qué teoría ética adoptar (P. Singer, *Ética práctica...*, 13-26) ni siquiera nombre la ética de la virtud como interlocutora cualificada frente al deontologismo y al utilitarismo (cf. R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford: 2002, 1-8. Para ver la importancia de esta perspectiva, véase, por ejemplo, A. Campodonico, M. Croce, M. S. Vacarezza, *Ética delle virtù: un'introduzione*, Roma 2017).

“el principio fundamental de la igualdad, sobre el que descansa la igualdad de todos los seres humanos [y que] es el principio de igual consideración de intereses”<sup>4</sup>. Este principio asegura una base adecuada para la igualdad humana y también para las relaciones con los animales no humanos.

Según esta noción, no son personas los seres humanos que todavía no tienen esas capacidades (embriones o niños muy pequeños), los que las han perdido (enfermos con Alzheimer o en coma) ni aquellos que tal vez nunca las tengan (discapacidades intelectuales severas<sup>5</sup>). En cambio, los chimpancés, los gorilas y los orangutanes adultos sí son personas porque poseen estas características.

Con tales afirmaciones Peter Singer lleva hasta sus últimas consecuencias la teoría ya sostenida por John Locke, quien distinguió entre seres humanos y personas<sup>6</sup> y redujo la intensión de este último término a la dimensión única de la conciencia con implicaciones éticas, pero no ontológicas: del “quien” de la conciencia no tenemos un conocimiento fundado. En consecuencia, consideraba que ser persona se parece a una propiedad particular que no siempre poseen los seres humanos. Pensaba él que de

<sup>4</sup> P. Singer, *Ética práctica*, 65.

<sup>5</sup> Dennet escribe a este respecto en la misma dirección que Singer: “Hoy por hoy, los seres humanos son las únicas personas que reconocemos, y reconocemos a casi todos los seres humanos como personas; pero, por una parte, podemos fácilmente considerar la existencia de personas biológicamente muy diferentes –quizá habitantes de otros planetas– y, por la otra, reconocemos condiciones que niegan la cualidad de persona a los seres humanos, o al menos algunos elementos muy importantes de ella. Por ejemplo, a los seres humanos de poca edad, a los seres humanos con deficiencias mentales y a los seres humanos declarados dementes por psiquiatras facultados, se les niega la cualidad de persona, o cuando menos, elementos fundamentales de ésta” (D. Dennett, *Condiciones de la cualidad de persona*, (Cuadernos de Crítica 45) México 1989, 5).

<sup>6</sup> J. Locke, *The works of John Locke*, Aalen 1963, vol. 2, book II, cap. XXVII, 7: “it being one thing to be the same substance, another the same man, and a third the same person, if person, man, and substance are three names standing for three different ideas” (p. 52). “Porque una cosa es ser la misma substancia y otra es ser el mismo hombre, y otra distinta ser la misma persona, si es que persona, hombre y substancia son tres nombres que significan tres ideas diferentes” (J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano/1*, (edición preparada por S. Rabade, M<sup>a</sup>. Esmeralda García, traductora), Madrid 1980, 489). La distinción entre “persona” y “ser humano” pertenece a la tradición teológica cristiana que se remonta, al menos, a la reflexión sobre la encarnación (ver nota 40). En esta distinción coinciden las dos posiciones que discutimos en este escrito.

hecho las propiedades antes mencionadas en las que consiste ser persona<sup>7</sup> no se encuentran en quien padece una discapacidad tal que no permite identificar signos empíricos de actividad racional, mientras que podrían encontrarse dichos signos en un loro muy inteligente y racional<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> En coherencia con el empirismo lockeano que sostiene Singer, estos rasgos o características que identifican a las personas no son capacidades o facultades que “brotan” de una “substancia”, sino simplemente eso: rasgos empíricamente constatables que han de ser el único fundamento para las decisiones éticas que hayamos de adoptar respecto a los portadores de esas características. Se cumple así la tendencia iniciada con la modernidad de dar primacía al sujeto (yo, conciencia, libertad) frente a la persona (V. Posenti, *La revolución biopolítica. La peligrosa alianza entre materialismo y técnica*, Madrid 2016, 23-24). Nos parece un intento abocado al fracaso construir una ética sin ontología que dé cuenta de las intuiciones irrenunciables del sentido común, como trataremos de mostrar en este trabajo. Por eso nos parece más que oportuno recuperar la propuesta tomista de la concepción de la persona desde una perspectiva ontológica con implicaciones éticas.

<sup>8</sup> La referencia al loro puede verse en J. Locke, *The works...* vol. 2, book II, cap. XXVII, 8, pp. 52-55. “I think I may be confident, that whoever should see a creature of his own shape and make, though it had no more reason all its life than a cat or a parrot, would call him still a man, or whoever should hear a cat or a parrot discourse, reason and philosophize, would call or think it nothing but a cat or a parrot; and say, the one was a dull irrational man, and the other a very intelligent rational parrot” (p. 52-53). “Porque me parece que puedo estar seguro de que cualquier hombre que vea a una criatura hecha y formada como él, aunque no pensara o hablara más de lo que lo hace un gato o un loro, no dejaría de llamarlo hombre. O de que cualquiera que escuchara discurrir o razonar a un gato o a un loro, no lo llamaría sino gato o loro ni lo tomaría por otra cosa distinta, y diría del primero que era un hombre irracional y embotado y del segundo que era un loro muy inteligente y racional” (J. Locke, *Ensayo...*, 489). El párrafo en el que se encuentra esta referencia tiene por objetivo establecer qué queremos decir cuando hablamos de “hombre” o de “loro”. Sentada esta premisa, lo que afirmo en mi texto me parece que se sigue sin dificultad de lo que Locke acaba de argumentar y de lo que entiende por “persona”, justo en el párrafo siguiente (*Ibidem* 9, p. 55): “[Person] I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and as it seems to me essential to it: it being impossible for any one to perceive, without perceiving that he does perceive”. “Pienso que [personal es un ser pensante e inteligente, provisto de razón y de reflexión y que puede considerarse a sí mismo como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que hace solo porque tiene conciencia, porque es algo inseparable del pensamiento, y que para mí le es esencial, pues es imposible que uno perciba sin percibir que lo hace” (J. Locke, *Ensayo...* 492).

Esta tesis es el principio fundamental del llamado Proyecto “Gran Simio”<sup>9</sup>.

Mediante la observación y la interpretación en disciplinas como la etología y la ética, filósofos, zoólogos, sociólogos, antropólogos, psicólogos y juristas de muy diferentes países presentan argumentos, diría casi a diario, para que se acepte la tesis de que algunos animales no humanos son personas. Su propósito es extender el ideal de igualdad moral, de libertad y de prohibición de la tortura, existente ahora entre los animales humanos, a los otros grandes simios. La igualdad moral, dicen, no puede estar basada en la arbitraria condición de pertenecer a la especie *homo sapiens*, sino en el hecho de ser seres inteligentes con una vida emocional rica y variada, cualidades que emparentan a los seres humanos entre sí tanto como nos emparentan con los otros grandes simios. Ésta es su conclusión: “Aunque espléndidamente diferentes de nosotros, estos animales son como nosotros”, son personas<sup>10</sup>.

