

**"SÓLO DE UN SER HUMANO Y DE LO QUE SE LE PARECE...".**

**El problema de los animales en Ortega y Wittgenstein**

Antoni Defez

*Pero seguramente una máquina no puede pensar! –¿Es esta una proposición empírica?  
No. Sólo de un ser humano y de lo que se le parece, decimos que piensa.*

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, #360.

En nuestra tradición, incluso después de Darwin y la aparición de la Etología, la idea de la discontinuidad –una discontinuidad radical– ha sido una tendencia dominante en nuestra manera de pensar la relación entre los animales y los seres humanos, esto es, la idea de una diferencia esencial, un abismo infranqueable. No una diferencia de grado, una continuidad, sino la otredad: el animal como un absoluto otro –los brutos, las bestias. Se trata de una imagen que ya encontramos en nuestros usos lingüísticos cotidianos cuando de manera irreflexiva dividimos la realidad orgánica en dos categorías, los humanos y los animales, dando a entender no sólo que los humanos no son animales, sino que todos los animales casi formarían una única especie. Y por supuesto, esta imagen no sería simplemente una imagen teórica: importantes consecuencias prácticas y morales se siguen de ella.

En este sentido, no resulta sorprendente que a partir del siglo XVII el mecanicismo de filiación cartesiana redujera los animales a la condición de meras máquinas, y pensase que están

privados no sólo de la capacidad del lenguaje y de pensamiento, sino incluso de la posibilidad de poseer estados mentales. Desde este punto de vista, los animales serían autómatas –simple materia en movimiento– cuyo comportamiento es únicamente una reacción a los estímulos interiores o externos, es decir, una conducta explicable de manera puramente causal como respuesta a la presión del entorno físico o de los estados internos del organismo. Los animales, por tanto, no participarían de la racionalidad y de la vida mental: racionalidad y vida mental sólo serían rasgos humanos.

No es necesario, sin embargo, asumir el mecanicismo en aras de sostener una tal fractura ontológica. A lo largo del siglo XX las llamadas filosofías de la vida, sin negar que los animales puedan tener algún tipo de vida mental o incluso un comportamiento inteligente, han enfatizado que no poseen un mundo. Los animales, a diferencia de los humanos, no vivirían en horizontes de sentido, lenguajes, realidades simbólicas, historia, tradiciones, valores, etc. En otras palabras: los animales únicamente vivirían en la naturaleza entre hechos mudos y prisioneros de sus ciegos instintos. Y precisamente por esta razón, los animales no serían capaces de vivir en primera persona planificando sus vidas desde el pasado hacia el futuro, con una comprensión de sí mismos, y construyéndose así una identidad; tampoco sabiendo que han de morir... Los animales sólo serían capaces de ser lo que ya eran en un principio: no pueden de querer ser alguien, o de llegar a ser alguien.

No resulta difícil ver cómo, de acuerdo con estas imágenes de una discontinuidad radical, se alcanza igualmente la conclusión de que los animales carecen de moralidad –los animales no son agentes morales y no tienen derechos morales–, de manera que los humanos tampoco tendríamos obligaciones hacia ellos. Bien porque no sienten o no sufren en absoluto; bien porque, a pesar de sentir y sufrir, no son capaces de dar un sentido a sus estados mentales; o bien porque no viven en un mundo y no pueden planificar sus vidas... La fractura ontológica

se convierte, así, en fractura moral, y nosotros –los humanos– quedamos exentos de responsabilidades: no habría problema, por tanto, en hacer uso de los animales para satisfacer nuestras necesidades, o también para nuestro entretenimiento, o en supuestas fruiciones estéticas.

Ni que decir tiene que esta conclusión es, pese a su arraigo, un claro *non sequitur*, un buen ejemplo de falacia naturalista. Y es que la posesión o la carencia de propiedades, sean éstas intrínsecas o relacionales, no implican necesariamente la posesión o la carencia de propiedades morales. En efecto: ni de la intrínseca capacidad o incapacidad de sentir y sufrir, ni tampoco del hecho de que los animales no vivan en un mundo ni sean capaces de vivir en primera persona –estos serían buenos ejemplos de propiedades relacionales–, no se sigue que los animales tengan o no tengan derechos morales. Como es sabido, entre lo que es y lo que debiera ser no hay ninguna relación de necesidad.

