

LA SOLUCIÓN DEL UNO POR CIENTO

PETER SINGER

La Nación, 1 de julio de 2002

En la actualidad, hay más de 1000 millones de personas cuyo poder adquisitivo, medido en sus respectivos países, es inferior al de un dólar en Estados Unidos. En 2000, las donaciones privadas norteamericanas para todo tipo de ayuda externa totalizaron unos cuatro dólares por persona, o sea, alrededor de 20 dólares por familia. Por intermedio del gobierno, los estadounidenses dieron otros 10 dólares por persona, o 50 por familia. En suma, 70 dólares por familia.

A raíz de la destrucción del World Trade Center, la Cruz Roja Norteamericana recibió tal cantidad de dinero que ni siquiera intentó analizar cuánta ayuda necesitaban los posibles beneficiarios. Trazó una línea imaginaria a través de Manhattan y ofreció a cuantos residían por debajo de ella el equivalente de tres meses de alquiler o, si eran propietarios, el de tres meses de amortización de hipoteca y expensas. Si se declaraban afectados por el derrumbe de las Torres Gemelas, también recibían dinero para comprar alimentos y pagar los servicios.

La mayoría de los que viven en esa área no eran desplazados ni evacuados. Los voluntarios de la Cruz Roja instalaron mesas en los vestíbulos de costosos edificios de departamentos donde residen analistas financieros, abogados y estrellas del rock, para informarlos acerca del ofrecimiento. Cuanto más alto era el alquiler, más dinero recibían. Los neoyorquinos que el 11 de septiembre de 2001 vivían en el Bajo Manhattan recibieron, en promedio, 5300 dólares por familia, fuera cual fuese su posición económica.

Metas ambiciosas

La diferencia entre 70 y 5300 dólares quizá sea un firme indicador de la importancia relativa que los norteamericanos otorgan a los intereses de sus conciudadanos, comparados con los de otros pueblos. La cifra incluso subestima la diferencia, por cuanto los norteamericanos que recibieron ese dinero, por lo general, lo necesitaban menos que los pueblos más pobres del mundo.

En la Cumbre del Milenio de la ONU, las naciones del mundo se comprometieron a perseguir un conjunto de objetivos, sobre todo el de reducir a la mitad, para 2015, la cifra mundial de pobres. Según estimaciones del Banco Mundial, alcanzar esas metas demandaría entre 40.000 y 60.000 millones de dólares adicionales por año. Hasta ahora, el dinero no ha aparecido.

Hablaron en aquel momento de metas "ambiciosas" pero, en realidad, son modestas. Para reducir a la mitad el número de personas que viven en la pobreza, sólo se necesita, a lo largo de quince años, tomar el 50 por ciento menos pobre de los pobres del mundo y elevarlos apenas por sobre la línea de pobreza. Esto dejaría a los 500 millones de nivel más bajo en la misma miseria espantosa que hoy padecen. Además, cada día de esos quince años, miles de niños morirán por causas relacionadas con la pobreza.

¿Cuánto costaría, por persona, recaudar los 40.000 ó 60.000 millones de dólares necesarios? En el mundo desarrollado hay unos 900 millones de habitantes, de los cuales 600 millones son adultos. Para alcanzar las Metas del Milenio, bastaría que cada adulto donase unos 100 dólares anuales en los próximos quince años. Para el que gane 27.500 dólares anuales (salario medio en el mundo desarrollado) eso equivale a menos del 0,4 por ciento de su ingreso anual, o sea, menos de un centavo de dólar por cada 2 dólares ganados.

Desde luego, no a todos los habitantes de países ricos les sobra dinero, una vez cubiertas sus necesidades básicas. Pero hay cientos de miles de ricos que viven en países pobres, y ellos también podrían donar. Por tanto, podríamos proponer que todo aquel cuyos ingresos excedan los gastos básicos de su familia aportara, como mínimo, el 0,4 por ciento de sus ingresos a organizaciones que prestan ayuda a los pobres del mundo. Probablemente, eso bastaría para alcanzar las Metas del Milenio.

Eliminar la pobreza

El uno por ciento sería una cifra simbólica más útil que el 0,4 por ciento. Sumada a los actuales niveles de ayuda estatal (que en todo el mundo, salvo en Dinamarca, está por debajo del uno por ciento del PBN y en Estados Unidos apenas si llega al 0,1 por ciento), tal vez se acercaría más a lo que costaría eliminar la pobreza en el mundo, en vez de reducirla a la mitad.

Tendemos a concebir la caridad como algo "moralmente optativo": está bien practicarla, pero abstenerse no es malo. Mientras no mate, mutile, robe, estafe, etcétera, a nadie, yo puedo ser un ciudadano moralmente virtuoso aunque derroche mi dinero y no dé un centavo para obras caritativas. Pero quienes poseen suficiente dinero para gastar en lujos y, aun así, no comparten con los pobres ni una fracción mínima de sus ingresos, deben asumir cierta responsabilidad por las muertes que podrían haber evitado. Deberíamos considerar en falta, desde el punto de vista moral, a quienes no satisfagan ni siquiera la pauta mínima del uno por ciento.

Quienes reflexionen acerca de sus obligaciones éticas decidirán, acertadamente, que deberían hacer algo más, pues, por mucho que hagamos, no todos darán tan siquiera el uno por ciento. En otros tiempos, exhorté a donar sumas mucho mayores. Pero si nos centramos en lo que podemos esperar de cada individuo, a fin de modificar nuestras pautas de modo tal que tengan una probabilidad realista de éxito, es defendible la propuesta de fijar una donación mínima del uno por ciento de los ingresos anuales para derrotar a la pobreza en el mundo.

No hace falta ningún heroísmo moral para donar esa suma. No darla es mostrarse indiferente a la persistencia de la miseria y de las muertes evitables relacionadas con ella.

"EL PAN QUE RETIENES LE PERTENECE AL HAMBRIENTO": ACTITUDES HACIA LA POBREZA

Peter Singer

...aquello que un hombre tenga en superabundancia, por derecho natural, se lo debe al pobre, para su sustento. Así dice Ambrosio y también lo podemos encontrar en el *Decretum Gratiani*: "El pan que retienes le pertenece al hambriento, la ropa que desechas, al desnudo, y el dinero que entierras es la redención y la libertad del desposeído"

Tomas de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, Q 66 A 7.

1. Ricos y pobres

En el mundo actual hay mucha gente que "posee en superabundancia". Lo que quiero decir con esto, es que una vez satisfechas sus necesidades - de alimentación, techo, calefacción, vestimenta, salud y educación, tanto para ellas como para sus hijos, así como ciertas previsiones para las necesidades que pudieran presentarse en el futuro - les sobra dinero para cosas que no constituyen necesidades, por más que despluguemos nuestra imaginación. Si tienes dinero de sobra para gastar en buenos restaurantes, conciertos, viajes de vacaciones, discos compactos y para vestirme a la moda, en una palabra, eres rico. Tomás de Aquino nunca se hubiera podido figurar el tipo de riqueza que muchas personas tienen hoy en día - piensa simplemente en lujos como la calefacción y el aire acondicionado centrales, frutas exóticas frescas tanto de países templados como tropicales entregadas en la puerta de tu casa, o poder visitar todas las maravillas del mundo. Si Aquino pudiera transportarse a nuestra época pensaría que la mayoría de la clase media europea y norteamericana actual es inimaginablemente rica, y lo mismo le hubieran parecido aquellos que viven estilos de vida comparables en otros países.

Si los ricos son mucho más ricos que lo que persona alguna del siglo trece hubiera podido imaginar, sin embargo, los ingredientes esenciales de la pobreza siguen siendo los mismos. Al igual que en aquellos tiempos, los pobres son aquellos que no tienen medios suficientes como para satisfacer siquiera las necesidades más básicas, por ejemplo la comida, el techo y el vestido. ¿Podríamos acaso agregar que hoy en día carecen además de recursos para obtener una mínima asistencia de la salud, o proporcionarle una educación a sus hijos? En la actualidad existen más de mil millones de esas personas "absolutamente pobres", que viven con no más de 1 U\$ al día. Están los absolutamente pobres - es decir, pobres no sólo en relación a otros con los que se pueden comparar; sino en función de un criterio eterno y absoluto que tiene que ver con las necesidades humanas más básicas.

¿Qué actitud deben tener los ricos hacia los pobres? ¿Si hubiese algo que estuvieran obligados a hacer, qué sería? En este artículo plantearé que nuestras actitudes corrientes establecen distinciones indefendibles y que tienen que cambiar. Para hacerlo, presentaré un argumento que ya he planteado anteriormente, en un artículo en el *New York Times*, y luego pasaré en consideración algunas objeciones que le han sido hechas a este argumento.

2. ¿La vida de niño o un nuevo aparato de televisión?

En la película brasileña *Estación central*, Dora es una maestra retirada que se gana modestamente la vida en la estación, escribiendo cartas para personas analfabetas. De pronto, se le presenta la oportunidad de ganar \$1000. Lo único que tiene que hacer es convencer a un niño abandonado de nueve años de que la siga hasta una dirección que le dieron. (Le han dicho que sería adoptado por unos ricos extranjeros) Entrega al niño, recibe el dinero, gasta una parte en un aparato de televisión y se instala a disfrutar de su nueva adquisición. Sin embargo, su vecina le echa a perder el buen humor al contarle que el niño es demasiado grande para ser adoptado - le dice que lo matarán y venderán sus órganos para transplantes. Quizá Dora por sí sola hubiera podido estar consciente de esa posibilidad, pero la descartó de su mente. Sin embargo después de lo que la vecina le dijo claramente, no logra dormir. Por la mañana se dispone a recuperar el niño.

Imagina si en vez de tratar de salvar al niño de ese destino, Dora le hubiera dicho a su vecina que este es un mundo difícil, que ella quiere un aparato de televisión, y que la venta del niño es lo único que le permite tener uno, que al fin de cuentas no era más que un niño de la calle, y que quien sabe, tal vez, después de todo, alguien lo adopte. Para los espectadores se hubiese transformado en una persona desalmada y egoísta, carente de toda conciencia y sentido moral. Se redime únicamente al prepararse a correr grandes riesgos para salvar al niño.

Al finalizar la película, en los cines de todas las naciones prósperas del mundo, esas personas que rápidamente habrían condenado a Dora si no hubiese regresado a rescatar al niño, vuelven a su casa, a sitios mucho más confortables que el apartamento de Dora. Conforme al standard que describí hace un momento, esa gente es rica. La familia promedio en los Estados Unidos gasta alrededor de la tercera parte de su ingreso en cosas que no son más necesarias para ellos, que lo que era el aparato de televisión para Dora. Pero también es cierto que Brasil y otros países de América latina, que tienen gran cantidad de gente absolutamente pobre, tienen también otra gente que es absolutamente rica. El dinero que los ricos gastan en lujos podría ser donado a una serie de agencias voluntarias, lo que para los niños necesitados significaría la diferencia entre la vida y la muerte.

Todo esto hace que uno se pregunte: ¿en última instancia, qué diferencia hay entre un brasileño que vende a un niño abandonado a personas que podrían ser traficantes de órganos y aquel que ya posee su aparato de televisión y lo cambia por uno mejor - sabiendo que ese dinero podría donarse a una organización que lo usaría para salvar la vida de los niños de la calle de Brasil?

Inmediatamente nos vendrán a la mente algunas diferencias. Para poder entregar a un niño que está justo ante ti a personas que podrían matarlo es necesario ser un tanto frío y despiadado. Resulta mucho más fácil ignorar un pedido de dinero para ayudar a un niño que nunca conociste. Por lo tanto, si el resultado que tiene el hecho de que una persona rica deje de donar su dinero, es que un niño más muera en las calles de una ciudad brasileña, en cierto modo, es tan malo como vender un niño a traficantes de órganos. En definitiva, resulta incongruente condenar tan rápidamente a Dora por entregar al niño a posibles traficantes de órganos, y no considerar al mismo tiempo, que la conducta de la persona rica plantea un tema moral grave.

3. ¿Es acaso diferente nuestra situación?

Permítanme considerar algunas diferencias posibles entre nuestra situación y la de Dora.

1. *La gente rica que no contribuye con los pobres no está causando activamente sus muertes. En cambio Dora, al vender al niño a los que podrían matarlo, contribuye de manera activa.*

La sensación que tenemos de que disfrutar de todo el lujo que nuestra riqueza pueda comprar es una forma aceptable de vivir se basa ampliamente en la idea de que, en tanto el matar es algo muy malo, nosotros no estamos en obligación de salvar a personas cuyas vidas están en peligro. ¿Pero, es esto correcto? En su libro *Living High and Letting Die*, el filósofo americano Peter Unger presenta una serie ingeniosa de ejemplos imaginarios concebidos para mostrar que a menudo estimamos que un individuo comete una falta grave si permite, a sabiendas, que alguien muera, aunque sea por omisión y no por acción. La siguiente es mi paráfrasis de uno de estos ejemplos:

Bob está próximo a su retiro. Invertió la mayor parte de sus ahorros en un automóvil muy raro y costoso, un Bugatti, que no ha podido asegurar. El Bugatti es su orgullo y su alegría. Además del placer de conducirlo y cuidarlo, Bob sabe perfectamente que su valor aumenta en el mercado y que todavía podrá venderlo y vivir confortablemente después de retirarse. Un día, cuando Bob sale a pasear, estaciona el Bugatti cerca del final de una playa de desvío de trenes en desuso y se baja a caminar por la vía. Cuando se ha bajado, ve que un tren sin nadie a bordo viene bajando por la vía. Al observar más atentamente, ve la pequeña figura de un niño jugando en un túnel, que muy probablemente será atropellado por el tren. No puede detener al tren y el niño está muy lejos como para advertirle del peligro, pero podría mover una palanca que desviaría al tren hacia donde está estacionado el Bugatti. Así nadie moriría, pero como la barrera que está al final de la vía está en mal estado, el tren destruiría a su Bugatti. Pensando en la alegría que constituye para él el poseer ese auto y la seguridad financiera que representa, Bob decide no mover la palanca. El niño muere. Pero por largos años Bob disfruta de su Bugatti y de la seguridad financiera que representa.