De este modo Peter Singer y sus colaboradores quieren superar un prejuicio moral que denominan “especismo”<sup>11</sup>, preferencia por la propia especie biológica, defecto moral análogo al racismo, y que consiste en otorgar un valor superior a la “raza” humana, simplemente por el hecho de que nosotros pertenecemos a ella. Singer niega este privilegio a los seres humanos y por ello propone una igualdad más allá de la humanidad<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> P. Cavalieri y P. Singer (eds.), *El proyecto “Gran Simio”: la igualdad más allá de la humanidad*, Madrid 1998.

<sup>10</sup> Cf. P. Cavalieri y P. Singer (eds.), *El proyecto “Gran Simio”... presentación de la obra en la solapa del libro*.

<sup>11</sup> “Toleramos crueldades con miembros de otras especies que nos enfurecerían si se hicieran con miembros de la nuestra. El especismo hace que los investigadores consideren a los animales con los que experimentan como una parte más del instrumental, útiles de laboratorio y no criaturas vivas que sufren” (P. Singer, *Liberación animal*, Madrid, 1997, 107).

<sup>12</sup> El error de Singer en este punto consiste en equiparar sexismo o racismo con especismo. No son posiciones análogas. Las dos primeras posiciones son éticamente rechazables, no porque se amparen en una característica biológica, sino porque se amparan precisamente en una determinada característica biológica. Esa *determinada* propiedad biológica hace que se discrimine (evidentemente sin justificación), dentro de una misma especie, a unos individuos frente a otros (cf. G. Amengual Coll, *La persona humana. El debate sobre su concepto*, Madrid 2015, 398). Lo que aquí defendemos no puede ser calificado de *injustificado* especismo por el siguiente argumento: “Los derechos de la persona son derechos del hombre, y si en el universo

Según sus autores, se trata, pues, de un proyecto *revolucionario* porque rompe las barreras impuestas por la pertenencia a una especie; *polémico*, porque denuncia una tiranía institucionalizada de los hombres contra los demás animales (zoológicos, granjas en tierra y en agua, circos, corridas de toros, carreras de caballos, caza, pesca...) y *transcendental*, en la medida que quiere dar un paso más hacia la proclamación universal de los derechos fundamentales de los animales. A quien pudiera juzgar esta propuesta de *disparate* le recuerdan que hubo un tiempo en que los esclavos “humanos” fueron considerados como una “propiedad animada” más<sup>13</sup>.

El concepto de persona que maneja Singer, al quedar estrechado hasta la pura constatación de la presencia de ciertas características<sup>14</sup>, termina por no jugar ningún papel relevante en esta ética. Su ética podría operar sin dicho concepto, auxiliándose para tomar decisiones simplemente en la sensibilidad al dolor, mayor cuantitativamente en seres racionales, pero de la misma naturaleza al fin y al cabo en animales humanos y no humanos<sup>15</sup>.

## 2. ALGUNOS ANIMALES, ¿SON PERSONAS?

Es una oportunidad magnífica estudiar esta propuesta de la mano de Santo Tomás y en una revista con nombre y adscripción

hubiera otras especies naturales de vivientes que poseyeran una interioridad capaz de sentir y cuyos ejemplares maduros dispusieran comúnmente de racionalidad y autoconciencia, deberíamos reconocer como personas a todos los ejemplares de esta especie, no sólo a los que dispusieran de esas cualidades, o sea, por ejemplo, pongamos por caso, a todos los delfines” (R. Spaemann, *Personas: Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Traducción y estudio introductorio José Luis del Barco, Pamplona 2000, 236). O a todos los simios superiores o a todos los loros, no simplemente a “algunos” de ellos, lo que sí implicaría una injustificada discriminación de individuos.

<sup>13</sup> Cf. P. Cavalieri y P. Singer (eds.), *El proyecto “Gran Simio”...* presentación de la obra en la solapa del libro.

<sup>14</sup> A siete las reduce G. Amengual Coll, *La persona humana...* 321-322.

<sup>15</sup> G. Amengual Coll, *La persona humana...*, 322. A este respecto merece la pena citar unas palabras de V. Possenti: “El humanismo mejor fundado es el humanismo *personalista*, o sea, aquel humanismo que reconoce al ser humano como persona y en el que la doctrina de la persona se desarrolla acudiendo a la raíz ontológica misma de la vida personal. Todo antihumanismo comineza y concluye con el intento de disolver la idea misma de persona *humana* [cursiva nuestra]: allí donde esta persiste, el antihumanismo no triunfa; en cambio, donde peligra, el antihumanismo está a las puertas” (V. Possenti, *La revolución...*, 26).

a una Facultad de Teología tan vinculados precisamente a la Escuela de Salamanca, cuya figura más representativa y universal, Francisco de Vitoria, auxiliado por el *Doctor Communis Ecclesiae*, planteó por primera vez y con gran rigor la idea de “derechos universales”<sup>16</sup>. ¿Se quedaron cortos nuestros antecesores al no ver que, en realidad, estos derechos, si querían ser verdaderamente universales, debían denominarse no “derechos humanos”, sino “derechos personales”<sup>17</sup> y, por tanto, debían predicarse de todos los seres que fueran personas, excluyendo a algunos seres humanos e incluyendo a algunos animales?

He aquí, pues, nuestro problema: Algunos animales ¿son personas? Algunos seres humanos ¿no son personas? En realidad, ambas preguntas son las dos caras de una misma moneda, como se sigue de lo dicho hasta ahora. Habrá que discutir, pues, la extensión del término “persona”<sup>18</sup>.

Una de las estrategias posibles para afrontar este interrogante, consiste en responder a una cuestión antropológica que tiene relevancia ética y que se deja enunciar del siguiente modo: ¿existe una diferencia ontológica entre los simios superiores y los seres humanos? A esta pregunta se han dado históricamente tres respuestas<sup>19</sup>.

a) La primera podríamos decir que es la respuesta tradicional, la que define al hombre como “animal racional”<sup>20</sup>. Esta primera respuesta afirma que existe una diferencia ontológica que se encuentra precisamente en la razón. Los seres humanos estamos dotados de razón, los animales carecen de razón: son irracionales.

<sup>16</sup> Cf. J. Goti Ordeñana, *Del Tratado de Tordesillas a la doctrina de los Derechos Fundamentales en Francisco de Vitoria*, Valladolid 1999; F. J. Sagüés Sala, *Francisco de Vitoria y los derechos humanos*, Pamplona 2016.

<sup>17</sup> R. Spaemann, “¿Es todo ser humano...”, 22-23 ofrece un convincente argumento para mostrar que los derechos humanos deben ser denominados precisamente “humanos”, y no “derechos personales”.