Ahora bien, el problema no es si los animales por sí mismos tienen derechos o no, sino si nosotros, los humanos, los reconocemos como portadores de derechos morales. Y el caso de los animales no sería en absoluto especial, pues no sólo los humanos con incapacidades severas –incluso los cadáveres– tendrían derechos porque así lo establecemos los otros seres humanos, sino que los humanos, en general, tendrían derechos porque a lo largo de la historia ellos mismos han llegado a reconocerse como portadores de derechos. Y en este proceso habrían intervenido, bien como causas o como razones, factores de índole muy diversa: existencia de excedentes de producción, creencias religiosas, ideales políticos y morales, acceso a un trabajo remunerado y al consumo, luchas por el reconocimiento, etc.

Las propiedades intrínsecas y relacionales tienden a jugar, desde luego, un papel importante, a favor o en contra, en nuestros reconocimientos morales. Sin embargo, el valor de esas propiedades en el espacio de las razones dependerá en última instancia de otro tipo de reconocimiento: el reconocimiento de pertenencia. Reconocemos a alguien –persona o animal– como portador de derechos morales porque lo reconocemos, a ella o a él, como miembro de nuestra comunidad moral real, o de la comunidad moral ideal que preconizamos. De hecho, cuando usamos propiedades intrínsecas o relacionales como razones en favor de la posesión de derechos morales, ya estaríamos considerando de antemano que, de acuerdo con los cánones de nuestra comunidad moral actual o ideal, tales propiedades son relevantes en un sentido moral.

Aceptemos, pues, que las propiedades intrínsecas y relacionales pueden explicar por qué somos propensos a reconocer a alguien como portador de derechos morales, pero al mismo tiempo no pasemos por alto que esas propiedades ya vienen cargadas de evaluación moral, una evaluación moral basada en el reconocimiento de pertenencia a una determinada comunidad moral. Y es que desenmascarar la falacia naturalista podría ser también falaz, o al menos insuficiente –incurriríamos en la falacia de la falacia naturalista–, si todavía mantuviésemos la dicotomía hecho–valor, pensando ingenuamente que en asuntos morales podemos hablar objetivamente de los hechos sin ninguna carga valorativa.

Además, tengamos presente también que comunidad moral y pertenencia a una comunidad no son conceptos cerrados que refieran a realidades hechas y acabadas. No, comunidad moral y pertenencia a una comunidad moral son realidades abiertas y fluctuantes, a veces no del todo consistentes, y frecuentemente en un estado de conflicto interno, o en conflicto con los ideales de otras comunidades. No por otro motivo, nuestros reconocimientos morales son a menudo problemáticos y controvertidos, y son susceptibles al cambio: el caso de los animales sería un buen ejemplo. Dicho de otro modo: nuestras comunidades morales, tanto

internamente como en su relación con otras comunidades morales –reales o ideales–, generan sus propias contradicciones y la posibilidad de su transformación.

Pero no vayamos tan rápido. Este escrito está dedicado a Ortega y Wittgenstein, de manera que será conveniente que continuemos nuestras reflexiones con una referencia explícita a estos autores. En este sentido, he de advertir que me inclinaré por la que creo que es una posición wittgensteiniana en tanto que ofrece, a mi parecer, una mejor comprensión –una imagen mejor– de la relación que habría entre animales y humanos. Como veremos, se trata de una imagen que incorpora tanto la idea de una discontinua continuidad como la idea del reconocimiento moral entendido como reconocimiento de pertenencia. Y no es difícil de entender que ambas ideas vayan de la mano: el reconocimiento de pertenencia parece incompatible con una discontinuidad radical, exigiendo por contra algún grado de continuidad. Pero empecemos por Ortega que en 1940 en *Ideas y creencias*, precisamente en la ruta de las filosofías de la vida, afirmaba que, a diferencia de los humanos, los animales no tienen mundo.