La mayoría de nosotros diría que la conducta de Bob es seriamente censurable. Estoy de acuerdo, pero, ¿acaso podemos considerar que estuvo muy mal que Bob no moviera esa palanca para desviar al tren y salvar la vida del niño, y que no está mal que la gente rica decida no ayudar a personas que viven en una pobreza extrema? Al enviar dinero a una organización que trabaje en el alivio de la pobreza podemos salvar una vida humana, mediante un sacrificio mucho más pequeño que el que Bob debía realizar en el ejemplo que acabo de dar. De hecho, Unger calcula que una donación de U\$ 200 es suficiente para salvar la vida de un niño.

2. *Si donamos a una agencia que ayuda a la gente más pobre del mundo, no podemos estar seguros de que la ayuda llegue realmente a la gente que la necesita.*
3. Nadie que conozca el mundo de la asistencia internacional puede dudar de que exista esa incertidumbre. Pero esa cifra de 200 U\$ que Unger estableció para salvar la vida de un niño, fue calculada después de hacer hipótesis conservadoras acerca de la proporción de dinero donado que llega realmente a su objetivo. De todas maneras, también existe algo de incertidumbre en las situaciones de Bob y de Dora. En el caso de Bob, si mueve la palanca sin duda destruirá su Bugatti, pero si no hace nada, podría ser que el niño fuera lo suficientemente rápido y despierto como para pegarse a la pared del túnel y salvarse. Dora no estaba totalmente segura de que el niño iba a ser sacrificado por sus órganos, en vez de ser adoptado. Es decir que en ninguno de estos casos existe la certeza de que entregar el dinero, o sacrificar el automóvil o la tele, tendrá un resultado positivo.
4. *Tanto Dora como Bob se encuentran ante un dilema en lo referente a un niño. Esa no es nuestra situación. Si damos ahora 200U\$ para salvar a un niño, todavía existirán otros niños que necesitan ser salvados. El argumento puede repetirse una y otra vez, hasta que nos encontremos nosotros mismos en la línea de pobreza. Esto hace a nuestra situación diferente de la de Dora y Bob.*
5. En el mundo real existen millones de niños, y también de adultos, que requieren nuestra ayuda, así que tienen derecho a decir que con entregarles U\$ 200 no se acaban nuestras obligaciones. Pero piensa en cuánto calcula perder Bob, mientras considera mover la palanca. El automóvil es su orgullo y su alegría, y representa virtualmente todos sus ahorros. Aunque dijéramos que nadie está obligado a hacer un sacrificio acumulativo tan grande, como lo es la pérdida del automóvil para Bob, esto es bastante compatible con la gente que holgadamente puede asumir la obligación de dar mucho, mucho más que U\$200. El sacrificio de Dora, en relación a su nivel, es más significativo que una donación de U\$200 y hasta de U\$1000 para alguien que vive muy cómodamente, en medio de una comunidad adinerada.
6. *Establecer un standard demasiado alto es utópico y hasta puede ser contraproducente. Corremos el riesgo de que la gente se encoja de hombros y diga que la moralidad, concebida de ese modo, está bien para los santos pero no para ellos.*

No hay posibilidad de que en un futuro cercano o incluso a mediano plazo podamos ver un mundo en el que sea normal de que los ricos ofrezcan buena parte de su riqueza para ayudar a extraños. Cuando se trata de elogiar o condenar a las personas por lo que hacen, tendemos a utilizar un criterio relacionado con cierta concepción de lo que es una conducta normal. En muchas comunidades, las personas ricas que dan, digamos, un 10 por ciento de su ingreso para ayudar a los pobres, le llevan tanto la delantera a virtualmente todas sus contrapartes igualmente ricas, que no voy a detenerme a condenarlos por no hacer algo más. Sin embargo, no están en posición de criticar a Bob por no lograr hacer el sacrificio mucho mayor de su Bugatti, o a Dora por vender al niño, y esto sugiere que en cierto sentido, realmente tendrían que hacer algo más.

7. *Si cada ciudadano que viviera en las naciones ricas contribuyera con su parte, no sería necesario un sacrificio drástico, porque mucho antes de haber alcanzado ese tipo de niveles, habrían habido recursos para salvar las vidas de los niños que mueren por falta de alimentación o de asistencia médica.*

¿Entonces, por qué debe cada uno debe sentirse obligado a dar algo más que una contribución razonable?

El tema de cuanto debemos dar es una cuestión que hay que decidir en el mundo real - y éste, lamentablemente, es un mundo en el que sabemos que la mayoría de la gente no da montos substanciales a las agencias internacionales de ayuda, y no lo hará tampoco en un futuro inmediato. Así, sabemos que el dinero que podemos dar más allá de la "contribución razonable" teórica, permitirá salvar vidas que de otro modo no serán salvadas. Aunque la idea de que nadie necesita hacer algo más que brindar su contribución razonable es muy poderosa, ¿acaso prevalecería si supiéramos que otros no están dando su contribución razonable, y que habrá niños que morirán de muertes evitables a menos que demos algo más que nuestra contribución razonable? Esto implicaría llevar lo razonable demasiado lejos - y Aquino, Ambrosio y Graciano están aparentemente de acuerdo, ya que dicen que debes dar lo que tienes en superabundancia y no simplemente una contribución razonable hipotética, que resultaría suficiente si otros también dieran.

Sería ciertamente mejor que los gobiernos aumentaran sus asignaciones para la ayuda externa, ya que esto distribuiría el peso de manera más equitativa entre todos los contribuyentes. Lamentablemente, en los últimos veinte años el monto que los gobiernos de las naciones desarrolladas le han asignado a la ayuda externa ha descendido y la mayoría de los países están más lejos que nunca de alcanzar el objetivo de las Naciones Unidas del 0,7% del Producto Nacional Bruto. En particular, el monto de ayuda externa que dan los Estados Unidos es una miseria - sólo el 0,1% del PNB, es decir el porcentaje más bajo de todos los países de la OCDE, y en términos absolutos de dólar, es un monto menor al dado por Japón, a pesar de que la economía de los Estados Unidos es mucho mayor que la de Japón. Además, incluso dentro de este monto miserable, los mayores beneficiarios no son los países más pobres del mundo, sino Israel, un país que tiene un ingreso promedio que lo ubica entre las 20 naciones más ricas del mundo.

8. *Si cada uno diera un monto substancial de sus ingresos, en vez de gastarlo en bienes de consumo, habría menos empleo y la economía sufriría.. Por lo tanto, los pobres estarían peor y no mejor.*
9. Como respuesta a lo que indica esta objeción, le diría que si cada uno diera realmente un monto substancial de dinero, el monto que necesitaríamos dar sería mucho menor. Si todos, o gran parte, de los ricos cumplieran con su parte, no harían falta enormes sacrificios para terminar con la pobreza absoluta. Como señaló Thomas Pogge, pensamos que será necesaria una suma enorme de dinero, porque sabemos que los pobres son muchos -alrededor de la cuarta parte de la población del mundo, es decir mil quinientos millones de personas. Pero nos olvidamos de que la diferencia de ingreso entre los ricos y los pobres es inimaginablemente acentuada:
10. El ingreso agregado del cuartil de los más pobres es menor al 0,7% del producto social mundial, menos de \$210 mil millones entre cerca de 30 billones. Si hubiera un cambio en la distribución del ingreso mundial que duplicara (o triplicara) sus ingresos, totalmente a nuestras expensas, aún así sería bastante ínfimo. Sólo reduciría el décimo superior de los ingresos en un mero 1 o 2 por ciento - lo que difícilmente represente una seria amenaza para nuestra cultura y estilo de vida.
11. Por otra parte, cualquier impacto adverso sobre la economía se equilibraría por el hecho de que gran parte de la gente que haya podido salir de la pobreza absoluta podrá, con una mejor educación y formación, volverse autosuficiente y eventualmente entrar a su vez en el mercado mundial como consumidores.
7. *El brindarle apoyo a los pobres no los ayuda, porque crea una relación de dependencia, les quita el incentivo a trabajar, y en países que ya están superpoblados no haría sino exacerbar el problema de la población.*
8. Esta es una objeción práctica que se aplica a algunos tipos de ayuda, pero no a otros. Ciertamente el brindar apoyo alimentario es un último recurso, a ser utilizado en situaciones de extrema emergencia. Pero ayudar a las personas a transformarse en empresarios en pequeña escala, o brindarle a los pueblos agua potable, una escuela, asistencia básica de la salud, es algo diferente. Les da la habilidad de volverse autosuficientes, de trabajar por mejorarse a sí mismos. En cuanto a la cuestión de la población, es un error pensar que la única manera de reducir la fertilidad es dejar que la gente padezca hambre. Por el contrario, el único factor que muchos estudios diferentes han demostrado que se correlaciona mejor con una reducción de la fertilidad es el mejoramiento del nivel de educación y particularmente de la educación de las mujeres.

4. La necesidad de una nueva (o vieja) actitud hacia la pobreza

Los ejemplos de Dora y Bob muestran que nuestras ideas corrientes acerca de lo que los ricos le deben a los pobres no están en armonía con nuestras otras ideas sobre lo que se requiere para salvar la vida de un niño. Ninguna de las objeciones que he considerado indica de manera convincente que la diferencia entre la situación de Dora o Bob y nuestra propia situación sea suficiente como para impedirnos llegar a la conclusión de que no es correcto que gastemos dinero en lujos, mientras otros padecen hambre. Nuestras actitudes hacia la pobreza tienen que cambiar -no hacia algo totalmente nuevo, sino hacia algo más semejante a lo que citamos al comienzo, las actitudes de Ambrosio, Graciano y Tomás de Aquino. Aunque no acepto las bases religiosas y Aristotélicas en que se fundamenta Tomás de Aquino, acepto su conclusión de que "aquello que un hombre tenga en superabundancia, por derecho natural, debe dársele al pobre para su sustento", porque en la ética utilitaria que sostengo, las necesidades tienen prioridad por encima del deseo de lujo. Extrañamente, en lo que se refiere a este tema vital, esto me convierte en un mejor cristiano que muchos obispos y cardenales. Corren a condenar el aborto -un dilema moral que ninguno de ellos tendrá que enfrentar jamás- pero violan abiertamente las enseñanzas de sus propios santos sobre lo que el rico le debe al pobre, viviendo lujosamente en forma cotidiana. Afirman que está mal matar a un "niño no nacido", independientemente de las razones que pueda tener la madre para no desear proseguir un embarazo, pero ellos mismos permiten que mueran niños ya nacidos, amados y deseados por sus padres, cuando podrían evitarse esas muertes.

En algunos círculos hay ya señales de un cambio de actitud. En la Cumbre del Milenio de las Naciones Unidas, realizada en Nueva York en Septiembre de 2000, el Presidente sudafricano Thabo Mbeki hizo una vigorosa alocución en la que dijo que "los pobres del mundo se paran en la puerta de mansiones y palacios confortables, ocupados por todos los reyes y reinas, presidentes y primeros ministros que tienen el privilegio de

asistir a este encuentro único." No se informó que los líderes invitaran a los sin techo a ocupar sus cuartos de huéspedes vacíos, pero la Asamblea General aprobó una declaración estableciendo una serie de objetivos ambiciosos pero específicos para el año 2015. El más importante fue el de reducir a la mitad la proporción de la población mundial que padece de hambre y que carece de agua potable para beber.

Otros de los que hablaron con una nueva visión fueron los directivos del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, En Praga, el presidente del Banco Mundial, James Wolfensohn dijo :

Hoy en día el 20 por ciento del mundo controla el 80 por ciento del producto interno bruto. Se logró una economía de 30\$ billones de los cuales \$24 billones corresponden a los países desarrollados. El ingreso de los 20 que se encuentran arriba, es 37 veces mayor que el de los 20 de abajo, y en la última década esta cifra se duplicó. Estas iniquidades no pueden existir.