<sup>18</sup> Abordamos este problema de manera general, criticando algunos de sus supuestos principales, sin entrar en la discusión con Singer de los argumentos precisos para sostener, en contra de P. Singer, que son personas, por ejemplo, enfermos con Alzheimer o en coma, embriones humanos y niños.

<sup>19</sup> Cf. M. Scheler, *Gesammelte werke*, Band 9: *Späte schriften*, Bern-München 1976, 11-12. 31 (traducción española: M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, (traducción de José Gaos; prólogo de Francisco Romero), Buenos Aires 1974, 11a. ed., 23-26. 53-55.

<sup>20</sup> Por ejemplo, puede verse en Aristóteles, entre otros, en *Ética a Nicómaco*, IX, 1166 a 15.

Que esta primera respuesta no es tan clara como podría parecer, lo prueba lo que diré a continuación y que completaré hacia el final de mi exposición.

b) La segunda respuesta es la que sostienen los evolucionistas de signo empirista y materialista como Singer y colaboradores. Este evolucionismo niega que exista una diferencia ontológica entre los grandes simios y el ser humano. En efecto, en la discusión contemporánea sobre la evolución, además de las cuestiones teológica y teleológica, el asunto clave versa sobre si el hombre es esencialmente diferente de los demás animales, especialmente de los monos antropoides. La respuesta que da este evolucionismo es que no existe tal diferencia ontológica. La etología y la biología han *pretendido* mostrar que la inteligencia, la palabra, la autoconciencia, la moral, la política, la fabricación de herramientas, las emociones, el arte, el erotismo, la risa... y otras cualidades semejantes, se encuentran en *mayor o menor grado* también en los animales<sup>21</sup>.

Por ejemplo, no se puede colocar la diferencia entre el hombre y los grandes simios en la inteligencia, entendida como la *capacidad para resolver problemas*. Colocar la diferencia entre el hombre y el animal en la inteligencia así entendida no es aceptable, y lo sabemos, al menos desde 1917. Fue el alemán Wolfgang Köhler quien probó experimentalmente en nuestras Islas Canarias que también los chimpancés exhiben ese tipo de inteligencia<sup>22</sup>. Des-

<sup>21</sup> Esta es, literalmente, una tesis de fondo de P. Singer, *Ética práctica*, 81-86, que le sirve de apoyo fundamental para su definición de especismo. En lo que sigue, al rechazar que existan solo diferencias de grado entre la especie humana y el resto de especies, rechazamos también la acusación de especismo. A este respecto, cf. G. Amengual, "La pequeña diferencia entre el hombre y el animal", en: G. Amengual, J. Arana, F. J. Génova, Á. Guerra y M. Pérez; C. Herrando (ed.), *El ser humano: más allá del animal y la máquina*, Madrid 2018, 27-28. A este respecto, Á. Guerra relata: "En un congreso científico internacional al que asistí en Hakodate (Japón), en noviembre de 2015, se presentaron varios trabajos en los que se habló de la personalidad de los pulpos. Posteriormente, en la reunión de un proyecto subvencionado por la Unión Europea (Berlín 2016) [...] ocurrió algo parecido. En dicha reunión presenté una moción para que se dejase de usar "personalidad" en el caso de los animales. Me quedé solo defendiendo esa postura, y, además, los organizadores insistieron en que era un 'término técnico' ya acuñado en los estudios etológicos" (A. Guerra Sierra, "La 'personalidad' de los pulpos", en: G. Amengual, J. Arana, F. J. Génova, Á. Guerra y M. Pérez; C. Herrando (ed.), *El ser humano...* 97-124, p. 97).

<sup>22</sup> W. Köhler, *Experimentos sobre la inteligencia de los chimpancés*, Madrid 1989 (traducción de la edición alemana *Intelligenzprüfungen an*



pués se ha mostrado que también otros animales tienen inteligencia “práctica”, los cuervos<sup>23</sup>, por ejemplo.

Si entendemos la inteligencia como capacidad para resolver problemas, entonces no hay más que una diferencia de grado entre un chimpancé astuto y Edison, tomado éste solo como inventor de soluciones<sup>24</sup>. La inteligencia de Edison sería más compleja que la del chimpancé, pero estaría en la misma escala de baremación. La cima de la pirámide evolutiva, por mucho que sea su punto más alto, sigue perteneciendo a dicha pirámide<sup>25</sup>. En consecuencia, no habría diferencia ontológica entre los simios superiores (o los cuervos) y los seres humanos.

Este dato y muchísimos más datos empíricos *parecen* llevar a la conclusión de que la diferencia entre el animal humano y los demás animales, desde la perspectiva biológica, es muy pequeña. Desde este punto de vista, el hombre pertenece al reino animal, a la clase de los mamíferos, al orden de los primates, al suborden de los simios, a la clase de los homínidos (compartida con gorilas, chimpancés y orangutanes). Dentro de esta misma clase, los humanos pertenecemos a la especie *homo sapiens*.

c) La tercera respuesta sí admite una diferencia ontológica entre el ser humano y los animales. La encontramos expuesta por Santo Tomás, quien reservó al ser humano un lugar privilegiado en el conjunto de los seres naturales, porque solo los seres humanos gozan de la dignidad de ser personas.

*Menschenaffen* de 1921): “Los chimpancés exhiben una conducta inteligente del mismo tipo que la que conocemos en el hombre”, 285. En la página 289 hace referencia a los experimentos con orangutanes de R. M. Yerkes, quien pensaba que también debía atribuirseles inteligencia. Evidentemente nosotros estamos de acuerdo con estas conclusiones experimentales siempre que se entienda “inteligencia”, como haremos más adelante, al modo de Scheler: inteligencia como capacidad para resolver problemas. Podríamos llamarla “inteligencia práctica vitalmente condicionada”, pues está al servicio de la conservación de la vida animal.

<sup>23</sup> [https://www.documaniatv.com/naturaleza/la-mente-animal-2-son-inteligentes-los-animales-video\\_44e4498b4.html](https://www.documaniatv.com/naturaleza/la-mente-animal-2-son-inteligentes-los-animales-video_44e4498b4.html) (consultada el 9 de abril de 2019).

<sup>24</sup> M. Scheler, *Gesammelte werke...* 31, nota 1: “Zwischen einem klugen Schimpansen und Edison, dieser nur als Techniker genommen, besteht nur ein –allerdings sehr grosser– gradueller Unterschied” (“Entre un chimpancé sagaz y Edison, tomado este solo en tanto que técnico, solo existe una diferencia de grado, aunque sea muy grande”).

<sup>25</sup> M. Scheler, *Gesammelte werke...* 12.

## 3. LA ACTUALIDAD DE LA NOCIÓN TOMISTA DE “PERSONA”

Como es sabido, partiendo de la definición boeciana de “persona”, Santo Tomás expuso sistemáticamente su pensamiento en la cuestión 29 de la primera parte de su *Suma Teológica*. Aceptando la sugerencia de Hugo de San Víctor (a. 3, ad 4m), la definición de persona suena en su lengua así: *persona est incommunicabilis existencia rationalis naturae*. La persona es una existencia incommunicable de naturaleza racional.