Para entender el significado de una afirmación tan tajante será conveniente que recordemos, aunque sea de manera sucinta, la filosofía orteguiana. Como es bien conocido, Ortega toma como punto de partida de su reflexión la realidad radical de la vida humana: la existencia situada en un mundo de circunstancias con las que cada cual debe vérselas y enfrentarse, un mundo de circunstancias que configura su perspectiva individual. En realidad, para Ortega, la perspectiva sería el ser del mundo. La realidad existe por sí misma, cierto, pero la realidad sólo es accesible como perspectiva, perspectiva individual: la perspectiva es por tanto absoluta. Absoluta, pero parcial, porque únicamente a través de la dimensión social e histórica de cada existencia individual –la perspectiva colectiva– es posible acceder a la verdad.

El razonamiento de Ortega es el siguiente: las cosas no tienen un ser por sí mismas, y los seres humanos deben creárselo. Las cosas son sólo un sistema de facilidades y dificultades – asuntos, urgencias, no sustancias con una esencia oculta–, y los humanos se encuentran enajenados, perdidos o náufragos entre ellas, teniendo así la imperiosa necesidad de darles un ser para poder saber a qué atenerse y qué hacer. En consecuencia: sólo salvando la circunstancias –otorgándoles un ser– los seres humanos pueden salvarse a sí mismos. Es su misión de verdad y la seriedad de la existencia humana: ser fiel a la propia perspectiva y llegar a coincidir con ella. Y no en otra cosa que en esta autenticidad –la vida auténtica– consistiría la verdad, la verdad existencial.

Ahora bien, circunstancias y perspectiva incluyen también creencias e ideas: un repertorio histórico, porque la naturaleza humana es histórica. En otras palabras: toda existencia tiene una histórica preexistencia, de manera que la tradición –las creencias y las ideas heredadas– junto con los asuntos y las urgencias que nos enajenan conforman el mundo en el que nuestras vidas transcurren. En concreto, las creencias son el armazón –en las creencias se vive–, mientras que las ideas (los conceptos) serían constructos efímeros que tenemos, que hacemos. Y nada habría aquí irrevocable o inamovible: muchas de nuestras creencias actuales habrían sido en el pasado ideas que sustituyeron creencias obsoletas. Ortega se centra en creencias socioculturales tales como la fe en la razón y la ciencia, o el igualitarismo político – creencias típicas de la Modernidad–, sin embargo, también apunta a creencias básicas en un sentido epistemológico como la existencia permanente e independiente de los objetos físicos.

Pues bien, como decíamos, los seres humanos tiene una misión de verdad o autenticidad que, partiendo del mundo o la perspectiva en que su vida transcurre, consiste en el esfuerzo de llegar a sentir como propio ese mundo o perspectiva. Que cada cual llegue a coincidir con las creencias en que vive y con la ideas que tiene en la medida que sea capaz de usarlas para dotar

de ser a las cosas, y así crear soluciones, salvaciones. Y si éste no fuera el caso, que sea capaz de crear nuevas creencias e ideas para que así suceda. Ortega caracteriza este proyecto vital como un vivir ensimismado: escapar de la inevitable inautenticidad primera de nuestras vidas, y del vivir enajenado y náufrago que acontece cuando no sentimos como propias nuestras creencias e ideas. Vivir ensimismado: una auténtica vida en primera persona.

Y ¿qué hay de los animales? Los animales no viven en un mundo –los animales no tienen perspectiva–, y por ello tampoco son capaces de vivir con autenticidad ni en primer persona. En el capítulo II de *Ideas y creencias* Ortega explica esta diferencia a partir del concepto metafísico de realidad. En su opinión, la verdadera y primaria realidad sería un enigma, un misterio, algo sin forma e indeterminado, y por eso mismo algo que no merece la caracterización de mundo. De hecho, el mundo –la perspectiva– sólo se da en los humanos, y en particular a través de la imaginación, su imaginación creativa. Y he aquí el problema: los animales no posee imaginación creativa. Los animales siempre viven encerrados en sus sentidos e instintos, prisioneros en la red de facilidades y dificultades que es la verdadera y primaria realidad. Dicho de otro modo: los animales vivirían siempre fuera de sí mismos. Por contra, los seres humanos viven en sí mismos, viven ensimismados <sup>1</sup>.