Lamentablemente esas iniquidades pueden existir y de hecho existen. La cuestión es qué se puede hacer con ellas. Ultimamente, las instituciones como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo le han dado mayor prioridad que en el pasado a detener la iniquidad. Ciertamente, desde un punto de vista ético, esa es la estrategia correcta. Es de importancia vital que esas organizaciones se aseguren de que lo que están haciendo producirá una diferencia para la gente más pobre del mundo. En el pasado, a menudo los esquemas amplios favorecieron no a los más pobres, sino a los que forman parte del problema. Es más difícil asegurar que la asistencia beneficie realmente a los más necesitados y requiere un trabajo más intenso. Así como Dora, en un comienzo pudo evitar pensar demasiado en lo que podría ocurrirle al niño, siempre podemos convencernos a nosotros mismos de que las cosas que son de nuestro propio interés, son también lo mejor para todos. Pero con frecuencia ese no es el caso. Dora representa una advertencia para aquellos que tienden a tomar el camino fácil del autoengaño. Cada agencia importante de desarrollo necesita un amigo como la vecina de Dora – alguien que la fuerce a tener una visión rigurosa y autocrítica del impacto real que tiene su trabajo sobre la gente que más necesita de su ayuda. De otro modo, una agencia de desarrollo, al igual que Dora, puede transformarse en cómplice de algo que tiene que ver con la injusticia y la explotación.

5. Unas últimas palabras: Lo político y lo personal

Horst Köhler, el nuevo director administrativo del FMI dijo recientemente: "Tenemos que detener el egoísmo de los países ricos. Se trata de una cuestión moral."

Köhler está en lo correcto, se trata de una cuestión moral. Pero la moral no solo es tema para las naciones y no es sólo el egoísmo de las naciones ricas lo que debe combatirse. La nueva ética debe sentirse en todos los niveles, desde las instituciones financieras internacionales, hasta las naciones y los individuos. Aquellos que deciden el destino de millones de personas que viven en la pobreza absoluta deben demostrar una actitud hacia la iniquidad y el egoísmo en sus propias vidas. Tienen que mostrar claramente que les parece reprobable que alguien viva en el lujo, mientras otros están en la extrema pobreza. Por supuesto, los líderes no pueden vestir con harapos y vivir en barrios marginales. Tienen que poder hacer su trabajo, recibir visitantes, comunicar rápidamente, garantizar la seguridad de su personal y representar a su país en público. Necesitan los equipos y el entorno que les permita hacerlo lo más eficientemente posible. Nada de eso es superabundancia. Pero no necesitan caviar en sus recepciones, ni pasear en limosinas, ni vivir en palacios. Si compartieran su superabundancia con los hambrientos, su expresión de deseo de acabar con la pobreza se volvería por fin creíble. Una vez que esto ocurra, todo es posible.

DE COMPRAS EN EL SUPERMERCADO GENÉTICO

PETER SINGER

En Eduardo Rivera López y Florencia Luna (eds.), *Los desafíos éticos de la genética humana*, México, 2003
Traducción de Julieta Manterola y Julieta Arosteguy

Considérese... el tema de la ingeniería genética. Muchos biólogos tienden a pensar que el problema es de *diseño*, de especificar los mejores tipos de personas de manera que los biólogos puedan proceder a producirlas. Entonces se preocupan acerca de qué tipo(s) de persona hay que hacer y quién controlará este proceso. No tienden a pensar, quizá porque disminuya la importancia de su papel, en un sistema en el cual ellos manejan un "supermercado genético" que satisfaga las especificaciones materiales (dentro de ciertos límites morales), de padres en potencia... Este sistema de supermercado tiene la gran virtud de que no presupone ninguna decisión centralizada que fije el (los) tipo(s) humano(s) futuro(s).

[Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974, p. 315n.] [*]

¿Genocidio de la cultura de los sordos?

El supermercado genético parece haber llegado, con avisos publicitarios en *The Prince* y otros diarios del campus Ivy League que ofrecen grandes sumas de dinero por los óvulos de mujeres de alta estatura y con altos puntajes de SAT [***]. Pero esto no es nada todavía.

Por supuesto, hemos tenido selección genética por un largo tiempo, más obviamente en los diagnósticos prenatales seguidos por un aborto. Diane Beeson se ha opuesto a las prácticas actuales de diagnóstico prenatal sobre la base de que:

La suposición central detrás del despliegue del diagnóstico prenatal es que la vida con una discapacidad no vale la pena y es principalmente una fuente de sufrimiento... Desde la perspectiva de los derechos de los discapacitados, el testeo prenatal por anomalías fetales da un fuerte mensaje de que buscamos eliminar futuras personas con discapacidades, no reconoce el valor social de las personas futuras con discapacidades y transmite una desvalorización de quienes ahora viven con una discapacidad... Al concentrar tantos recursos en la eliminación de posibles personas discapacitadas, nos dejamos llevar hacia un resurgimiento de la eugenesia que sólo difiere superficialmente de los modelos anteriores. En este proceso estamos distorsionando seriamente el propósito histórico de la medicina como cura. Estamos creando una sociedad en la que la discapacidad se estigmatiza cada vez más, con el resultado de que la imperfección humana de todo tipo es menos tolerada y menos susceptible de ser aceptada como una variación humana normal. [1]

El implante coclear, el descubrimiento del gen de la acondroplasia, y el uso del aborto selectivo para evitar el nacimiento de niños con Síndrome de Down sirven para testear los límites de nuestro apoyo a las políticas de igualdad y diversidad. Decimos que creemos que todos los humanos son iguales, y que valoramos la diversidad. ¿Llega tan lejos nuestra creencia en la igualdad que dudamos de si es mejor no tener una incapacidad que tenerla? ¿Significa el valor que le atribuimos a la diversidad que debemos oponernos a cualquier medida que pueda debilitar la cultura de los sordos, o reducir el número de personas que nacen con Síndrome de Down o acondroplasia? ¿Debemos detener el uso de fondos públicos para diagnósticos prenatales o implantes cocleares?

Para evaluar estas críticas al diagnóstico prenatal, será de utilidad pensar por un momento sobre dos cuestiones relacionadas. Primero ¿cuán importante es, para la mayoría de los padres, darles a sus hijos el mejor comienzo en la vida que les sea posible? Segundo ¿cuán seria debe ser la razón que una mujer necesita para estar justificada para interrumpir con su embarazo?

La respuesta a la primera pregunta es que, para la mayoría de los padres, dar a sus hijos el mejor comienzo en la vida que les sea posible es extremadamente importante. El deseo de hacer esto lleva a las mujeres embarazadas que han fumado o bebido a luchar fuertemente contra su adicción; vende millones de libros en los que se les dice a los padres cómo ayudar a sus hijos a alcanzar su potencial; es la causa de que las parejas se muden a los suburbios donde las escuelas son mejores, aún cuando tengan que emplear tiempo viajando diariamente; y estimula el ahorro para que más adelante sus hijos puedan ir a una buena universidad.

La respuesta a la segunda pregunta debe comenzar con el hecho de que, de acuerdo con la decisión *Roe vs. Wade*, una mujer puede, en los Estados Unidos, interrumpir su embarazo por cualquier razón, durante el primer y segundo trimestre, o al menos hasta que el feto sea viable. Por supuesto, esto no significa que esté justificada éticamente para hacerlo. Algunos sostienen que *nunca* se encuentra éticamente justificada para interrumpir su embarazo, y otros que sólo lo está cuando su vida corre peligro, o en caso de violación o incesto. Sin embargo, Beeson y muchos otros que se preocupan por el diagnóstico prenatal no basan su argumento en la oposición al aborto. Por ello, en lugar de discutir aquí este punto en detalle, sostendré simplemente, como he argumentado en otra parte, que no pienso que un feto sea la clase de ser que tiene derecho a la vida. [2] Por lo tanto, no es difícil justificar la interrupción de un embarazo. Supóngase, por ejemplo, que una pareja planea tener hijos, pero que un embarazo inesperado ha ocurrido antes de que se sientan preparados – digamos que en ese momento comparten un mono-ambiente y no pueden afrontar los gastos de algo más grande, pero que en cinco años podrán mudarse a una casa con más espacio. Según mi opinión, no estarían actuando inmoralmemente si decidieran hacer un aborto.

Piénsese ahora en una pareja a la que se le dice que el hijo que lleva la mujer tendrá una discapacidad, digamos, Síndrome de Down. Como la mayoría de los padres, la pareja considera importante darle a su hijo el mejor comienzo en la vida y no cree que tener Síndrome de Down sea el mejor comienzo posible. ¿Es cierto que esta pareja debe estar aceptando que "la vida con una discapacidad no vale la pena y es principalmente una fuente de sufrimiento"? No hay más razones para creer que estos padres hagan esta suposición de las que hay para creer que los padres que interrumpen un embarazo porque no pueden costear un departamento más grande suponen que "la vida de un niño que vive en una sola habitación con sus padres no vale la pena y es principalmente una fuente de sufrimiento". En ambos casos, todo lo que los padres necesitan asumir es que

sería *mejor* tener un hijo sin Síndrome de Down, o un hijo que pueda tener su propia habitación. Después de todo, en ninguno de los dos casos los padres están eligiendo tener un hijo o no; están eligiendo entre tener este hijo o algún otro que, con razonable confianza, pueden esperar tener más adelante, bajo circunstancias más auspiciosas. [3]

Así, es posible justificar el aborto bajo estas circunstancias y aceptar a la vez, como sostiene Beeson, que la gente con discapacidades congénitas “alcanza frecuentemente el mismo nivel de satisfacción en su vida que las personas sin discapacidades”. Una pareja puede pensar razonablemente que “frecuentemente” no es suficiente. Asimismo, pueden aceptar – como yo mismo lo hago – que la gente con Síndrome de Down son frecuentemente personas cálidas y queribles que viven vidas felices. Aún así, pueden pensar que esto no es lo mejor que pueden hacer por su hijo. Quizá sólo quieran tener un hijo que eventualmente se convierta en su par intelectual, alguien con quien puedan tener conversaciones interesantes, alguien que pueda darles nietos y ayudarlos en su edad madura. Estos no son deseos poco razonables para un padre.

¿Qué sucede con el “fuerte mensaje de que buscamos eliminar futuras personas con discapacidades” que, según Beeson nos dice, el diagnóstico prenatal y el aborto envía a la gente con discapacidades? Su preocupación parece altamente selectiva. Seguramente, ella ha notado que cada botella de bebida alcohólica que se vende en los Estados Unidos lleva impresas las palabras:

ADVERTENCIA DEL GOBIERNO: (1) DE ACUERDO CON EL MEDICO CLÍNICO, LAS MUJERES NO DEBEN CONSUMIR BEBIDAS ALCOHÓLICAS DURANTE EL EMBARAZO A CAUSA DEL RIESGO DE DEFECTOS DE NACIMIENTO.

¿Acaso esta advertencia – mucho más visible para el norteamericano común que el diagnóstico prenatal – no envía el “fuerte mensaje” de que debemos evitar el nacimiento de niños con defectos? ¿Qué hay del mensaje enviado por los programas de inmunización contra la rubeola? ¿Alguien propone seriamente retirar estas advertencias gubernamentales o finalizar estos programas de inmunización?

El deseo del médico clínico de que las mujeres, a causa del consumo de alcohol, no tengan hijos con discapacidades, no implica en modo alguno que su preocupación por los intereses de las personas que viven con discapacidades sea menor que su interés por la gente sin discapacidades. Como he argumentado en otra parte, podemos y debemos tener igual consideración hacia los intereses de todos los seres que tienen intereses. [4] Aunque ésta es, a mi modo de ver, la base fundamental de la igualdad tanto dentro de nuestra propia especie como entre nuestra especie y los seres de otras especies que tienen intereses, debido a esa misma razón puede no satisfacer a los defensores de la gente con discapacidades. ¿Pero qué otro sentido defendible se le puede dar a la idea de igual valor?

Aún cuando los implantes cocleares no sean genocidas, y los diagnósticos prenatales en combinación con el aborto selectivo no se parezcan en absoluto a las prácticas eugenésicas del pasado, podrían ser considerados injustos. Pero considérese el siguiente principio:

Para cualquier condición X, si fuera una forma de abuso infantil que los padres inflijan X sobre sus hijos en seguida después del nacimiento, entonces debe ser, en igualdad de circunstancias, al menos permisible tomar medidas para evitar que el propio hijo tenga esa condición.

No propongo este principio como una verdad autoevidente ni como una derivación a partir de algún fundamento moral en particular, sino como algo que puede atraer a mucha gente, independientemente de sus ideas morales. El “principio preventivo”, como habré de llamarlo, requiere que rechacemos el punto de vista según el cual el hecho de que algo sea el resultado de la lotería genética es suficiente para que sea correcto. ¿Por qué alguien creería eso? Sugiero que solamente alguien lo creería si pensara, muy en el fondo, que la lotería genética no es en realidad una lotería, sino más bien la obra de una divina Providencia. Si ese fuera el caso, entonces podríamos pensar que es incorrecto interferir con el orden natural de las cosas. Pero dejemos de lado esta perspectiva, por falta de evidencia que la apoye, y asumamos que la lotería genética es realmente una lotería. Entonces, si no hay ninguna barrera moral que nos diga que no debemos interferir con el modo en que las cosas son, el principio preventivo parece sólido.