Examinemos sucesivamente qué se quiere decir con estos dos rasgos enunciados. Vamos primero con “existencia incommunicable”.

Con “incommunicabilidad”<sup>26</sup> se quiere señalar que “las personas no existen como miembros reemplazables de una especie o como meras concreciones de un ideal o como individuos de una clase”, sino más bien, que las personas existen en razón de sí mismas, que una persona *no* puede repetirse ni multiplicarse, dado que no puede compartir su ser en ningún sentido con ninguna otra.

Por el contrario, cuando hablamos de comunicabilidad, nos referimos a rasgos repetidos, compartidos por varios sujetos. Por ejemplo, los bancos de un parque tienen muchas características comunes y en ese sentido son comunicables, es decir tienen rasgos compartidos (color, forma, tipo de material). Sin embargo, si fueran completamente comunicables (si tuvieran todo en común) no habría *distintos* bancos.

Algunos piensan la incommunicabilidad como una propiedad que admite diferencia de grados. Así la incommunicabilidad se hace más intensa en la medida en que vamos “ascendiendo” en el orden del ser, si se nos permite hablar con esta metáfora espacial. Por eso, incluso el ser vivo más sencillo, una bacteria, es incommunicablemente ella misma en mayor medida que un ser inanimado, por ejemplo, un grano de arena de la playa. En cambio, cada insecto es más incommunicablemente él mismo que una bacteria. Aún es mayor la incommunicabilidad que reconocemos a los animales domésticos: gatos, caballos, pájaros, peces de nuestros acuarios...

Si la incommunicabilidad se piensa así, no habría ninguna diferencia *esencial* entre los seres humanos y las amadas mascotas o los simios superiores. Cada persona humana sería más

<sup>26</sup> Sigo, en parte, la interpretación de J. F. Crosby, *La interioridad de la persona humana: hacia una antropología personalista*, Madrid. 2007, 65-93.

incomunicablemente ella misma que, por ejemplo, un chimpancé o mi perro, solo porque es más compleja. La diferencia entre los simios superiores y los seres humanos sería simplemente una diferencia cuantitativa, no cualitativa. Los seres humanos y los simios superiores se situarían en una misma escala cuantitativamente homogénea de menos a más complejidad. No existiría ningún salto cualitativo en la escala de la vida: *natura non facit saltus*, dicen.

¿Es así?

Santo Tomás afirma que la incomunicabilidad referida a personas no es la irrepeticibilidad de los animales o de las cosas. Categorías como género, especie, clase, etc., sirven para clasificar cosas, artefactos y de manera particular seres vivos, incluidos los seres humanos, en tanto que seres vivos. Desde este punto de vista, la célebre definición aristotélica del ser humano como “animal racional” se puede entender como una definición que señala lo comunicable de cada ser humano: que es *un* animal racional, que es, biológicamente hablando, y casi transliterando, un *homo sapiens*.

Pero estas clasificaciones, piensa Santo Tomás, no sirven cuando tratamos de hablar propiamente de los seres humanos en tanto que personas. Por eso enseña que *ratio partis contrariatur rationi personae* (la condición de “ser parte de un todo” se opone a “ser persona”)<sup>27</sup>. Las personas existen como si no formaran parte de un grupo, como si no cayeran bajo una especie o no tuvieran una naturaleza compartida (comunicable). “Se estima que han existido unos setenta y siete mil millones de seres humanos. Sin embargo, ninguno de ellos queda empequeñecido ni queda relativizada su importancia por el hecho de que haya tantos otros”<sup>28</sup>.

Pero ¿por qué los seres humanos somos incomunicables en tanto que personas? Santo Tomás contesta así en la *Summa Theologiae*, artículo 1 de la cuestión 29:

<sup>27</sup> *Scriptum super Sententiis*, lib. 3 d. 5 q. 3 a. 2 co, citado en J. F. Crosby, *La interioridad...*, 75, nota 11.

<sup>28</sup> J. F. Crosby, *La interioridad...*, 75. La traducción dice “setenta y siete billones”, cifra que es un error de traducción (“billion” en inglés no coincide con “billones” en castellano: cf. J. F. Crosby, *The selfhood of the human person*, Washington: Catholic University of America Press, 1996, 50). Según la estimación del *Population Reference Bureau* (PRB), hasta el año 2017 habían nacido 108.000 millones de personas en todo el mundo, a lo largo de toda la historia de la humanidad [fecha de consulta: 15 de mayo de 2019] (<https://www.prb.org/howmanypeoplehaveeverlivedonearth/>).

Pero de manera todavía más especial y perfecta se halla lo incomunicable en las substancias racionales que son dueñas de sus actos y no se limitan a ser impulsadas como sucede a las otras, sino que se impulsan a sí mismas. [...] Por este motivo, los existentes singulares de naturaleza racional tienen entre las demás substancias un nombre especial, que es el de “persona”<sup>29</sup>.

Este texto se puede interpretar como sigue. Es verdad que existe un modo de irrepetibilidad que es aplicable a seres inanimados (cada uno de los cuadros del Museo del Prado, por ejemplo) y también a los seres animados, como las plantas y más especialmente a los animales. Todas las ovejas de un rebaño podrían parecerse iguales. Sin embargo, el pastor conoce a cada una hasta el punto de llamarla por su nombre. Pero cuando hablamos de los seres humanos, la incomunicabilidad es de naturaleza muy distinta, pues no nace de poseer ciertos rasgos individuales que difieren de los rasgos propios de otros individuos, como en el caso de las ovejas.

En el ser humano la incomunicabilidad es una característica *causada* por tener el ser humano naturaleza racional. He aquí el segundo elemento de la definición tomista de persona del que nos ocupamos a continuación.

Con “naturaleza racional” quiere señalar Santo Tomás que solo los seres humanos somos dueños de nuestros actos o, dicho con metáfora, que somos, en cierto sentido, guionistas y actores de nuestra propia vida y destino.

La naturaleza racional a la que aquí nos referimos difiere *esencialmente* de la inteligencia que resuelve problemas en los chimpancés de Köhler. Porque la razón humana y solo ella puede elevar a la categoría de objeto todo lo que le rodea<sup>30</sup>. Esta razón humana abre, por así decir, un abismo entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, hasta el punto de desvincularse completamente de cualquier impulso biológico y obrar únicamente por motivos, es decir, por lo que es aprehendido aquí y ahora como bueno, independientemente de que convenga o no a mis intereses más básicos. Solo el

<sup>29</sup> “Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, [...]. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona”.