Una curiosa explicación, sin duda, no exenta de contradicciones. Los animales no vivirían en un horizonte de significaciones –un mundo–, sino en la verdadera y primaria realidad. Ahora bien, ¿está diciendo Ortega que los animales, a diferencia de los humanos, sí conocen la realidad en sí misma? ¿Y qué significa aquí realidad? ¿Un mix antiparmenideano de *lo ápeiron* de Anaximandro y el *panta rei* de Heráclito: el constante acaecer de lo que acaece carente de forma y medida? ¿O la intención de Ortega era decir simplemente que los animales viven en "una" y no en "la" verdadera y primaria realidad? Es más: Ortega dice que los animales

---

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias, Obras Completas* Tomo V, Madrid, Taurus, 2006, pp. 675–678.

viven prisioneros en una red de facilidades y dificultades, y ¿no equivale eso a decir que esa realidad tiene ya alguna forma y medida? Y por eso mismo, ¿no sería esa realidad en algún sentido un horizonte de significaciones, aunque no sea un horizonte de significaciones simbólicas?

Así las cosas, ¿por qué no reconocer, como Wittgenstein parece sugerir, que los animales tienen una forma de vida y que viven en un mundo, aunque ese mundo no sea un mundo lingüístico y su forma de vida no sea una forma de vida lingüística? Además, ¿por qué no reconocer también que entre sus mundos y nuestro mundo –entre sus formas de vida y nuestra forma de vida– hay transiciones? De hecho, a veces las formas de vida de los animales –de algunos animales, al menos– exhiben claramente rasgos similares a los de nuestra forma de vida. Además esas transiciones serían justamente lo que permite que entre los humanos y los animales hayan también transacciones tales como comprensión de la conducta, relación emocional, domesticación y, como hacemos a diario, atribución de vida mental a los animales.

Ésta sería claramente una imagen que invoca una continuidad discontinua, una imagen cuyo primer paso obviamente ha de consistir en considerar a los humanos como animales. Con todo, ese reconocimiento no sería suficiente: de hecho, Ortega no niega que los humanos seamos animales. No, lo que sería decisivo aquí, como Wittgenstein dice abiertamente en *Sobre la certeza*, es explicar la forma de vida de los seres humanos a partir del hecho de que los humanos son animales: "Quiero considerar aquí al hombre –escribe Wittgenstein– como un animal; como un ser primitivo al que se le atribuye instinto pero no razonamiento. Como una criatura en estado primitivo. No nos debemos avergonzar de una lógica que sea suficiente para

una manera primitiva de comunicación. El lenguaje no ha surgido de algún tipo de razonamiento" <sup>2</sup>.

El concepto de forma de vida (*Lebensform*) en Wittgenstein pretende capturar la articulación que habría entre la conducta natural y espontánea de los seres humanos y los estratos más básicos –más primitivos– de sus actividades lingüísticas, una articulación que no es un simple añadido, una mera agregación, sino un entrelazamiento frecuentemente inseparable. Y es que nuestras actividades lingüísticas habrían crecido a partir de nuestras acciones y reacciones naturales reemplazándolas, enriqueciéndolas o haciéndolas más precisas y sofisticadas. Por ello, a veces resultará difícil, si no imposible, separar en nuestra conducta lo que es natural y lo que es cultural. No sorprende, por tanto, leer en las *Investigaciones filosóficas* que "imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida" <sup>3</sup>.

Circunscribiéndonos a nuestra acciones y reacciones naturales, es fácil ver que el concepto de forma de vida, de manera nominalista y en contra del esencialismo sobre la naturaleza humana, funciona como una especie de universal a posteriori. La forma de vida es el conjunto abierto de acciones y reacciones naturales en el que los seres humanos, como cuestión de hecho, tienden a coincidir. Y esta conducta compartida, que es un acuerdo espontáneo y no razonado, es lo que nos permite concordar también en nuestras actividades lingüísticas, aunque no necesariamente en nuestras opiniones. Es el sistema de referencia que posibilita que aprendamos nuestro lenguaje, y que permite además que entendamos lenguajes desconocidos <sup>4</sup>. La forma de vida es, pues, lo dado, y lo que debe ser aceptado cuando las justificaciones llegan

---

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell, 1969, #475.