Apliquemos ahora el principio preventivo a los casos que venimos considerando. Supóngase que una pareja de sordos da a luz a una hija que puede oír normalmente. Debido a que valoran altamente su pertenencia a la comunidad de sordos, y temen que su hija no sea parte de esa comunidad, hacen arreglos con un cirujano comprensivo para destruir el oído de la niña. La intervención, llevada a cabo bajo anestesia general, no le causa a la niña dolor alguno, pero logra su objetivo. La niña será a partir de ahora permanentemente sorda. ¿Es este un caso de abuso infantil? Creo que lo es. Lo que los padres han hecho asegura que su hija nunca pueda oír Beethoven, o un arroyo murmurante, ni oír lecciones y debates realizados en lenguas habladas, salvo por traducción. La niña se encontrará también en desventaja en otras innumerables circunstancias de su vida. Indudablemente, debemos tomar también en consideración los beneficios que la niña obtendrá por formar parte de la comunidad de los sordos, en especial cuando formar parte de ella significa que crecerá en la comunidad a la cual pertenecen sus padres. Pero eso no justifica lo que ellos han hecho.

Si se responde a este ejemplo de la forma en que yo lo hago, y se acepta el principio que he propuesto más arriba, se sigue que debe ser cuanto menos permisible, en igualdad de circunstancias, que los padres tomen medidas para asegurar que su hijo no sea sordo.

Este argumento plantea la dificultad de dónde trazar la línea. ¿Ser negro es una discapacidad? ¿Ser homosexual es una discapacidad? El caso racial puede fácilmente distinguirse del caso de la sordera, porque si bien puede ser cierto que la gente sorda debe competir con algunas barreras socialmente construidas, es también indiscutible que carecen de la capacidad de oír. Los afroamericanos no carecen de ninguna facultad que la gente de otra raza posea. Sólo hay patrones de discriminación o prejuicio. Por lo tanto, ser negro no es una discapacidad.

¿Qué hay de ser homosexual? Mientras que los homosexuales y las lesbianas carecen de la facultad de sentirse sexualmente atraídos hacia el sexo opuesto, los heterosexuales carecen de la facultad de sentirse sexualmente atraídos hacia su propio sexo. Esta línea de argumentación implica que, a menos que seamos bisexuales, sufrimos de una discapacidad erótica. ¿Es posible argumentar que los homosexuales están discapacitados porque no pueden disfrutar de relaciones sexuales “normales” en las que participan un pene y una vagina? Esto requeriría un argumento que mostrara que este tipo de relaciones sexuales es superior a aquellos que están disponibles a los homosexuales y a las lesbianas, e ignora la manera en que, en ausencia de un argumento basado en la “ley natural”, semejante aseveración podría fundamentarse satisfactoriamente. [5]

Quizá el mejor caso para ver la homosexualidad como una discapacidad estaría dado sobre la base de que los homosexuales son incapaces de tener hijos con la persona hacia la que se sienten sexualmente atraídos. Por lo tanto, son incapaces de llevar una vida familiar "normal". Es cuestionable que esto sea una discapacidad en el mismo sentido en que lo es la incapacidad de oír. Pero supongamos que concedemos que lo es. Aún entonces, es una discapacidad que será superada prontamente, a medida que aprendamos a mezclar gametas de personas del mismo sexo e inyectarlas en un óvulo sin núcleo. Las parejas lesbianas tendrán entonces que decidir solamente quién de ellas llevará el hijo, y los hombres homosexuales deberán encontrar una madre sustituta dispuesta a llevar su hijo. Cuando esto sea posible, sería difícil ver en qué sentido los homosexuales podrán considerarse discapacitados.

Concluyo, entonces, diciendo que al elegir no tener hijos discapacitados, los padres muestran que valoran tener un hijo sin discapacidades más de lo que valoran tener un hijo con una discapacidad, y que este juicio puede, en principio, estar fundamentado. ¿Pero qué sucede cuando se elige un hijo con características superiores a la media en lugar de evitar uno con discapacidades?

Comprando belleza y cerebro

Como ya hemos señalado, los padres ya hacen cuanto está a su alcance para influenciar los factores ambientales que sin lugar a dudas también desempeñan un papel en la formación de estas características. Ahora pueden influenciar los factores genéticos tanto como los ambientales, en una de estas tres maneras: al utilizar fertilización in vitro, pueden requerir un monitoreo de los embriones antes de la implantación; pueden usar diagnóstico prenatal y aborto selectivo; y pueden conseguir óvulos, esperma o embriones de gente que consideran genéticamente superior. Todas estas técnicas tienen desventajas. La primera es costosa, inconveniente, y no siempre resulta en un embarazo. La segunda involucra un aborto, lo cual nunca es un procedimiento placentero para una mujer, independientemente de sus puntos de vista sobre el estatus moral del feto. La tercera significa que el niño no será un hijo biológico de la pareja sino que llevará los genes de por lo menos una persona diferente. Sin embargo, probablemente tengamos, en las próximas dos décadas, una cuarta opción: el mejoramiento genético de nuestros propios embriones.

Una vez que esta posibilidad esté disponible, muchos padres querrán usarla. Nos esforzamos tanto en modelar el entorno de nuestros hijos para darles el mejor comienzo en la vida, que una vez que tengamos la habilidad de elegir sus genes, es improbable que la rechacemos. Lo que podría refrenar a algunos padres potenciales son factores como el riesgo, el costo, y la duda de si los niños serían sus propios hijos, en un sentido biológico. Este último ha sido hasta ahora un obstáculo en el número de parejas dispuestas a usar donantes de óvulos y esperma. Pero el rápido aumento de nuestro conocimiento sobre la genética humana hará que pronto sea posible tener hijos que sean genéticamente nuestros, y que, sin embargo, sean genéticamente superiores a los hijos que produciríamos librados al azar del proceso normal de reproducción. Esto comenzará con un monitoreo genético de los embriones in vitro cada vez más sofisticado. Sin embargo, antes de que pase demasiado tiempo será posible insertar de manera segura nuevo material genético en el embrión in vitro. Ambas técnicas permitirán que las parejas tengan un hijo cuyas habilidades serán probablemente superiores a las ofrecidas por la lotería natural, pero que seguirá siendo "suyo", en el sentido de poseer sus genes, no los genes de solo uno de ellos, ni los genes de una tercera persona, excepto (cuando se use la modificación genética en lugar de la simple selección genética) para producir específicamente las características deseadas.

Mucha gente dice que acepta la selección contra enfermedades y discapacidades serias, pero no para el mejoramiento por sobre lo normal. Sin embargo, no hay ninguna línea clara que diferencie la selección contra las discapacidades de la selección para obtener características positivas. No hay una gran distancia entre la selección contra la enfermedad de Huntington y la selección contra genes que producen un riesgo significativamente alto de cáncer de mama o de colón, y desde ahí es fácil pasar a darle al propio hijo un perfil genético que le ofrezca una salud mejor que la media. Del mismo modo, si casi todos estaríamos dispuestos a abortar un feto que tiene Síndrome de Down, la mayoría de nosotros estaría también dispuesta a abortar un feto cuyos genes indicaran la presencia de otras limitaciones intelectuales, por ejemplo, genes que se correlacionaran con un nivel de coeficiente intelectual inferior a 80. ¿Pero por qué detenernos en los 80 puntos? ¿Por qué no seleccionar al menos un coeficiente intelectual promedio? ¿O un poco por encima del promedio? El mercado de óvulos humanos que existe actualmente sugiere que algunas personas seleccionarían incluso la estatura, la cual se correlaciona en cierta medida con el nivel de ingresos.

Elecciones, privadas y públicas

¿Cómo debemos reaccionar ante este escenario? Podemos tratarlo como un argumento de pendiente resbaladiza, que prueba que debemos actuar ahora para detener el monitoreo prenatal, porque de lo contrario nos dirigiremos hacia un futuro de pesadilla en el que los hijos se hacen por encargo, y son deseados por sus especificaciones, y no amados por lo que son. Pero tomar el argumento en este sentido nos fuerza a rechazar algo –las prácticas actuales de diagnóstico prenatal– que la mayoría de la gente considera un gran beneficio, o bien a mostrar que podemos detenernos en algún lugar antes de permitir las opciones que he descrito. Ninguna de estas es una alternativa convincente. Una segunda posibilidad es la de decir que el futuro aquí esbozado no es una pesadilla, sino una sociedad mejor que la que tenemos ahora, una llena de personas más sanas, más inteligentes, más altas, más hermosas –¿y más éticas, quizá? No hay así una "pendiente resbaladiza", porque la pendiente no desciende hacia un abismo sino que se eleva hacia un nivel de civilización más alto que el que hemos alcanzado hasta ahora.

Las palabras de Nozick citadas al comienzo de este artículo sugieren una tercera respuesta posible: no depende de nosotros juzgar si el resultado de este proceso será mejor o peor. En una sociedad libre, todo lo que podemos hacer legítimamente es asegurar que el proceso consista en transacciones individuales elegidas libremente. Dejemos que actúe el supermercado genético – y no sólo el mercado, sino también los individuos altruistas, las organizaciones voluntarias, o quienquiera que desee, por la razón que sea, ofrecer servicios genéticos a quienquiera que los acepte en los términos en que sean ofrecidos.

No es un accidente que los Estados Unidos permita la existencia de un mercado de óvulos y esperma que cumple en cierto modo la profecía de Nozick. En otros países una práctica que amenace con convertir al hijo de un matrimonio en un objeto comercial, se enfrentaría con una poderosa oposición por parte tanto de políticas

conservadoras de “valores familiares” como de grupos de centro e izquierda, horrorizados por la idea de dejar librado al mercado algo tan fundamental para la sociedad como lo es el modo en que serán concebidas las futuras generaciones. Sin embargo, en los Estados Unidos, la actitud izquierdista se restringe a grupos marginales de la vida política, y los conservadores que dominan el Congreso sólo muestran su apoyo a los valores familiares impidiendo que los fondos federales se usen para los fines que ellos desaprobaban; en los otros aspectos, permiten que su creencia en el mercado libre se imponga sobre su apoyo a los tradicionales valores familiares.

Existen fuertes argumentos en contra de la injerencia del Estado en las decisiones reproductivas, al menos cuando se trata de las decisiones de adultos competentes. Si seguimos el principio de Mill, por el cual el Estado sólo está justificado a intervenir en las acciones de sus ciudadanos para impedir el daño causado a otros, podemos considerar tales decisiones como decisiones privadas que no dañan a nadie, y dejarlas correctamente en el ámbito privado. [6] ¿Pues a quién afecta el supermercado genético? Los padres no sufren daño al tener hijos tan sanos, lindos e inteligentes como desean. ¿Sufren los hijos algún daño? En un artículo acerca de la práctica de comprar óvulos a mujeres con las características deseadas, como alta estatura e inteligencia, George Annas ha comentado que:

Lo que resulta preocupante es esta objetivación, este tratar a los niños como productos. Encargar hijos a medida no puede ser bueno para ellos. Puede ser bueno para los adultos a corto plazo, pero no es bueno para los niños que se piense en ellos de ese modo. [7]

Pero decir que “no es bueno” para estos niños nos lleva a plantearnos la pregunta: ¿no es bueno en comparación con qué? Los niños para quienes se supone que esto no es bueno no podrían haber existido por ningún otro medio. Si el óvulo no hubiera sido comprado para ser fertilizado por el esperma del marido, ese niño no habría estado vivo. ¿Acaso la vida de este niño va a ser tan mala como para desear no haber nacido? Esto parece poco probable. Así, al preguntarnos cuál debería ser el parámetro para la comparación, se hace evidente que es falso que la compra de estos óvulos no sea algo bueno para los niños. [8]

Supóngase que entendemos “no es bueno para los niños” como “no lo mejor para el próximo hijo de esta pareja”. Entonces, el hecho de que la compra del óvulo sea o no buena para el niño, dependerá de una comparación con las otras maneras en que la pareja podría haberlo tenido. Para hacer más fácil la comparación, supóngase que no son infértiles – que compraron un óvulo sólo para mejorar las posibilidades de tener un hijo alto y atlético que pueda entrar a una muy buena universidad. Si no lo hubieran hecho, habrían tenido un hijo a la manera normal, que habría sido su hijo genético. ¿Fue malo para su hijo que compraran el óvulo? Su hijo puede tener una vida más difícil porque él o ella fue “hecho a medida”, y quizá decepcione a sus padres. Pero quizá su propio hijo los habría decepcionado todavía más, al tener menos probabilidades de ser aquello que querían que su hijo fuera. No veo cómo podríamos saber cuál de estos resultados es el más probable. Por lo tanto, no pienso que tengamos razones para concluir que un supermercado genético causaría algún daño a quienes eligieran comprar en él, o a quienes fueran creados a partir de los materiales adquiridos.