<sup>30</sup> M. Scheler, *Gesammelte werke*... 32.

ser humano puede hacer una huelga de hambre. No así el animal, cuyo modo de obrar no está regido por motivos, sino que, como dice el texto tomista, es impulsado. Un perro, por ejemplo, no percibe una silla como silla, sino como “eso que le permite alzarse para coger comida”, o como un “estorbo” en su camino. Solo hay *silla* propiamente para el hombre, pues solo él puede captarla como objeto, independientemente de sus necesidades. Por eso, aunque esté cansado, puedo prestar mi asiento en el autobús a quien lo necesita más que yo, o cederlo solo por cortesía. Pero es que hasta puedo llevar esa determinada silla a un museo para que sea contemplada como puro objeto de goce estético, independiente de su funcionalidad, como ya sucedió con el *ready made* titulado “*One and Three Chairs*” (1965), una propuesta de J. Kosuth<sup>31</sup>.

Hay más. También puedo tomarme a mí mismo como objeto para otros<sup>32</sup> y, por ejemplo, conducir el coche con cuidado, no solo ni principalmente para que no me pase nada a mí, sino para no hacer sufrir a quien me ama.

En el *ser capaz de tomarse a sí mismo como objeto para otros sujetos* está la raíz del altruismo. Uno puede dar la vida por los amigos... y hasta por los enemigos. Solo los seres humanos pueden ser altruistas, porque también solo ellos pueden ser propiamente egoístas.

Pero, ¿dónde reside la raíz última del ser incomunicable de cada persona? La raíz última de la incomunicabilidad supone la naturaleza racional, pero no consiste en ella. Ser de naturaleza racional es una condición para ser persona, pero la naturaleza racional *es tomada* por la persona: uno puede tomarse a sí mismo como objeto, como acabamos de señalar. *La naturaleza racional se hereda* porque “un hombre engendra un hombre”<sup>33</sup>. Esto significa que

<sup>31</sup> La propuesta de J. Kosuth tiene ascendencia duchampiana, recuérdese “La Fuente (1917)” de Marcel Duchamp. La obra “*One and Three Chairs*” (1965) está compuesta de una silla encontrada, con huellas de uso, una foto de la silla a escala 1:1 y un cartel con notas referidas a la voz “silla” reproducidas al modo en que se encuentran las definiciones y los usos de las palabras en el diccionario. Las tres “sillas” se presentan en una sencilla instalación.

<sup>32</sup> Cf. M. Scheler, *Gesammelte werke...* 34-35. Desarrollando estas posiciones schelerianas, H. Plessner señala que el hombre tiene una “posición excéntrica” (cf. T. Menegazzi, “Helmuth Plessner: Antropología y bio-filosofía a comienzos del siglo XX”, *Thémata. Revista de Filosofía* 43 (2010) 289-315, 299).

<sup>33</sup> “*Homo generat hominem*”. Se trata de una sentencia aristotélica recogida por Santo Tomás. “Ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπος”: *Phys.* II, 1, 193b 12; En

un hombre genera seres iguales a sí *específicamente*, no numéricamente. Por eso se pueden heredar las notas que pertenecen a la naturaleza, como el ser más o menos inteligente, fuerte, sano... En cambio, las notas que expresan al individuo en tanto que persona no se transmiten de padres a hijos: el ser persona no puede ser transmitido por los padres, precisamente porque ser persona alude a la irrepetibilidad única de cada sujeto humano<sup>34</sup>.

Porque “persona” implica “incomunicabilidad”, el nombre “persona” se predica de un modo *sui generis*. En parte se predica como los nombres comunes, pues llamamos personas a un número ingente de individuos pertenecientes a la especie humana. Pero, al mismo tiempo, se predica como si fuera un nombre propio, porque al predicarlo de alguien se significa lo que precisamente lo distingue de los otros. Concluye Santo Tomás que “el nombre ‘persona’ no ha sido impuesto para significar al individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza”<sup>35</sup>.

La causa última de esta incomunicabilidad metafísica se manifiesta en el modo de significar el nombre “persona”, pues, a diferencia de todos los demás nombres, “persona” se refiere *directamente* al ser. Obsérvese que los nombres comunes se refieren a características generales o esenciales, características comunicables, por tanto. Por ejemplo, decimos que el hombre es “un animal racional”. Ese predicado conviene a todos los hombres y todos ellos “comunican” en ese predicado. Por otro lado, un nombre propio se refiere a lo que tiene de singular un individuo de una determinada especie. A diferencia de los nombres comunes y propios, el término “persona” nombra directamente el *acto de ser* que es lo que hace subsistir a la persona. Ese constitutivo formal hace que la persona exista por sí y en sí y

Santo Tomás se puede encontrar, por ejemplo, en *Super Sent.*, lib. 1 d. 7 q. 1 a. 1; *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 69 n. 24; *Summa Theologiae* I, q. 4 a. 2 co.

<sup>34</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 81, a. 2 co; Para responder a la pregunta que hemos formulado al inicio de este párrafo tenemos muy en cuenta E. Forment, “El acto de ser en la distinción hombre y persona de Santo Tomás de Aquino”, *Sapientia*. [En línea]. 71, 237 (2015), pp 5-38. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/acto-ser-distincion-hombre-persona.pdf> [Fecha de consulta: 21 de mayo de 2019], especialmente páginas 26-35.

<sup>35</sup> “Hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura” (*Summa Theologiae*, I, q. 30, a. 4 co).

hace que la persona sea una realidad subsistente de naturaleza racional<sup>36</sup>.

Se podría objetar que también en las entidades no personales el ser es su constitutivo formal. Sin embargo, cabe señalar una diferencia capital, según Santo Tomás. Aunque en todos estos entes sus cualidades brotan del acto de ser que las constituye, todas sus perfecciones son expresadas por su esencia, por lo que estas perfecciones son comunicables. En este sentido, los entes no personales son intercambiables o sustituibles. Un árbol puede ser reemplazado por otro, un animal puede ser sustituido por otro. En cambio, el ser humano, en tanto que persona, nunca puede ser sustituido<sup>37</sup>.

A nadie se le escapará la relevancia ética de esta concepción *ontológica* de la persona. Ocupa un lugar único en la historia de la humanidad, un lugar que nadie puede ocupar por mí. Tengo encomendada una tarea que, de no ser cumplida, quedará sin realizar, pues si otro la realizara por mí, entonces dejaría de realizar la que al él le hubiera correspondido. Las personas pertenecemos a una comunidad moral donde existe solidaridad de unos con otros, en el bien y en el mal.

Por estos motivos dice Santo Tomás que los existentes singulares de naturaleza racional tienen entre las demás substancias un nombre especial, que es el de “persona”. Se trata de un *nomen dignitatis*<sup>38</sup>, porque es la dignidad de lo que implica *ser* persona lo que merece un respeto ético absoluto. Este respeto absoluto que merece la dignidad de la persona ha sido y es defendido por cristianos, pero no es simplemente *un asunto* de cristianos<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Santo Tomás también definió la persona humana como “el subsistente distinto en la naturaleza racional”; “persona humana significat subsistens distinctum in natura humana”, *Quaestiones disputatae de potentia*, 9, a. 4, in c.