<sup>3</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Wiley Blackwell, 1966, I#19.

<sup>4</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I#206, #241 y #242.

a su fin: el suelo rocoso donde nuestra pala filosófica se tuerce <sup>5</sup>. Y teniendo en cuenta que conducta natural y acción lingüística están inseparablemente entrelazados, la acción lingüística también sería parte de nuestra forma de vida, parte de nuestra historia natural: los humanos son animales que hablan <sup>6</sup>.

De acuerdo con Wittgenstein, estas acciones y reacciones naturales no han de ser entendidas simplemente como efectos a los estímulos causados por los constituyentes de la realidad en sí misma –el realismo metafísico, para él, carece de sentido. Por el contrario, nuestras acciones y reacciones naturales son lo que nos permite hablar de objetos, propiedades y hechos, ya que esas acciones y reacciones son lo que segmenta la realidad en las entidades de las que hablamos. Por ello, estas acciones y reacciones naturales espontáneas son ya simbólicas y crean ya un mundo incipiente –un horizonte básico de significaciones. Y este mundo con el tiempo, con la historia, se convierte en un mundo cultural sofisticado, de manera que, como podemos leer en las *Lecciones sobre estética*, para entender y juzgar, por ejemplo, los juegos del lenguaje moral o estético necesitamos conocer la tradición y el contexto cultural a los que pertenecen dichas actividades. La forma de vida natural deviene así forma de vida cultural <sup>7</sup>.

Pues bien, tal y como ya hemos apuntado, los animales también tendrían una forma de vida, esto es, un conjunto de acciones y reacciones naturales que configuran un horizonte básico de significaciones. Además, entre esas formas de vida y la forma de vida humana habría transiciones y transacciones, ya que algunas o muchas de esas acciones y reacciones naturales serían semejantes, e incluso a veces comunes. Sin embargo, aquí habría que proceder con cautela: no es posible hablar de transiciones y transacciones sin tener en cuenta qué clase de

---

<sup>5</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I #217 y II #345.

<sup>6</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I #23 y #25.

<sup>7</sup> L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford, Basil Blackwell, 1966, I #25–#36.

animales estamos considerando: un chimpancé no es una sardina, ni un perro un león, o un delfín una serpiente. La proximidad o la lejanía en la escala biológica, y sobre todo la similitud o no en el repertorio de la conducta natural, marcan profundas diferencias.

Wittgenstein, con todo, no pretende ser exhaustivo: él no está construyendo una teoría de la mente animal. Sus observaciones –la mayoría, por cierto, sobre perros– sólo pretenden promover la imagen de una continuidad discontinua:

A veces se dice: los animales no hablan porque les faltan capacidades mentales. Y esto quiere decir: "no piensan y por eso no hablan". Sin embargo: ellos simplemente no hablan. O mejor: no usan el lenguaje –dejando de lado las formas más primitivas del lenguaje. –Dar órdenes, hacer preguntas, contar historias, conversar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar <sup>8</sup>.

La principal frontera entre los humanos y los animales sería, pues, la actividad lingüística: aunque los animales, algunos, puedan poseer códigos de señales y formas primitivas de conducta expresiva e intencional, no habría en ellos nada similar a nuestra actividad lingüística. Podríamos decir que en este punto nuestras historias naturales se separaron. No obstante, ésta no sería una razón para negar que los animales tengan una vida mental, porque "si uno observa la conducta de un ser vivo, es posible ver su mente" <sup>9</sup>, y la conducta de muchos animales se asemeja a la nuestra en los aspectos relevantes. Dicho con otras palabras: bajo determinadas circunstancias y en el contexto adecuado, tiene sentido atribuir predicados mentales no sólo a los seres humanos sino también a lo que se les parece, esto es, a los animales <sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I#25.

<sup>9</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I #357.

<sup>10</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I #360.