Sin embargo, si pasamos desde una perspectiva individualista a una social más amplia, los aspectos negativos de un supermercado genético se hacen más serios. Aunque asumamos con optimismo que los padres sólo seleccionarán genes beneficiosos para sus hijos, hay al menos tres razones independientes para pensar que esto podría tener consecuencias sociales adversas. La primera es que algunos rasgos que la gente busca asegurar para sus hijos sólo serán ventajosos comparativamente, y no en términos absolutos. Aumentar la longevidad de nuestros hijos es bueno para ellos, independientemente de si la longevidad del resto de la gente ha sido aumentada en forma similar. Sin embargo, aumentar la estatura de nuestros hijos sólo será beneficioso si los eleva en relación a la altura del resto. No habría desventaja en tener una estatura de 5 pies, si la estatura promedio de la comunidad fuera 4’9”, y no habría ventaja alguna en medir 6’3” si la altura promedio fuera 6’6”. Podría argumentarse que sería mejor que todos fuéramos más bajos, porque necesitaríamos menos comida para nuestro sustento, podríamos vivir en casas más pequeñas, conducir autos más chicos y con menos potencia, y producir un impacto menor en el medio ambiente. Así, ser capaces de elegir la altura – algo que las parejas ya realizan, a pequeña escala, ofertando más dinero por los óvulos de mujeres altas – podría dar comienzo al equivalente humano de la cola del pavo real – una “carrera de estatura” ascendente en la que la estatura que distingue a la gente “alta” de la “normal” crece año tras año, para el beneficio de nadie, ocasionando un costo ambiental considerable, y quizá un eventual costo para la salud de los mismos niños. [9]

La segunda razón para oponerse a un supermercado genético es el temor a que se reduzca la diversidad entre los seres humanos. No todas las formas de diversidad son buenas. La diversidad en la longevidad es mayor cuando hay más gente cuyos genes los destinan a una muerte temprana. La pérdida de esta diversidad es bienvenida. ¿Pero qué sucede con la pérdida de lo meramente inusual o excéntrico? Antony Rao, especialista en terapia de comportamiento infantil, señala que muchos padres de clase media y alta lo consultan para que medique a sus hijos cuando se comportan de manera inusual, porque “temen que cualquier desviación de la norma arruine el futuro de sus hijos”. [10] Si sucede esto con anormalidades de la conducta que para muchos niños no son más que una fase pasajera, es más probable que lo mismo suceda con anormalidades genéticas. Es fácil imaginar informes de monitoreos genéticos que indiquen que los genes del niño son inusuales, aunque la importancia de la anormalidad no sea bien entendida (la abreviatura médica usual para “No tenemos idea”). ¿Decidirían muchos padres interrumpir un embarazo en estas circunstancias? Y en tal caso, ¿habría una pérdida en la diversidad que empobrecería a la sociedad humana, o más aún, reduciría en el largo plazo la capacidad de la especie para adaptarse a las circunstancias cambiantes?

La tercera, y a mi juicio más importante, razón para oponerse al supermercado genético es su amenaza al ideal de igualdad de oportunidades. John Schaar ha escrito: “Ninguna fórmula política está mejor diseñada para fortalecer las instituciones, valores y fines dominantes del orden social norteamericano que la fórmula de igualdad de oportunidades, pues ofrece a cada uno una oportunidad justa e igual de encontrar un lugar en ese orden.” [11] Por supuesto, es casi un mito la creencia de que la igualdad de oportunidades prevalece en los Estados Unidos, porque los padres ricos dan a sus hijos enormes ventajas en la carrera por el éxito. No obstante, el eslogan de los “Ron’s Angels” que ofrece “belleza y cerebro al mejor postor” apunta hacia un futuro en el cual los ricos tienen hijos hermosos, sanos e inteligentes, mientras que los pobres, atados a la vieja lotería genética, quedan más y más rezagados. Así, las desigualdades económicas se convertirán en desigualdades genéticas, y el reloj retrocederá siglos en la lucha contra los privilegios de la aristocracia. Por el contrario, la generación actual de gente rica tendrá la oportunidad de plasmar sus ventajas en los genes de su descendencia. Esta descendencia tendrá entonces no sólo las abundantes ventajas que el rico le ofrece actualmente a sus hijos,

sino también las ventajas adicionales que los últimos desarrollos en genética puedan ofrecerles. Por consiguiente, lo más probable es que continúen siendo más ricos, más longevos y más exitosos que los hijos de los pobres, y pasarán en su momento estas ventajas a sus hijos, quienes sacarán provecho de las técnicas genéticas aún más sofisticadas a las que tendrán acceso. Un libre mercado en el mejoramiento genético profundizará la brecha entre los estratos superiores e inferiores de nuestra sociedad, minará la creencia en la igualdad de oportunidades, y cerrará la "válvula de seguridad" de la movilidad social ascendente. [12]

Supóngase que no deseamos aceptar esta situación: ¿qué opciones tenemos? Podemos prohibir todos los usos de selección e ingeniería genéticas que exceden la eliminación de lo que claramente podemos reconocer como defectos. Se presentan algunas dificultades obvias frente a este curso de acción. ¿Quién decidirá qué es claramente un defecto? Presumiblemente, se le asignará a un panel gubernamental la función de mantenerse al corriente de las técnicas genéticas relevantes, y decidir cuáles de ellas son legales y cuáles no. Esto le confiere al gobierno un papel en las decisiones reproductivas que algunas personas podrían considerar aún más peligroso que la alternativa de dejarlas libradas al mercado. Hay también serios interrogantes acerca de si una prohibición de la selección e ingeniería genéticas a los fines del mejoramiento podría funcionar a lo largo y ancho de los Estados Unidos, dado que las cuestiones que regulan la concepción y el nacimiento se encuentran en manos de los estados y no del gobierno federal. En el caso de la maternidad sustituta, los intentos de varios estados norteamericanos de convertir esta práctica en ilegal, o de invalidar los contratos que la regulan, han tenido un efecto mínimo, porque Arkansas, California y Ohio son más favorables a la maternidad sustituta. Las parejas que buscan una madre sustituta que tenga el hijo para ellos están dispuestas a viajar para conseguir lo que quieren.

Suponiendo que pudiéramos conseguir que el Congreso de los Estados Unidos prohibiera la selección y la ingeniería genéticas para fines de mejoramiento, persuadir a la Corte Suprema de que esa legislación no viola los derechos de los estados a legislar en sus áreas, ni los derechos constitucionales a la privacidad en la reproducción, e imponer con eficacia la prohibición en los Estados Unidos, nos encontraríamos aún frente al hecho de que vivimos en una economía global. Una pequeña nación empobrecida podría sentirse tentada a permitir el mejoramiento genético, y construir así un nicho industrial en el que se atendería a las parejas ricas de los Estados Unidos y otros países que hayan prohibido el mejoramiento genético. Más aún, teniendo en cuenta la naturaleza competitiva de la economía global, podría ser beneficioso para las naciones industrializadas alentar el mejoramiento genético, dándoles una ventaja sobre aquellas que no lo hagan. En el Día Nacional de Singapur, en 1983, el Primer Ministro Lee Kuan Yew ofreció un discurso acerca de la heredabilidad de la inteligencia, y su importancia para el futuro de Singapur. Poco después, el gobierno introdujo medidas explícitamente diseñadas para alentar a los graduados universitarios a tener más hijos. [13] Si Lee Kuan Yew hubiera podido acceder al mejoramiento genético, quizá lo habría preferido a los servicios computarizados de citas patrocinados por el gobierno y los incentivos financieros a los que en ese entonces tenía que apelar.

Si una prohibición en los Estados Unidos llegara a ser irrealizable, ineficaz o contraria a los intereses vitales de la economía norteamericana, podría intentarse una estrategia más arriesgada. Suponiendo que el objetivo es evitar una sociedad dividida en dos franjas genéticamente diferenciadas, podrían subsidiarse los servicios de mejoramiento genético, de modo que todos pudieran acceder a ellos. ¿Pero podría la sociedad proveer a todos sus miembros de los servicios que sólo los ricos podrían costear? Mehlman y Botkin proponen una solución ingeniosa: el estado debería establecer una lotería en la que el premio fuera el mismo paquete de servicios genéticos que los ricos comprarían para ellos. Los billetes de la lotería no estarían a la venta; en cambio, se le daría uno a cada ciudadano adulto. El número de premios dependería de cuántos paquetes la sociedad podría costear, y variaría en consecuencia según los costos de los servicios genéticos y los recursos disponibles para su adquisición. Para evitar imponer al estado una carga financiera, Mehlman y Botkin sugieren crear un impuesto sobre el uso de tecnologías genéticas, y destinar su recaudación al financiamiento de la lotería. [14] Un seguro universal sería claramente preferible, pero el uso de una lotería aseguraría por lo menos que todos tuvieran alguna esperanza de que sus hijos accedan a la elite, y el cobro de un impuesto a quienes, mediante el mejoramiento genético de sus hijos, están cambiando el significado de la reproducción humana, parece una manera equitativa de financiarla.

De esta manera, ir de compras en el supermercado genético nos ha llevado a la sorprendente conclusión de que quizá el estado deba involucrarse directamente en la promoción del mejoramiento genético. El justificativo de esta conclusión es, simplemente, que es preferible a la alternativa más probable –dejar el mejoramiento genético en manos del mercado.

Notas

* Citado de la versión española, *Anarquía, Estado y Utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 302-303n. (N. de las T.)

** El SAT es un examen en el que se evalúan a los alumnos de diferentes escuelas y estados según criterios estándar. (N. de las T.)

1 Diane Beeson, "Social and ethical challenges of prenatal diagnosis", *Medical Ethics Newsletter* (Lahey Clinic) Winter 2000, p. 2; véase Christopher Newell para una posición similar, "Critical Reflections on Disability, Difference and the New Genetics", en Gabrielle O'Sullivan, Evelyn Sharman y Stephanie Short, editores, *Goodbye Normal Gene: Confronting the Genetic Revolution*, Pluto Press, Annandale, New South Wales, 1999, p.68; Adrienne Asch, "Prenatal Diagnosis and Selective Abortion: A Challenge to Practice and Policy", *American Journal of Public Health*, 89 (1999), pp. 1649-1657, esp. p. 1650.

2 Véase mi *Practical Ethics*, 2ª ed., Cambridge University Press, 1993, capítulo 5.

3 Allen Buchanan sostiene esto mismo, usando el ejemplo de una mujer que pospone tener un hijo porque está viviendo en un campo de refugiados, en su "Choosing who will be disabled: genetic intervention and the morality of inclusion", *Social Philosophy and Policy*, 13 (1996) 18-45, p.29.

4 Peter Singer, *Animal Liberation*, New York Review/Random House, Nueva York, 2ª ed. 1990, capítulo 1.

5 Véase Peter Singer y Deane Wells, *Making Babies*, Scribner, Nueva York, 1985, pp. 24-29.

6 J. S. Mill, *On Liberty*, varias ediciones.

7 Lisa Gerson, "Human Harvest", *Boston Magazine*, Mayo 1999.

8 Sobre el difícil problema de decidir si es posible beneficiar a un niño trayéndolo a la vida, véase Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984, p 367, y Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University

Press, Cambridge, 2ª ed., 1993, pp. 123-125.

9 Helena Cronin, *The Ant and the Peacock*, Cambridge University Press, 1991, capítulo 5.

10 Jerome Groopman, "The Doubting Disease", *New Yorker*, 10 de Abril, 2000, p. 55.

11 John Schaar, *Legitimacy in the Modern State*, Transaction Books, New Brunswick, NJ, 1981, p. 195; citado en Maxwell Mehlman y Jeffrey Botkin, *Access to the Genome: The Challenge to Equality*, Georgetown University Press, Washington, DC 1998, p. 100.

12 Maxwell Mehlman y Jeffrey Botkin, *Access to the Genome: The Challenge to Equality*, Georgetown University Press, Washington, DC 1998, capítulo 6.

13 Chan Chee Khoo y Chee Heng Leng, "Singapore 1984: Breeding for Big Brother", en Chan Chee Khoo y Chee Heng Leng, *Designer Genes: I.Q., Ideology and Biology*, Instituto de Análisis Social (Insan) Selangor, Malaysia, 1984, pp. 4-13.

14 Mehlman y Botkin, *op. cit.*, pp. 126-128.

El presidente que no sabe mentir

PETER SINGER

Extraído de *El presidente del Bien y del Mal*, Barcelona, 2004

Mucha gente cree que George W. Bush es, ante todo, una persona moralmente loable: John Dilulio, al que Bush nombro director de la oficina de la Casa Blanca para iniciativas comunitarias y con base religiosa, escribio lo siguiente despues de haber dejado la Casa Blanca: "En mi opinion, el presidente Bush es una persona admirable y sumamente decente. Es un hombre piadoso y un lider moral". David Frum, que tambien escribia despues de haber dejado de trabajar en la Casa Blanca de Bush, describio al Presidente como un "hombre bueno", poseedor de virtudes como "decencia, honestidad, rectitud, valor y tenacidad". Frum, quien tambien era muy conservador, nos ofrece una vision extraordinaria de lo que denomina "el fervor moral de la Casa Blanca de Bush". Pero el fervor moral de la Casa Blanca podia ser increíblemente mezquino. Se impusieron normas eticas para la conducta del personal que, en palabras de Frum, "llegaban a extremos absurdos". En una reunion le preguntaron si estaba seguro de algo, y Frum respondio: "Si que estoy seguro, maldita sea". Se hizo un prolongado silencio y el ambiente se volvio tenso de improviso. Finalmente, Frum se dio cuenta de su error, y respondio nuevamente: "Estoy muy seguro". Parece que fue el propio Bush quien establecio esta especie de fundamentalismo moral, consistente en interpretar al pie de la letra sencillas normas morales. Frum dice que Bush "desdenaba las mezquinas mentiras del politico", e insistia de forma tan estricta en no apartarse de la verdad que cuando, un dia antes de salir de viaje hacia California, le pidieron que pronunciara un discurso radiofonico que seria emitido al dia siguiente, empezo leyendo: "Hoy estoy en California...". Entonces dejo de leer y dijo con exasperacion: "Pero si no estoy en California!".