<sup>37</sup> De ahí que, entre otras razones, nunca sea éticamente sostenible la clonación de seres humanos y sí, en principio, quepa la clonación de animales (aunque no esté exenta de polémica, como ocurrió con las críticas vertidas contra B. Streisand por la clonación de sus dos perros (ver la crítica de Jessica Pierce en <https://www.nytimes.com/2018/03/02/style/barbra-streisand-cloned-her-dog.html> y la explicación de B. Streisand en <https://www.nytimes.com/2018/03/02/style/barbra-streisand-cloned-her-dog.html>, consultadas el 28 de mayo de 2019).

<sup>38</sup> *De potentia*, q. 8 a. 4 co (cf. *Summa Theologiae*, q. 29, a. 3, ad 2m).

<sup>39</sup> *Pace* P. Singer. No parece un buen argumento señalar que nos resulta escandaloso el infanticidio (que, según Singer, debería permitirse al menos hasta un mes después del nacimiento) porque “la actual protección absoluta de la vida de los niños es una actitud típicamente cristiana más que un valor ético universal”. Tratar de apuntalar este “argumento” añadiendo el dato *de*

## 4. LA EXTENSIÓN DEL TÉRMINO “PERSONA”

Nuestra exposición está siguiendo el mismo esquema que tienen los artículos de la *Suma Teológica*. Primero se presenta una pregunta a la que se ha de responder con un sí o con un no. En nuestro caso, “los animales, ¿son personas?”

Segundo: se presentan las razones de quienes sostienen la tesis contraria a la defendida por el Santo. Y así hemos hecho también nosotros enunciando presupuestos básicos de quienes dicen que algunos animales son personas.

Tercero: en el *corpus* del artículo, Santo Tomás expone su propia posición, como hemos hecho nosotros, explicando la definición de persona para sostener que solo los seres humanos son personas<sup>40</sup>.

*facto* de que esta práctica (el infanticidio) ha sido muy corriente en muchas sociedades, no hace sino arruinar todavía más sus razones (P. Singer, *Ética práctica...*, 176).

<sup>40</sup> No es objeto de este artículo ocuparnos de las personas divinas. En todo caso, téngase en cuenta que el calificativo “humana” no es redundante cuando nos referimos a “personas”, pues como es bien sabido, los teólogos medievales forjaron el término filosófico “persona” en el contexto de las disputas trinitarias para tratar de dar razón (hasta donde se puede, desde luego) de cómo es posible que exista una única naturaleza divina, es decir, un único Dios, y sin embargo hablemos de Padre, Hijo y Espíritu Santo. La posibilidad de hacer compatibles ambas afirmaciones se encuentra en la noción de persona, aplicada al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Se trata de tres personas, no de tres dioses, pues las tres personas comparten una única naturaleza divina, por lo que hay un único Dios. Además, el término persona, dicho de los seres humanos y de Dios se predica análogamente, pues mientras que, aplicado a Dios, significa “relación substancial”, aplicado a los seres humanos significa “substancia individual”.

También el concepto de persona es capital para esclarecer, en la medida humana posible, el misterio de la encarnación del Verbo. Dirá Santo Tomás en la tercera parte de la *Suma* (q. 2, 1-3), que en el Verbo encarnado hay dos naturalezas plenas (la humana y la divina) y una única persona, la divina. Cristo, afirma Aquino, es verdadero hombre porque tiene naturaleza humana y es verdadero Dios porque tiene naturaleza divina. La unión de ambas naturalezas se ha realizado en la persona divina, en el Verbo, la segunda de la Santísima Trinidad. De todo lo dicho se sigue que también Santo Tomás distingue entre “hombre” (ser humano) y “persona”. De otro modo no tendría sentido preguntar si todos los hombres son personas, pregunta que está en la base de este trabajo. Baste este pequeño *excursus* sobre la Trinidad y la Encarnación, para darnos perfecta cuenta de la centralidad del concepto de persona para la teología y no solo para la antropología filosófica.



En cuarto y último lugar se discuten las tesis presentadas al inicio del artículo, contrarias a las sostenidas por Santo Tomás. Personalmente me parece que este punto tiene un interés capital, pues para probar sólidamente que algo es verdadero no solo es preciso mostrar que lo es (como hace Santo Tomás en el *corpus* de cada artículo), sino que se necesita también mostrar por qué quien sostiene una tesis diferente está equivocado. Este importantísimo cuarto momento metodológico necesita, a su vez, responder a tres cuestiones claves:

Primero mostrar en qué se equivoca quien se equivoca; segundo, por qué se equivoca quien se equivoca; tercero, en qué acierta quien se equivoca. Porque Santo Tomás parece pensar que un error es el hijo de una verdad enloquecida.

Permítaseme alterar un poco este orden en la exposición con la que voy a concluir.

Primero, en qué acierta quien se equivoca, es decir, en qué aciertan quienes sostienen que algunos animales son personas. Santo Tomás en los artículos que comentamos discute si es persona el alma humana separada, dado que ésta es una substancia individual de naturaleza racional (q. 29, a. 1, ad 5m). Para abordar este problema conviene recordar un pasaje de Diógenes Laercio contenido en su obra *Vidas de los filósofos ilustres*<sup>41</sup>. Se cuenta que Nicocreón, tirano de Quíos, por venganza mandó matar cruelmente a Anaxarco machacándolo en un mortero. En medio del suplicio Anaxarco, dirigiéndose a Nicocreón, pronunció aquella célebre sentencia: “Machaca, machaca el cuero de Anaxarco, que a Anaxarco no lo dañarás”. ¿Estaríamos de acuerdo con Anaxarco?

Anaxarco es platónico, pues considera que el alma, el verdadero ser de Anaxarco, es independiente del cuerpo. Por eso, los males del cuerpo, como el ser machacado en un mortero, no afectan al alma, cuyo bien reside precisamente en liberarse del cuerpo, cárcel del alma.

Se puede malinterpretar todo lo que hemos explicado respecto de la persona haciéndola de naturaleza completamente espiritual, y llegando a pensar que cuando hablamos de persona

<sup>41</sup> D. Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (traducidas y comentadas por Luis-Andrés Bredlow), Zamora 2010, IX, 58 – 60 (citado en J. Arana, “Cerebro, mente, perona”. En: G. Amengual, J. Arana, F. J. Génova, Á. Guerra y M. Pérez; C. Herrando (ed.), *El ser humano...* 63).

hablamos en realidad del alma separada. Singer y compañía nos alertan sobre este peligro. Y es que en lo que acierta quien se equivoca está siempre presente el error que acecha a quien acierta. Nos equivocamos *nosotros* si pensamos que machacar el cuero de Anaxarco no afecta a Anaxarco. (El Resucitado conserva las huellas de su tortura en la cruz). Y aciertan los evolucionistas al afirmar que los seres humanos, las personas, estamos aquí tras una larga historia de evolución de la vida. Somos *también* animales. La persona no es un homúnculo oculto en el cerebro. No solo *tenemos* cuerpo, *somos* también cuerpo, sexuado, por cierto. Santo Tomás, frente a los platonismos de todas las épocas defiende la carnalidad de la persona. Hay una mística de la carne<sup>42</sup>, porque la carne humana está transida de espíritu: la persona es de carne. Tal vez hoy es más necesario que nunca pensar y reivindicar a fondo la carnalidad como modo de ser de la persona en el mundo.