Ahora bien, ¿podemos atribuir a los animales todos nuestros predicados mentales? Y los que les podamos atribuir ¿podemos atribuirselos de la misma manera en que nos los atribuimos entre nosotros? Reconocer que los animales tienen vida mental, es decir, sensaciones, percepciones, emociones, memoria, deseos, actitudes, creencias, etc., no nos obliga a afirmar que sus vidas mentales y las nuestras sean equivalentes en todo. Y el problema no es únicamente que en este terreno sea impropio, como hemos señalado antes, hablar de los animales en general. El problema no es sólo que cada caso sea cada caso. No, la razón es otra, y de peso.

En efecto, el hecho de que en los animales no se dé nada semejante a las actividades lingüísticas humanas –nuestra forma de vida lingüística– hace que no puedan poseer y no podamos atribuirles aquellos aspectos de nuestra vida mental que dependen de la intencionalidad lingüística y de la conexión holista que existe entre nuestras creencias y nuestros conceptos: por ejemplo, esperar a largo plazo, prever, mentir... Y lo mismo valdría para actos de habla como dar órdenes, hacer preguntas, contar historias, conversar, etc. O para aquellas modalidades de nuestra vida mental que dependen de los patrones culturales y sociales que constituyen nuestra forma de vida cultural. Los siguientes son algunos ejemplos ilustrativos de Wittgenstein:

"El perro *quiere decir* algo con el meneo de su cola". –¿Cómo se podría justificar decir que necesita agua"? <sup>11</sup>.

Difícilmente preguntaríamos si el cocodrilo quiere decir algo cuando se aproxima a alguien con el hocico abierto. Y aclararíamos que el cocodrilo no es capaz de pensar, de manera que no sería adecuado hablar aquí de un querer decir <sup>12</sup>.

De quien se comporta en tales o cuales circunstancias en esta o aquella forma, decimos que está triste. (También de un perro) <sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> L. Wittgenstein, *Zettel*, Oxford, Basil Blackwell, 1967, #521.

<sup>12</sup> L. Wittgenstein, *Zettel*, #522.

<sup>13</sup> L. Wittgenstein, *Zettel*, #526.

Decimos que un perro teme que su dueño vaya a pegarle; pero no: teme que su dueño le pegue mañana. ¿Por qué no? <sup>14</sup>.

Podemos imaginarnos a un animal enojado, temeroso, triste, alegre, asustado. ¿Y esperanzado? ¿Y por qué no? El perro cree que su dueño está en la puerta. Pero, ¿puede creer también que su dueño vendrá pasado mañana? ¿Y qué es lo que no puede? –¿Cómo lo hago yo? –¿Qué puedo responder a eso?

¿Puede esperar sólo quien es capaz de hablar? Únicamente quien domina el uso del lenguaje. Es decir: los fenómenos del esperar son maneras de esta complicada forma de vida <sup>15</sup>.

¿Por qué el perro puede sentir temor pero no remordimiento? ¿Sería correcto decir: "Porque no puede hablar"? <sup>16</sup>

Un niño tiene mucho que aprender antes de ser capaz de fingir. (Un perro no puede ser hipócrita, pero tampoco puede ser sincero) <sup>17</sup>.

¿Por qué un perro no puede simular dolor? ¿Es demasiado honesto? ¿Podríamos enseñarle a un perro a simular dolor? Tal vez se le podría enseñar en determinadas ocasiones a aullar como si él tuviese dolor aunque no lo tenga. Pero para una auténtica simulación todavía le faltaría a esa conducta el entorno adecuado <sup>18</sup>.

Un perro podría correr hacia N al grito de "N", y hacia M al grito de "M", pero ¿significaría eso que él sabe cuál es el nombre de esas personas? <sup>19</sup>.

A un perro inteligente quizás se le podría enseñar alguna clase de alarido de dolor, pero él nunca podría llegar por sí mismo a una imitación consciente <sup>20</sup>.

Como vemos, el reconocimiento de una vida mental en los animales no sería una simple proyección de nuestros conceptos mentales, y así una injustificada humanización de los animales. Pero tampoco el resultado de alguna estrategia metodológica: por ejemplo, que se trata de la mejor hipótesis que tenemos para explicar y predecir su conducta. No, no es una hipótesis, ni una proyección, sino una expresión de nuestra actitud natural hacia los animales: el hecho de que nuestra forma de vida natural nos hace reconocer espontáneamente una vida mental tanto en los otros seres humanos, como en todo aquello que se les asemeja. Y ello sería

---

<sup>14</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I #650.