El tomarse la obligacion de decir la verdad tan al pie de la letra indica una cierta atrofia moral. El psicologo de Harvard Lawrence Kohlberg estudio la capacidad de formar juicios morales en ninos, adolescentes y adultos de Estados Unidos y otros paises, y concluyo que, en una amplia gama de culturas, pasamos por las mismas etapas de crecimiento moral en el mismo orden. (Kohlberg estaria de acuerdo con Bush en rechazar el relativismo etico y creer que podemos educar a nuestros hijos segun pautas universalmente validas de desarrollo moral, con el proposito de alcanzar un nivel de razonamiento moral mas elevado). Durante la infancia, afirma Kohlberg, nos encontramos a un nivel preconventional, en el que solo nos preocupa actuar de acuerdo con nuestros propios intereses y no ser castigados por lo que hacemos. Despues accedemos a un nivel convencional, en el que obedecemos las convenciones sociales por lo que significan. Kohlberg describe la mas elevada de las dos etapas dentro del nivel convencional como "una orientacion hacia la autoridad, las normas fijas y el mantenimiento del orden social". El psicologo descubrio que esta era la tendencia imperante entre los muchachos de 13 anos; a los 16, muchos habian pasado del nivel convencional al nivel posconvencional, o nivel de los principios. La persona que se encuentre en el nivel posconvencional podra ver que existe la posibilidad de alterar las normas de acuerdo con consideraciones mas generales de utilidad social, o de acuerdo con principios eticos que uno ha escogido por su propia voluntad, no de forma arbitraria, sino "conforme a principios eticos propios que apelan a la capacidad, a la universalidad y a la coherencia logicas". Kohlberg recalca que los principios elegidos a un nivel posconvencional no son normas morales concretas, como los Diez Mandamientos (o la norma simple "no mientas"), sino principios eticos mas amplios, como la regla de oro o el imperativo categorico de Kant ("actua siempre como si la maxima que rige tu accion fuera una ley universal"). La descripcion que hace Frum del apego de Bush a las "normas fijas", y su aparente incapacidad para evaluar la sencilla norma contra la mentira de acuerdo con consideraciones mas generales de por que tenemos dicha norma, indica que Bush no ha progresado mas alla del nivel convencional de razonamiento moral descrito por Kohlberg. Esta es la etapa a la que suelen llegar los muchachos en su adolescencia temprana, aunque Kohlberg senala que muchos no continuan desarrollandose, y por ello no es inusual que un adulto se encuentre en esta etapa.

Frum llega a la conclusion, despues de describir el caracter moral de Bush, de que "el pais podia confiar en que la administracion Bush no enganara ni mintiera". Pero los acontecimientos han demostrado que Frum estaba equivocado, y la Casa Blanca de Bush nos ha proporcionado un ejemplo de manual sobre los fallos de una etica basada en una adherencia rigida a las normas morales fijas interpretadas de modo literal. Si bien Bush puede considerar ingenuamente que decir que esta en California cuando en realidad esta grabando un discurso en Washington es una mentira, y por lo tanto algo malo, el Presidente no ha querido ver que cometio un grave error cuando creó falsas impresiones en mucha gente sobre la supuesta posesion de armas de destruccion masiva por parte de Iraq. La Casa Blanca fomento estas impresiones falsas a partir de un informe muy selectivo sobre las pruebas. Bush incluyo en su discurso sobre el Estado de la Nacion informacion sobre el intento de Iraq de comprar uranio en Africa que el o sus asesores, o quizas ambos, sabian que era muy dudosa, por no decir falsa. En julio de 2003, cuando surgieron preguntas acerca de por que no se habian eliminado estas declaraciones del discurso sobre el Estado de la Nacion de Bush, tanto Condoleezza Rice como Donald Rumsfeld intentaron argumentar que la informacion era correcta. La forma en que lo hicieron indica que el concepto literal de la verdad que tiene Bush ha condicionado a toda su administracion. (...)

Si los asesores de Bush sabian que la informacion mencionada en el discurso no era fidedigna, el propio Bush deberia haberlo sabido tambien. Y si lo sabia, era tan culpable como ellos. Si no lo sabia, o bien no habia aleccionado correctamente a sus asesores sobre la importancia de que le transmitieran dicha informacion, o les habia aleccionado correctamente, y ellos no habian seguido sus instrucciones. Si no habian seguido sus instrucciones, al enterarse de la posibilidad de que sus asesores hubieran obrado mal, un Presidente consciente de la importancia de enganar al Congreso y al pueblo estadounidense en una cuestion tan vital como los motivos para empezar una guerra se habria encargado de que el responsable de este grave error de juicio hubiera corrido la misma suerte que los altos cargos o los lideres politicos que cometen equivocaciones similares. Bush, sin embargo, no hizo nada semejante. Cuando el tema salio a la luz, en lugar de propiciar una investigacion para determinar que habia fallado y por que, la respuesta inicial de Bush fue tachar a sus criticos de "historiadores revisionistas" y soslayar las preguntas sobre la credibilidad de la informacion que habia proporcionado, afirmando que la guerra habia tenido, por el hecho de derrocar a Sadam, un buen resultado. A continuacion, Bush dijo que su discurso habia sido autorizado por la CIA, como si eso le absolviera de toda

responsabilidad. Después de que el director de la CIA, George Tenet, asumiera la responsabilidad por la inclusión de las frases enganosas, Bush dijo que tenía confianza "absoluta" en Tenet y en la CIA, y que consideraba zanjado el asunto. Cuando le preguntaron en una conferencia de prensa por que no había responsabilizado a Condoleezza Rice de la inclusión de la frase sobre el uranio africano, Bush se limitó a responder: "La doctora Condoleezza Rice es una persona fabulosa y muy honesta, y Estados Unidos tiene la suerte de contar con sus servicios. Y no hay más que decir". No se ofrecieron más explicaciones del papel que desempeñó Rice en este asunto. (Condoleezza Rice admitió más tarde sentirse "personalmente responsable de todo este episodio"). Luego, cuando le preguntaron directamente si se responsabilizaba personalmente del error, Bush respondió: "Asumo la responsabilidad de todo lo que digo, por supuesto, sin duda". Pero Bush parece creer que "asumir la responsabilidad" son meras palabras, porque ni Tenet ni Rice perdieron el empleo por los errores que habían asumido ni se les llegó a reprender jamás, y el propio Bush no admitió ningún error; ni se disculpó ante el Congreso y el pueblo estadounidense por haberles engañado.

El fracaso ético de Bush

Tanto si realmente se cree las frases solemnes y la elevada retórica que suele emplear, como si las utiliza de forma consciente para obtener apoyo popular, resulta obvio que Bush no está realmente interesado en adoptar las políticas necesarias para cumplir todas sus promesas. Bush no ha hecho casi nada de lo que se comprometió a hacer para lograr una sociedad mejor y más justa. El Presidente ha afirmado que la pobreza profunda y pertinaz no es digna de la promesa que ofrece Estados Unidos, pero el número de estadounidenses que viven en la pobreza aumentó tanto en 2001 como en 2002. En lugar de combatir dicho aumento, Bush ha defendido recortes fiscales que limitan la capacidad del gobierno para hacer algo al respecto. En lugar de asegurarse de que la nación que gobierna sea un buen ciudadano del mundo, Bush ha menospreciado las instituciones que promueven la cooperación mundial y ha impedido que el imperio de la ley, y no el de la fuerza, sea el factor determinante en cuestiones internacionales. El Presidente ha iniciado una guerra innecesaria, con gran coste en vidas humanas y en dólares, cuyo resultado final todavía es incierto. Al proteger la industria del acero y firmar una ley que autorizaba los mayores subsidios jamás concedidos a agricultores estadounidenses, Bush ha demostrado que su retórica sobre el libre comercio enmascara una hipocresía brutal, que está empobreciendo aun más a millones de agricultores de otros países. Si comparamos la cuantía de estos subsidios con el aumento de la ayuda al exterior propuesto por Bush, su compasión nos parece mezquina.

El carácter moral de Bush tampoco está a la altura de su cargo. Lastrado por una concepción ingenua de la ética como cumplimiento de un pequeño número de normas fijas, Bush no ha sido capaz de manejar de forma adecuada las difíciles situaciones a que se enfrenta cualquier Presidente de una nación importante. Al dar un paso en falso, todo el que tenga principios morales lo admitirá, intentará comprender cuál fue su error y tratará de evitar que algo similar vuelva a ocurrir. Sin embargo, cuando se hizo público que había utilizado información engañosa sobre Iraq, Bush no permitió que se investigara la forma en que él y sus asesores llegaron a engañar a los estadounidenses y al resto del mundo con argumentos que justificaban la guerra. En lugar de permitir que se llevara a cabo la investigación, Bush hizo más declaraciones inexactas sobre el momento en que se conoció la falta de veracidad de su información y sobre los acontecimientos que propiciaron la decisión de entrar en guerra. Este es el comportamiento que cabe esperar de un político más preocupado por proteger su reputación que por obrar de forma correcta; sus acciones no son propias de una persona que tenga principios morales.

Al final, no podemos saber con seguridad si Bush y sus asesores son sinceros con respecto a los principios éticos que propugna el Presidente. Por consiguiente, este libro podría verse como un intento de cubrir todas las posibilidades. Cuando Bush habla de sus principios éticos puede que sea sincero, o puede que mienta. Si miente ya es razón suficiente para condenarle. He comenzado analizando la suposición contraria, más generosa: el Presidente es sincero, y deberíamos tomarnos en serio su postura ética, evaluarla de acuerdo con sus propios criterios y preguntarnos si Bush ha obrado en consecuencia. Aunque dicha suposición fuera falsa, ha merecido la pena emprender esta tarea porque ahora sabemos que, sincera o no, la ética de Bush resulta del todo inadecuada. En la actualidad Bush arrastra toda una serie de promesas incumplidas y políticas revocadas, desde su afirmación de que defendería los derechos de los estados frente al poder del gobierno federal hasta su promesa de llevar el sueño americano a los pobres, así como su oposición a la política de "construcción de naciones". En lugar de abrir la puerta a la "era de la responsabilidad" que tanto pregonaba, sus recortes fiscales han provocado un déficit presupuestario aun mayor, lo que tendrá graves consecuencias para las generaciones futuras.

PROYECTO GRAN SIMIO 1993

En 1993 un grupo de moralistas y de eminentes etólogos y hombres de ciencia, entre los que abundaban los anglosajones (norteamericanos, británicos, australianos, neozelandeses, &c.) sacó a la luz la iniciativa conocida por la rúbrica de *Proyecto Gran Simio –Great Ape Project–* haciendo pública además, a modo de manifiesto programático del Proyecto, la llamada *Declaración de los Grandes Simios Antropoideos*, un documento de ambiciosas perspectivas que vendría a moverse en claves todavía más contundentes, si cabe, que las propias de la *Declaración universal de los derechos del animal* que la UNESCO aprobó en 1977, e incluso fue ratificada por la ONU.

Levantando como estandarte el eslogan «La igualdad más allá de la humanidad», la declaración constituye una intención de ampliar la «comunidad moral» de los iguales al grupo zoológico de los *grandes simios* (chimpancés, bonobos, gorilas y orangutanes) del que el Proyecto mismo toma su nombre, y ello al menos como paso intermedio en la búsqueda de la reconciliación total del ser humano con sus hermanos animales. En este sentido el Proyecto, a través de su manifiesto, dice ampararse en los fundamentos que a tal fin proporcionan los más recientes desarrollos de ciencias naturales –biología, evolucionismo darwinista, etología, psicología animal, genética– que habrían terminado por arrumbar la concepción tradicional de los animales no humanos y de la distancia que media entre éstos y los hombres tanto en lo tocante a las capacidades intelectuales (resolución de problemas, uso del lenguaje articulado, capacidades éticas, morales y políticas, &c.) como en lo que a la vida psíquica y emotiva se refiere (amistad, amor por los cuidadores, decepción, miedo, dolor, padecimientos varios, &c.).

La *Declaración sobre los Grandes Simios* incide fundamentalmente sobre tres puntos que señalan sendos derechos elementales que el humano despotismo habría venido a hurtar a sus parientes los chimpancés, los orangutanes y los gorilas: el derecho a la vida (salvada la eventualidad de la legítima defensa), la protección de la libertad individual (salvada la condena «en firme» tras el adecuado proceso legal frente al que los miembros de la comunidad de iguales tienen en todo caso, derecho a juriconsulto y a abogado defensor) y la prohibición de la tortura (cuyo alcance sin duda alguna incluye prácticas tales como la doma, los espectáculos circenses o los experimentos biomédicos dolorosos). La incapacidad evidente que lastra a los interesados, imposibilitándoles hacerse cargo de su misma lucha emancipadora, requiere que sea el mismo opresor –o por lo menos grupos conscientes del mismo, la vanguardia pro-simio por así decir, de entre los humanos– quien se erija en campeón de la liberación de los simiescos oprimidos, representando de este modo su causa.