Segundo: en qué se equivoca quien se equivoca. Se equivocan en confundir la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi*. Es decir, identificar lo que nos permite *conocer qué hay* con *lo que hay*. Obrar por motivos, la autoconciencia o la capacidad de reír, son la *ratio cognoscendi* de las personas, es decir, nos permiten saber *con seguridad* que estamos frente a una persona, pero no son su *ratio essendi*. Las personas *son* las portadoras de esas cualidades, son los sujetos de esas propiedades<sup>43</sup>. No es verdad que, si alguien no exhibe estas cualidades, por el hecho de no exhibirlas, no sea persona. Y es que la persona existe, se manifieste incontrovertiblemente o no. Porque es la persona la causa de dichas propiedades. Nadie afirmaría que son las ventanas la causa de la iluminación de una habitación, dado que, cuando están cerradas, no hay luz y cuando están abiertas, sí la hay. Las ventanas son una condición necesaria de la iluminación, pero no la causa de la luz, que es el sol. Si el cerebro no está completamente formado o está con graves disfunciones, la persona no podrá comunicarse, por ejemplo. Pero no es el cerebro la causa de la comunicación, sino la persona.

Hemos dicho antes que hay que pensar a fondo lo que supone ser seres corporales. Los seres humanos somos engendrados por seres humanos. Por lo tanto, son de naturaleza racional quienes,

<sup>42</sup> F. Hadjadj, *La profundidad de los sexos (por una mística de la carne)*, traducción Francisco Javier Martínez, Sebastián Montiel, Granada 2010.

<sup>43</sup> V. Rodríguez, "Estructura metafísica de la persona humana". En *Antropología tomista*, vol. III, atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, Ciudad del Vaticano 1991, 979-1000, pp. 980-982.

como hijos, nacen de personas. Que no hayan exhibido todavía los rasgos explícitos de la racionalidad (niños no nacidos o muy pequeños), que hayan perdido la capacidad de exhibirlos (personas en coma o con demencia) o que no puedan exhibirlos nunca (personas con gravísimas discapacidades intelectuales<sup>44</sup>) no implica que no exista o haya desaparecido el sujeto portador de esos rasgos: la persona. En este preciso sentido todos los seres humanos, por ser engendrados por seres humanos, son personas. Por eso no es una perogrullada la sentencia ya citada *homo generat hominem* (un hombre engendra un hombre).

Afirmaba Peter Singer que la vida de un bebé recién nacido es de menor valor<sup>45</sup> que la de un cerdo, un perro o un chimpancé. Pensémoslo a la luz de un suceso, en cierto modo ejemplar, que en su día conmovió a España: la caída de un niño de dos años (Julen) en un estrecho y profundo pozo<sup>46</sup> y que implicó en su rescate un ingente número de recursos humanos y materiales. ¿Se habrían invertido los mismos recursos, movilizado tal cantidad de personas y sentido tanta angustia por parte de muchísima gente si en vez de Julen hubiera caído al pozo una mascota, un cerdo o un

<sup>44</sup> Por cierto, que *parece* que atender a estas personas que no aparentan ser personas, además de no aportarnos nada, complican hasta lo insoportable la vida de las personas que les atienden. En realidad, no es así. Estas personas nos dan más de lo que reciben y para probar esta paradójica afirmación basta recordar unas palabras de Jérôme Lejeune, el descubridor de la trisomía del par 21, conocida como “síndrome de Down”, quien supo haber perdido la candidatura a Premio Nobel el día que se declaró contrario al aborto: “Ciertas enfermedades son muy caras: en sufrimiento para los que las padecen y para sus familiares, en carga social para la comunidad que debe reemplazar a los padres cuando la carga es tan dura que puede llegar a ser insoportable para ellos. El montante de este coste, en dinero y en abnegación se sabe cuál es: es exactamente el precio que debe pagar una sociedad para permanecer plenamente humana” (Citado en J. Vilarroig Martín, “La desaparición silenciosa: a propósito del cribado eugenésico de las personas con síndrome de Down”. *Cuadernos de Bioética* XXIII, 2012/1<sup>a</sup>, pp. 111-121, p. 119).

<sup>45</sup> Singer añade “para él”. Dado que Singer no sostiene ni el relativismo ni el subjetivismo (P. Singer, *Ética práctica...* 16), que la vida propia tenga menos valor *para uno mismo*, no significa que *de hecho* tenga menos valor.

<sup>46</sup> Julen se precipitó en el interior de un pozo de prospección acuífera de 70 metros de profundidad y 25 cm de ancho. Sucedió el 13 de enero de 2019 en Totalán (Málaga). En su rescate intervinieron una gran cantidad de especialistas y de medios técnicos, pues la geología del lugar era especialmente complicada. El rescate duró 13 días y fue muy seguido en televisión, radio, prensa y redes sociales. La autopsia confirmó que falleció a los pocos minutos de caer ([https://elpais.com/politica/2019/04/15/actualidad/1555319870\\_770618.html](https://elpais.com/politica/2019/04/15/actualidad/1555319870_770618.html), consultada el 15 de abril de 2019).

chimpancé? Pensamos que no. ¿No estará el motivo en considerar que un niño, por muy pequeño que sea, es una persona, mientras que un animal por muy “listo” o querido que sea no lo es?

He aquí una muestra del respeto que exige la dignidad de las personas. Aunque hubiéramos sabido desde el primer momento que Julen había fallecido al caer, lo hubiéramos sacado. “Ningún minero se queda en la mina, y Julen es ahora nuestro minero”<sup>47</sup>, dijeron los mineros asturianos que participaron en el rescate. Las personas que mueren han de ser enterradas con dignidad. Se trata de una ley no escrita e inquebrantable que no es de hoy ni de ayer, sino de siempre<sup>48</sup>. Así lo dejó dicho para siempre Antígona al dar sepultura a su hermano Polinices, un traidor, contraviniendo la orden de Creonte y siendo condenada ella misma a ser enterrada viva.

La filosofía no está para *inventar* nuevos principios, por muy coherentes y brillantes que parezcan. Como ya sostuvo Aristóteles, a quien sigue Santo Tomás, y también argumentó Kant, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, se trata de pasar de las convicciones éticas del conocimiento moral común al principio supremo que da razón de ellas y volver de nuevo a esas convicciones morales profundas de la gente para comprobar que el principio ha sido bien constituido. La diferencia en las reacciones que experimentamos ante saber que un niño ha caído en un pozo y las que experimentaríamos si hubiera caído una mascota muy querida no son de la misma naturaleza, sencillamente porque un niño es una persona y ni una mascota ni un chimpancé lo son. Esta convicción común no puede ser despreciada por la filosofía<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> <https://www.20minutos.es/noticia/3545480/0/rescate-julen-totalan-ningun-minero-se-queda-mina/> (consultada el 15 de abril de 2019).