<sup>15</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, II #1.

<sup>16</sup> L. Wittgenstein, *Zettel*, #518.

<sup>17</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, II #363.

<sup>18</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I #250.

<sup>19</sup> L. Wittgenstein, *On Certainty*, #540.

<sup>20</sup> L. Wittgenstein, *Zettel*, #389.

posible precisamente porque entre la forma de vida natural de los humanos y la forma de vida de los animales existen similitudes y transiciones.

Sin embargo, ya lo hemos apuntado también, la atribución de una vida mental a los animales podría exceder lo que permite la propia conducta de los animales, y así dar lugar a atribuciones equívocas o injustificadas. Y es que los predicados mentales, como el resto de palabras, han crecido en nuestra forma de vida lingüística y su significación depende de las actividades lingüísticas en las que tienen su uso. Por esta razón, aplicarlos sin restricción en el caso de los animales podría sugerir a veces que es posible lo que en realidad es ilegítimo o insentido. Y si esto suena a antropomorfismo, qué le vamos a hacer. El antropomorfismo es inevitable –peor antropomorfismo es humanizar a los animales–, y sólo cabe articular un antropomorfismo filosóficamente saludable.

Ahora bien, ¿qué sucedería si los animales tuviesen un lenguaje? En cierta ocasión Wittgenstein escribió: "Si un león pudiera hablar, nosotros no seríamos capaces de entenderlo"<sup>21</sup>. ¿Por qué no? ¿Es porque su forma de vida es demasiado diferente a la nuestra? ¿En qué sentido? ¿Y qué significa aquí "hablar" o "tener un lenguaje"? ¿Abrir la boca y emitir señales? En la conducta de las ballenas percibimos algo que parece un código, ¿pero cuáles serían sus actividades lingüísticas? ¿Y las de los leones? El lenguaje, no lo olvidemos, no consiste simplemente en emitir sonidos o señales. No, el lenguaje, en realidad, son las actividades lingüísticas, los juegos de lenguaje. Y a pesar de que algunos animales juegan –en este sentido su forma de vida también se asemejaría a la nuestra–, no obstante, no poseen actividades lingüísticas –aquí su forma de vida ya no se asemejaría a la nuestra. Y por este motivo, por mucho que un león hablase –emitiese sonidos o palabras– no podríamos entenderlo, ya que no podríamos participar en unas actividades lingüísticas inexistentes.

---

<sup>21</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, II #327.

En este sentido resulta interesante lo que Ortega escribe en 1943 acerca del ladrido de los perros en su *Prólogo a "Veinte años de caza mayor" del Conde de Yebes*: que los perros aprendieron a ladrar durante el largo proceso de su domesticación, seguramente imitando los rasgos expresivos de la voz humana <sup>22</sup>. Es decir: el ladrido, a diferencia del aullido, no sería una conducta natural de los perros previa a su vida junto a los humanos. Y Ortega aduce como prueba la existencia de perros mudos en algunas sociedades primitivas, hecho que Cristóbal Colón ya registró en sus diarios. Ahora bien, aceptando que la hipótesis de Ortega sea correcta y no sólo fascinante, ¿podríamos considerar el ladrido como una especie de lenguaje o protolenguaje? Pero, ¿cuáles serían las actividades lingüísticas de los perros? No, los animales no hablan: un voz, una señal o un ladrido no son todavía lenguaje.

Y para acabar volvamos al problema del reconocimiento moral ¿Podríamos decir de este reconocimiento lo mismo que acabamos de decir sobre la vida mental? Me temo que no, o no necesariamente. Y es que el reconocimiento moral pertenece a los patrones culturales de nuestra forma de vida y, como ya dijimos, el reconocimiento moral depende en última instancia del reconocimiento de pertenencia a una comunidad moral, real o ideal. El reconocimiento moral, por tanto, parece independiente del reconocimiento de una vida mental, y así sería posible aceptar que los animales poseen vida mental y no aceptar al mismo tiempo que sean portadores de derechos morales. En efecto, no es necesario negar que los animales tengan vida mental para justificar su explotación en experimentos científicos o en la producción alimentaria: los beneficios materiales que para los humanos reportarían esas prácticas sería suficiente.