A este noble objetivo se orientan los esfuerzos del PGS cuyos planteamientos, llevados a su límite, podrían ocasionar una auténtica conmoción de repercusiones no difíciles de prever, en las formaciones sociales de nuestros días; probablemente el vegetarianismo activo sería una de las implicaciones prácticas inexcusables de la *Declaración*, si es que esta misma se entiende como un primer paso intercalado en un proceso de mayor alcance que tendría que ampliarse también en el futuro –¿dónde poner, si no, los confines de la comunidad de iguales?– a las «bestias de granja», ¿lo sería también la paralización inmediata de la investigación biomédica, tal vez inaceptable por el sufrimiento infringido a la cobayas que esta misma conlleva?, ¿cabría exigir en su caso la sindicación de los nuevos «trabajadores» tales como perros policía, vacas lecheras, bueyes de carga o abejarrucos, quienes seguramente podrían reivindicar un «convenio colectivo», vacaciones pagadas, holgazaneo dominical y también «dignos» subsidios de jubilación para acomodarse una vez llegados a la «edad del merecido descanso»? Se trata en todo caso de cuestiones abiertas de índole ciertamente mayor –y no ya, como tal vez pudiera parecer, burdas parodias malintencionadas con objeto de ridiculizar las posiciones de referencia– a las que, con todo, los promotores del *Proyecto* y de la *Declaración*, no han dado de momento respuesta alguna.

El Proyecto Gran Simio: la igualdad más allá de la humanidad es también el título que ha recibido en español el libro donde se contienen las aportaciones textuales de quienes en 1993 firmaron la *Declaración de los Grandes Simios*. La egregia relación de los autores participantes, a cuya cabeza destacan como coordinadores de la obra el filósofo australiano **Pedro Singer** –después presidente del PGS-Internacional– y la ideóloga italiana **Paula Cavalieri** (directora de la revista *Ética&Animali*), incluye personalidades de muy diversa procedencia disciplinar –etólogos, sociobiólogos, filósofos, antropólogos, juristas, &c.–. Tal circunstancia quizás sea la central de cara a explicar la correlativa confusión y heterogeneidad detectable en los discursos que se hilvanan en el libro y que ciertamente compadecen a veces muy mal unos con otros: la filosofía espontánea de los etólogos y primatólogos, pongamos por caso (sensibilizados acaso por sus años de contacto con los primates en la selva, pero también urgidos según puede sospecharse por un imperativo profesional –análogo a nuestro juicio al que anima el conservacionismo relativista de los antropólogos respecto de los salvajes– que les insta a evitar que se les acabe el material de investigación) se ve acompañada por posiciones utilitaristas «benthamianas» como las de **Pedro Singer** y sus acólitos, o por la visión «inherentista» que respecto de los animales dice sostener **Tomás Regan**; el grosero reduccionismo sociobiológico de **Ricardo Dawkins** o el «darwinismo moral» que defiende **Jaime Rachels** poco tienen que ver con el prisma formalista de naturaleza analítica al calor del cual los finlandeses **Heta** y **Matti Häyry** se acercan a tales cuestiones.

Según se anuncia en el prólogo que encabeza el libro, los autores de las colaboraciones decidieron prescindir de cobrar sus correspondientes honorarios por las mismas a fin de que los beneficios que las ventas produjesen fuesen destinados a la financiación del Proyecto. En el propio prólogo se informa del apartado de correos que por entonces venía a fungir de dirección postal oficial del PGS, sita en Collingwood, Melbourne, en el estado australiano de Victoria, que vio crecer precisamente a **Peter Singer**. Se informa asimismo del número de fax internacional al que los lectores interesados pueden dirigirse si desean patrocinar con su mecenazgo o con su firma el proceso emancipador por el PGS iniciado. Sin embargo para 2002, la sede central del *PGS Internacional* había sido ya trasladada a la ciudad norteamericana de Portland, en Oregón. También en los primeros años del siglo XXI puede constatarse la gran variedad de países en los que el PGS cuenta ya con sus propias filiales: así los Estados Unidos del Norte de América (con sede en Portland, Oregón), Taiwán, Inglaterra (sede en Londres, figura como responsable **David Pearson**), Australia (sede en Collingwood, Melbourne, Victoria), Canadá (radicada en Vancouver), Japón (responsable: **Prudence Foster**, Universidad de Okayama, Misasa), Nueva Zelanda, Suecia (en la ciudad de Kivik, **Henrik Ahlenius** es el nombre del adalid local), Finlandia (bajo la dirección de **Mike Garner**), Alemania (sita en Hamburgo, figura como responsable **Kalvin Karcher**) y Benelux

(dependiente de la anterior). También se han dado a extender las semillas de la iniciativa entre los países de tradición católica como lo son España (el presidente del *PGS España* no es otro que **Jesús Mosterín**, como secretario aparece **Paco Cuellar**), Argentina (sede en Buenos Aires, dependencia a cargo de **Ana María Aboglio**) o Brasil (en San Pablo, con **Pedro Ynterian** a la cabeza) y Portugal. No parece en cambio que la iniciativa se haya propagado por el momento a China –aunque sí a la vecina isla de Formosa–, a Rusia ni a ninguna de las naciones de su entorno, pero tampoco entre los países islámicos –no existe, por ahora, ninguna sucursal del PGS en Irán, Irak, Kuwait, Arabia Saudita o Pakistán–.

Autores que participaron en el libro Proyecto Gran Simio:

A continuación ofrecemos la lista completa, dispuesta en orden alfabético, de los «desinteresados» colaboradores que participaron inicialmente en *El Proyecto Gran Simio: la igualdad más allá de la humanidad*. Podrá comprobarse la presencia en la misma de nombres que son bien conocidos por todos en gracia a sus labores científicas, filosóficas o periodísticas.

Douglas Adams, Christoph Anstötz, Marc Bekoff, David Cantor, Mark Carwardine, Paola Cavalieri, Stephen L. Clark, Raymond Corbey, Richard Dawkins, Jared Diamond, R. I. M Dunbar, Gary L. Francione, Deborah Fouts, Roger S. Fouts, Jane Goodall, Wendy Gordon, Heta Häyry, Matti Häyry, Dale Jamieson, Adriaan Kortlandt, Colin McGuinn, Harlan B. Miller, Robert W. Mitchell, Toshisada Nishida, Barbara Noske, Francine Patterson, Igmar Persson, James Rachels, Tom Regan, Bernard Rollin, Richard D. Ryder, Steve F. Sapontzis, Peter Singer, Betsy Swart, Geza Teleki, y H. Lyn White Miles.

Textos que conforman el libro Proyecto Gran Simio:

Los artículos y trabajos que componen el libro aparecen organizados bajo un esquema formado por siete secciones a título de núcleos temáticos diferenciados. De esta manera, al margen de la Declaración y del Prólogo General, la obra queda estructurada del modo que sigue:

I. Encuentros con Grandes Simios que viven en libertad:

1. «Los chimpancés llenando el vacío», Jane Goodall.
2. «El encuentro con un gorila», Douglas Adams & Mark Carwardie.
3. «Los chimpancés son siempre algo nuevo para mí», Toshisada Nishida.

II. Conversaciones con Grandes Simios:

1. «El uso del lenguaje de los signos por los chimpancés», Roger S. & Deborah H. Fouts.
2. «El lenguaje y el orangután: la vieja 'persona' de la selva», H. Lyn White Miles.
3. «En defensa de la condición de persona de los gorilas», Francine Patterson & Wendy Gordon.

III. Semejanza y diferencia:

1. «Lagunas en la mente», Richard Dawkins.
2. «El tercer chimpancé», Jared Diamon.
3. «¿Qué hay en una clasificación?», R. Im. Dunbar.
4. «Los grandes simios y la idea de parentesco», Stephen R. L. Clark.
5. «Los simios ambiguos», Raymond Corbey.
6. «¿Espíritus vestidos de pieles», Adriaan Kortlandt.

IV. Ética:

1. «Grandes simios, humanos, alienígenas, vampiros y robots», Colin McGuinn.
2. «¿Por qué los darwinianos deben apoyar la igualdad de trato de los grandes simios», James Rachels.
3. «Una comparación entre los seres humanos con discapacidad mental profunda y los grandes simios», Cristoph Anstötz.
4. «¿Quién es como nosotros?», Heta & Matti Häyry.
5. «Una base para la igualdad (interespecífica)», Igmar Persson.
6. «Ganancias mal adquiridas», Tom Regan.
7. «El ascenso de los simios: la ampliación de la comunidad moral», Bernard E. Rollin.
8. «Sensibilismo», Richard Ryder.
9. «Los grandes simios y la resistencia humana a la igualdad», Dale Jamieson.

V. Los simios antropoides como personas:

1. «Los wahokies», Harlan B. Miller.
2. «Humanos, no humanos y personalidad», Robert W. Mitchell.
3. «Personalidad, propiedad y capacidad legal», Gary L. Francione.
4. «Los grandes simios como sujetos antropológicos: una deconstrucción del antropocentrismo», Barbara Noske.
5. «Imitando a las personas: pros y contras», Steve F. Sapontzis.

VI. La realidad:

1. «Objetos de propiedad», David Cantor.
2. «La granja de los chimpancés», Betsy Swart.
3. «Ellos son nosotros», Geza Teleki.

Epílogo:

- «El Proyecto Gran Simio y más allá», Peter Singer & Paola Cavalieri.

Ediciones y traducciones del libro Proyecto Gran Simio:

El Proyecto Gran Simio: la igualdad más allá de la humanidad, es obra que apareció originalmente en 1993, en edición británica a cargo del sello londinense Fourth State (*The Great Ape Project: The equality beyond*

humanity). Al año siguiente, en 1994, se presentan la edición estadounidense (bajo el marchamo editorial St. Martin's Press, de Nueva York, con el mismo título), la alemana (*Menschenrechte für die groben menschenaffen* «*The Great Ape Project*», publicada al amparo de la editorial Goldman, radicada en Hamburgo) y la italiana (*Il Progetto Grande Scimmia eguaglianza oltre i confini della specie umana*, Ediciones Teoría, Roma-Nápoles). Desde 1998 *El Proyecto Gran Simio* puede ser leído también en español. No parece que los promotores de la liberación póngida, una vez traducidos sus planteamientos a dos lenguas universales (y también al alemán y al italiano), hayan tenido hasta la fecha necesidad alguna de propiciar traducciones chinas, árabes, rusas o francesas, y ello por citar sólo los casos más llamativos. Tampoco existe versión en portugués del libro coordinado por Singer y Cavalieri. No nos extrañaría en cambio lo más mínimo asistir, próximamente tal vez, a la publicación de ediciones de la obra en lenguas tales como el vascuence, el bable, el catalán (de hecho el *PGS España* dispone ya en sus páginas en internet de la obligada traducción al catalán de la *Declaración de los grandes simios antropoideos*), el guanche, el bretón, el occitano o el quechua.

La versión española de tal obra colectiva vio la luz en el año 1998 –precisamente en el mismo año en que el Papa Juan Pablo II denuncia la «inhumanidad» del trato conferido a los animados animales– bajo el amparo de la editorial Trotta (regida por Alejandro Sierra, un católico creyente y *practicante*, al parecer *progresista* y *postconciliar*, como se decía hace algunos años) en su colección «Estructuras y Procesos», serie «Medio Ambiente». Según figura en la primera página de tal edición el patrocinio de la Cátedra de Medio Ambiente de la Universidad de Alcalá de Henares vino a contribuir, y aun de modo considerable, en el sufragio –al menos parcial– de los costes de la edición. El vertido a nuestra lengua de los trabajos y artículos corrió a cargo de Carlos Martín y Carmen González (los mismos traductores que, un año después, y para la editorial Los Libros de la Catarata, vertieron a la lengua el opúsculo de **Enrique Salt**, *Los derechos de los animales considerados en relación al progreso social*). Es curioso comprobar como es también la editorial Trotta quien, en 1999, ratificado ya el auge del animalismo, se decide a publicar en lengua española la obra temprana de Peter Singer, *Liberación Animal*, cuyo original inglés se había ya publicado hacía veinticinco años.

¿LOS ANIMALES SIENTEN DOLOR?

Peter Singer

Los otros animales aparte de los humanos ¿sienten dolor? ¿Cómo lo sabemos?

Bueno, ¿cómo sabemos que cualquiera, humano o no, siente dolor? Sabemos que nosotros mismos podemos sentir dolor. Lo sabemos por experiencias directas que tenemos cuando, por ejemplo, alguien apaga un cigarro encendido en la palma de nuestra mano. Pero ¿cómo sabemos que los demás sienten dolor? No podemos experimentar directamente el dolor de nadie más, sea ese "alguien" nuestro amigo o un perro abandonado. El dolor es un estado de conciencia, un evento 'mental' y como tal nunca puede ser observado. Comportamientos como retorcerse, gritar, o retirar la mano del cigarro encendido no es dolor en sí; ni tampoco lo son las grabaciones que un neurólogo pueda hacer de las observaciones cerebrales del dolor mismo. El dolor es algo que sentimos, y sólo podemos deducir que otros lo están sintiendo por varias indicaciones externas.