<sup>48</sup> Οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον φόμην τὰ σὰ  
κηρύγμαθ', ὅστ' ἄγραπτα κάσφαλῃ θεῶν  
νόμμια δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.  
οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' αἰεὶ ποτε  
ζῆ ταῦτα, κοῦδεῖς οἶδεν ἐξ ὄτου 'φάνη (Sophocles, *Sophocles. Vol 1: Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone* (The Loeb classical library, 20), London; New York 1912, versos 443-447, p. 348). “No pensaba que tus proclamas llas de Creontel tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Estas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre y nadie sabe de dónde surgieron” (Sófocles, *Tragedias*, traducción y notas de Assela Alamillo (Biblioteca Básica Gredos), Madrid 2000, 93).

<sup>49</sup> En este sentido es muy significativa la apelación de Singer a la distinción entre el sentido común y la teoría crítica: “Se podría sostener que el juicio ético al que hemos llegado [la licitud del infanticidio] se aplica solo

Tercero y último, por qué se equivoca quien se equivoca. Estoy persuadido de que quien defiende que algunos animales son personas, mientras que algunos seres humanos no lo son, le confunde su buen corazón. Quienes defienden las tesis que critico son personas muy cariñosas y muy sensibles que quieren defender a los animales del maltrato que reciben de los seres humanos. Es relevante a este respecto que, antes de su exitosa *Ética práctica* de 1979, en 1975 Singer había escrito *Liberación animal*, obra que reivindicaba un trato respetuoso con los animales, dada la crueldad y el dolor injustificado que padecen bajo el dominio del hombre. Entre nosotros ha defendido esta posición Jesús Mosterín, que fue presidente honorario del proyecto “Gran Simio” en España. Uno de sus libros lleva por significativo título *El triunfo de la compasión*<sup>50</sup>.

Los animales experimentan placer y dolor. En nuestra relación con ellos hemos de tener en cuenta este dato. ¿No prohibiríamos a nuestro hijo matar sistemáticamente hormigas por disfrute?<sup>51</sup>.

al nivel de la moralidad crítica. Para las decisiones diarias, deberíamos actuar como si un niño tuviera derecho a la vida desde el momento de su nacimiento” (P. Singer, *Ética práctica...*, 176). Como mantenemos en nuestro texto, también nosotros apelamos a esa distinción, pero con resultados distintos a los de Singer. Sin embargo, esta distinción adolece de una ambigüedad magníficamente señalada por J. M. Palacios, “Vida moral y saber moral”. En: A. Serrano de Haro (ed.), *El deber gozoso de filosofar: homenaje a Miguel García-Baró*, Salamanca 2018, 363-375, pp. 371-375.

<sup>50</sup> J. Mosterín, *El triunfo de la compasión: nuestra relación con los otros animales*, Madrid 2014. Nos asombra que Singer no dirija esa misma compasión hacia los animales también hacia niños muy pequeños o desvalidos (cf. R. Baena, “Conversaciones inclasificables: sobre Peter Singer y la discapacidad”, *Cuadernos de Bioética* XXV 2014/3ª, 509-521). Habrá que invertir el dicho pascaliano: “La razón tiene motivos que el corazón no entiende” y, desde luego, o el corazón o la razón se equivocan aquí.

<sup>51</sup> ¿Cuál es el fundamento de esta prohibición? Podría parecer que consideramos que el daño mayor es para el niño, porque tomamos como verdadero el dicho socrático de que “es peor cometer una injusticia que padecerla”. La crueldad, el desinterés por el maravilloso orden que muestran las hormigas, destruir la naturaleza, perder el tiempo ocupándolo en una actividad que destruye por el placer de destruir, nos llevan a lamentar esa conducta en nuestro hijo y a prohibírsela, explicándole, hasta donde se pueda, lo que está implicado en dicha prohibición. Sin duda, pues, el niño se está haciendo daño a sí mismo, antes y más, que a las hormigas. Pero no solo esto. No sería lo mismo si este mismo hijo mío, en vez de hormigas, hubiera estado golpeando una piedra contra otra. Y tampoco sería lo mismo, si en vez de hormigas se hubiera dedicado a descabezar ratones. Nuestro deber de comportarnos como seres humanos, comportarnos como exige nuestra propia naturaleza racional, lleva implícito el adecuar nuestro comporta-

Es más que sensato sostener que no se debe infligir daño gratuito y sin sentido a los animales. Considero, pues, que es su buen corazón el que les lleva a pensar que el mejor modo de defender lo que ellos llaman “derechos de los animales” es incluir a algunos animales, por el momento, en la categoría de las personas.

Pero, ¿es necesario pensar a los animales como personas para fundamentar el principio ético de no infligirles daño gratuito? No lo parece. Las meninas del cuadro de Velázquez ni sienten ni padecen. ¿Puedo hacer con el cuadro de Velázquez lo que me plazca? Evidentemente que no. ¿Significa esto que las obras de arte tienen derechos? No lo creo. No creo preciso suponer carácter personal a las obras de arte, los perros, los leones del circo, los grandes simios (y a la naturaleza en su conjunto) para así asignarles derechos y defender entonces su cuidado. Basta con saber, como sabemos, que nosotros sí tenemos el deber de tratar a cada ser como corresponde a su propia naturaleza. Pero para ello no es preciso elevar a los animales a la categoría de personas o reducir a las personas a la categoría de los animales. Apliquemos también aquí la Navaja de Ockham, un principio capital de toda explicación científica: *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate*. No hay que multiplicar los entes (ni las entidades personales ni los derechos), si no es necesario\*.

miento a lo exigido por la condición peculiar de los seres de la naturaleza con los que nos relacionamos. Por cierto, se puede justificar el principio “no matar hormigas por placer” apelando al principio socrático de que nos hace más daño a nosotros que a las hormigas. Ciertamente que nos hace más daño a nosotros que a las hormigas, pero es *porque es malo* matar hormigas por placer. Y porque es malo nos daña, no viceversa. Un principio moral es un principio. Si pudiera justificarse sin residuo, no sería un principio.

\* Resultado del Proyecto de Investigación de la Junta de Castilla y León: “La finalidad de los bienes: riqueza, pobreza y mendicidad en la polémica intelectual del s. XVI. Estudio y edición de fuentes de la Escuela de Salamanca” (PON227P18), años 2019-2021.

Agradezco las referencias a la obra “*One and Three Chairs*” (1965) y su relación con “La Fuente (1917)” de Marcel Duchamp al profesor José Alberto Conderana; a la Profesora María Luisa Pro e Idoya Zorroza, sus oportunas referencias bibliográficas y al profesor Francisco José Udaondo la advertencia sobre el error de traducción del número estimado de seres humanos que han existido en la historia.