---

<sup>22</sup> J. Ortega y Gasset, *Prólogo a "Veinte años de caza mayor" del Conde de Yebes, Obras Completas Tomo VI*. Madrid, Taurus, 2006, pp. 300–307.

Sin embargo, a veces la justificación es de otro tipo. Por ejemplo, en el caso de la caza deportiva y las corridas toros se suele apelar a valores estéticos y culturales, y a veces incluso hay quien invoca una ligazón con la autenticidad de la vida humana. Sin ir más lejos, Ortega en sus las mencionadas notas sobre la caza afirma que el propósito de cazar no es la comida ni el entretenimiento, sino la vuelta por unos instantes a una forma de vivir más primaria y auténtica<sup>23</sup>. Los hombres fueron y son cazadores, de manera que la caza es una oportunidad de retornar por unos instantes a nuestros orígenes sin abandonar nuestros logros históricos: he aquí la felicidad que produce en quien la practica. Además, la caza haría patente también la tragedia de la vida: cazar o ser cazado. Y es que en la naturaleza, y en la sociedad, no existiría el igualitarismo, sino el aristocratismo, la jerarquía: matar o ser matado. Por eso, sería una perversión la reciente moda inglesa tan refinada –dice Ortega– de disparar fotografías como sustituto de la auténtica caza.

A su vez, en 1950 en una reflexión sobre los toros titulada *Enviando a Domingo Ortega el retrato del primer toro* Ortega y Gasset señala que, aparte de los valores estéticos derivados de los movimientos del toro y del torero, las corridas muestran que en ocasiones el mejor homenaje que se le puede dar a un animal es matarlo de una manera ritual: hacerlo morir en la danza ritual de la muerte. Una danza en la que el torero, al mismo tiempo, danza ante la posibilidad de su propia muerte, que no otra cosa representaría la embestida del toro<sup>24</sup>. Como vemos, otra vez la idea de matar o morir. Y en esto consistiría la autenticidad, la profundidad existencial, que expresan las corridas de toros. Una curiosa profundidad existencial, por cierto, y eso no lo subraya Ortega, en la que el toro siendo supuestamente respetado carece de derechos, y de escapatoria.

---

<sup>23</sup> J. Ortega y Gasset, *Prólogo a "Veinte años de caza mayor" del Conde de Yebes*, pp. 307–315.

<sup>24</sup> J. Ortega y Gasset, *Enviando a Domingo Ortega el retrato del primer toro*, *Obras Completas* Tomo VI, Madrid, Taurus, 2006, pp. 593–598. Es también de interés el borrador de este escrito que aparece en *Obras Completas* Tomo X, Madrid. Taurus, 2010, pp. 329–335.

Afortunadamente nada de esto es necesario, y es posible ver las cosas de otra manera: por ejemplo, podemos considerar que los animales, al menos algunos animales, nos ofrecen una oportunidad para nuestro perfeccionamiento o mejora moral. Reconocer a los animales como portadores de derechos morales puede hacer más humanos a los seres humanos –los animales nos humanizan, podríamos decir. Por el contrario, el abuso y el maltrato de los animales –la crueldad– tienden a cancelar en nosotros mismos nuestros propios ideales morales. Y éste es el reto: reconocer a los animales, al menos algunos animales, como miembros de nuestra comunidad moral.

Y aunque dicho reconocimiento, como vimos al principio, no se siga necesariamente de la posesión de ningún tipo de propiedades, sean intrínsecas o relacionales, no obstante, la posesión de las propiedades que, por ejemplo, encontramos en las transiciones que hay entre la forma de vida los animales y la forma de vida humana y, en concreto, que los animales tengan una vida mental, hace que el reconocimiento moral de los animales no sea una decisión arbitraria, caprichosa o puramente convencional, sino que se trata de un reconocimiento que crece a partir de la continuidad natural, esa discontinua continuidad, que existe entre los animales humanos y los animales no humanos. Crece y es cosa nuestra hacerla crecer. Creo que Wittgenstein podría estar de acuerdo.