¿Sólo es justificable asumir que otros seres humanos sienten el dolor como nosotros, hay alguna razón por la que tal deducción no sea justificable en el caso de otros animales?

Casi todas las señales externas que nos llevan a deducir dolor en otros humanos pueden ser vistas en otras especies, especialmente las especies más cercanas a nosotros - las especies de mamíferos y aves. Las señales de comportamiento son retorcerse, contorsiones faciales, quejas, alaridos u otras formas de grito, intentos de evitar la fuente de dolor, apariencia de miedo ante la perspectiva de su repetición, y otros. Además, sabemos que estos animales tienen sistemas nerviosos como los nuestros, que responden psicológicamente como los nuestros cuando el animal está en circunstancias en las que nosotros sentiríamos dolor: una elevación inicial de la presión en la sangre, pupilas dilatadas, transpiración, pulso agitado, y si el estímulo continúa, una caída de la presión sanguínea. Aunque los humanos tienen una corteza cerebral más desarrollada que otros animales, esta parte del cerebro está relacionada con las funciones pensantes más que con impulsos básicos, emociones y sentimientos. Estos impulsos, emociones y sentimientos están localizados en el diencefalo, el cual está muy desarrollado en algunas otras especies de animales, especialmente en mamíferos y aves. [1]

También sabemos que el sistema nervioso de otros animales no fue artificialmente construido - como un robot puede ser artificialmente construido - para imitar el comportamiento ante el dolor de los humanos. El sistema nervioso de los animales se desarrolló como el nuestro y de hecho la historia evolutiva de los seres humanos y otros animales, especialmente los mamíferos no divergieron hasta que las características centrales de nuestro sistema nervioso ya estuvo en existencia. La capacidad de sentir dolor obviamente mejora las esperanzas de supervivencia de una especie, puesto que ocasiona que los miembros de una especie eviten las fuentes del daño. Es seguramente irracional suponer que los sistemas nerviosos que son virtualmente idénticos psicológicamente, tienen un origen común y una función evolutiva en común y resultan en formas de comportamiento similares en circunstancias similares, deberían de operar de una forma totalmente diferente en el nivel de sentimientos subjetivos.

La gran mayoría de científicos que se han hecho esta pregunta están de acuerdo. Lord Brain, uno de los más eminentes neurólogos de nuestro tiempo, ha dicho: "Personalmente no puedo ver la razón para concederle mente a mi compañero hombre y negárselo a los animales... Yo por lo menos no puedo dudar que los intereses y las actividades de los animales están correlacionadas con el entendimiento y el sentimiento de la misma manera que el mío, y que puede ser, que yo sepa, tan vívido. [2]

El autor de un libro sobre dolor escribe: "Cada partícula de evidencia apoya la afirmación de que los mamíferos vertebrados superiores experimentan sensaciones de dolor al menos tan agudas como las nuestras. Decir que sienten menos porque son animales inferiores es absurdo; puede ser fácilmente demostrado que muchos de sus sentidos son mucho más agudos que los nuestros - agudeza visual en ciertas aves, oído en la mayoría de los animales salvajes y el tacto en otros; estos animales dependen más que nosotros hoy del entendimiento más agudo de un ambiente hostil. Aparte de la complejidad de la corteza cerebral (que no percibe el dolor directamente) sus sistemas nerviosos son casi idénticos al nuestro y sus reacciones al dolor extraordinariamente similares. Aunque careciendo (hasta donde sabemos) de los tonos filosóficos y morales. El elemento emocional es muy evidente, principalmente en la forma de miedo y enojo. [3]

Se puede pensar que eso es suficiente para establecer el problema; pero una objeción más debe ser considerada... Hay una línea vaga de pensamiento filosófico, derivada quizá de algunas doctrinas asociadas con el influyente filósofo Ludwig Wittgenstein, la cual sostiene que no podemos significativamente atribuir estados de conciencia a seres sin lenguaje. Esta posición me parece nada plausible. El lenguaje puede ser necesario para el pensamiento abstracto, a cierto nivel de todos modos; pero los estados como el dolor son más primitivos, y no tienen nada que ver con el lenguaje... Los bebés humanos y niños pequeños son incapaces de usar el lenguaje. ¿Debemos negar que un niño de un año puede sufrir? Si no, el lenguaje no puede ser crucial.

Entonces para concluir: no hay buenas razones, científicas o filosóficas, para negar que los animales sienten dolor. Si no dudamos que otros humanos sienten dolor, no deberíamos dudar que otros animales también lo hacen... Los animales pueden sentir dolor.

Notas

1. Lord Brain, 'Presidential Address'. In C.A. Keele & R. Smith, eds., *The Assessment of Pain in Men and Animals*. London: Universities Federation for Animal Welfare, 1962.

2. Supra, nota 1.

3. Richard Sarjeant *The Spectrum of Pain*. London: Hart Davis, 1969, p. 72.

Extraído de **Liberación animal**, 2a edición, México, 1995

PEDRO ALBERTO DAVID SINGER 1946

Ideólogo australiano, adalid de la «Liberación Animal», nacido en Melbourne el 6 de julio de 1946 en el seno de una acomodada familia de ascendencia judía. En los años treinta, tras la anexión de Austria promovida por la Alemania de Hitler, los padres de Pedro Singer tuvieron que abandonar su Viena natal y tomar rumbo al estado australiano de Victoria. Comenzó a estudiar derecho, y más tarde filosofía, en la Universidad *Monash* de Melbourne. En la segunda mitad de la década del sesenta Pedro Alberto David marcha a la prestigiosa Universidad de Oxford, en la que el joven estudiante recibirá decisivas influencias de Richard Mervyn Hare (1919-2002), a cuyo través se inicia en la lectura de los clásicos de la tradición anglosajona de la filosofía moral (particularmente en la línea utilitarista de Jeremías Bentham o de Juan Stuart Mill, pero también Guillermo Godwin o Enrique Sidgwick). Durante su estancia en el Reino Unido, participó Singer activamente en las algaradas y movimientos estudiantiles en contra de la guerra que mantenían los Estados Unidos del Norte de América contra Vietnam: tal participación habría de quedar inmortalizada en un texto tan *de circunstancias* como pueda serlo *Democracia y desobediencia*, de 1973. También en el elitista y confortable entorno oxoniense, Peter Singer entra en contacto con activistas del animalismo tales como el psicólogo Ricardo Ryder, Joanne Bower (miembro por entonces de la *Farm and Food Society* de Londres), Catalina Jannaway (1915-2003, vinculada a la *Vegan Society of the United Kingdom* –fundada en 1944–) o los beligerantes estudiantes vegetarianos Richard Kelshen, Roslind Goldovitch y Stanley Goldovitch. Al parecer Singer conoce a estos últimos en el otoño de 1970, según reconstruye el filósofo de Melbourne en los *agradecimientos* de la primera edición inglesa de su libro *Liberación animal*:

«En otoño de 1970 yo era un estudiante de postgrado en la Universidad de Oxford. Aunque me había especializado en Filosofía moral y social, no se me había ocurrido –como a casi nadie– que nuestras relaciones con los animales planteasen un serio problema moral. Sabía por supuesto, que se trataba cruelmente a algunos animales, pero suponía que eran abusos accidentales y no una indicación de algo fundamentalmente injusto.

Mi complacencia se turbó cuando conocí a Richard Keshen, también estudiante de Oxford y vegetariano. En una comida le pregunté por qué no comía carne y empezó a contarme las condiciones en que había vivido el animal cuyo cuerpo estaba comiendo yo. Por medio de Richard y de su mujer Mary, mi mujer y yo nos hicimos amigos de Roslind y Stanley Goldovitch, también vegetarianos que estudiaban filosofía en Oxford. A través de las largas conversaciones que tuvimos los cuatro –especialmente con Roslind Godlovitch, quien había elaborado su postura ética con bastante detalle– me convencí de que comiendo animales estaba participando en una forma de opresión sistemática de mi propia especie sobre otras. Las ideas centrales de este libro se derivan de aquellas conversaciones.

Llegar a una conclusión teórica es una cosa, y ponerla en práctica es otra. Sin la ayuda y el aliento que me proporcionó Renata, mi mujer, que estaba tan convencida como yo de que nuestros amigos tenían razón, es posible que aún siguiera comiendo carne, aunque con remordimientos de conciencia.» (*Liberación Animal*, Trotta, Madrid 1999, página 33.)

Así pues, estas influencias no tardaron en ilusionar al joven estudiante de postgrado en sus hábitos dietéticos, de suerte que, a la altura de 1998, Pedro Singer podía ya aderezar su contribución al libro de Sian Griffiths y Jennifer Wallace, *Consuming Passions: Food in the Age of Anxiety*, con párrafos como el siguiente:

«Esta receta *vegana* [esto es, que no contiene ningún producto animal] es muy simple, nutritiva y sabrosa. La consumen a diario cientos de millones de personas. *Ingredientes*: 1 taza de lentejas rojas, 3 tazas de agua, 1 cebolla cortada, 2 dientes de ajo picados, 2 cucharadas de aceite, 1 bote de kilo de tomates o su equivalente de tomates frescos triturados, 1 rama de canela, 1 hoja de laurel, 1 cucharadita de curry molido al gusto, 50 gramos de crema o leche de coco (opcional), el zumo de un limón (opcional), sal al gusto. En una sartén honda, se calienta el aceite y se fríen la cebolla y el ajo hasta que estén transparentes. Se añaden las lentejas y se fríen durante uno o dos minutos. A continuación se añade el agua, la hoja de laurel, la canela y el curry, se mezcla todo y se cuece a fuego lento durante veinte minutos, añadiendo de vez en cuando un poco más de agua si va quedando seco. A continuación se añaden los tomates de bote y se los deja cocer diez minutos más hasta que las lentejas estén muy blandas. Se agrega la crema o leche de coco, el zumo de limón y la sal hasta el punto deseado. Se quita la rama de canela y el laurel antes de servir. El producto final no ha de estar apelmazado, por lo que se añadirá más agua si ha quedado demasiado compacto. Normalmente se sirve sobre una base de arroz blanco con algún trozo de lima y una salsa china de mango. Rodajas de plátanos son también un buen acompañante, al igual que los *poppadams* [panecillos crujientes hindúes]» («Una filosofía vegetariana», en Peter Singer, *Desacralizar la Vida Humana*, Cátedra, Madrid 2003, págs. 387-388.)

En julio de 1969 Singer alcanza el grado de *Master of Arts* por la Universidad de Melbourne, con una tesis titulada *¿Por qué debo ser moral? (Why Should I Be Moral?)*, 246 páginas). A partir de 1970 procura comenzar a hacerse un sitio en el entorno filosófico anglosajón, como lo atestiguan diversos artículos suyos, especializados en cuestiones de ética y filosofía moral, que por entonces empiezan a ver la luz en publicaciones como *Philosophical Review*, *American Philosophical Quarterly* o *Philosophy and Public Affairs*.

En 1975 aparece la primera edición de *Liberación animal*, obra que muy pronto ejercerá el papel de «manual de formación» de las jóvenes hornadas de activistas del movimiento animalista. En este mismo contexto tiene el mayor interés recordar aquí que este ideólogo australiano tampoco ha desdeñado la lucha activa junto a quienes están empecinados en instaurar tales programas emancipadores de las bestias:

«Utilizando su gran habilidad para dirigir la opinión pública hacia cuestiones prácticas importantes, Singer mostró en las calles de Melbourne, sentado en el interior de una jaula para hacer más vívido su relato, la tortura de las gallinas confinadas de por vida en un espacio que no les permitía erguirse ni cambiar de postura; en otra ocasión fue arrestado en una granja de explotación intensiva de cerdos cuyo propietario

era en parte el entonces primer ministro Paul Keating. Como le contó entonces a los medios de comunicación, las pocilgas no dejaban a los animales espacio para volverse y andar libremente, ni les daban acceso a los pastos ni a un lecho apropiado, estando además los cerdos sometidos a constantes mutilaciones, que incluían el corte del rabo, las muescas en las orejas y el recorte de los colmillos. "Dado que Paul Keating es nuestro líder nacional, la condición de sus cerdos es propiamente un asunto nacional."» (Helga Kushe, «La ética práctica de Peter Singer», Introducción a *Desacralizar la Vida Humana*, Cátedra, Madrid 2003, pág. 22.)

Durante el curso académico 1973-1974 fue Singer profesor visitante del Departamento de Filosofía de la Universidad de Nueva York; en ocasiones ulteriores lo ha sido de universidades como las de Washington, Vancouver, Boulder, Irvine, Roma, &c. Ha ejercido como catedrático de Filosofía en la Universidad Monash, en Melbourne y como director del *Centro de Bioética Humana* y codirector del *Instituto de Ética y Política Pública*, instituciones anejas a la *Monash University*. Además, ha sido coeditor, de consuno con Helga Kushe, de la revista *Bioethics*. Desde 1999 ostenta Pedro Singer la Cátedra Ira W. DeCamp de Bioética, adscrita al *Center of Human Values* de la Universidad de Princeton, en los Estados Unidos del Norte de América. Este nombramiento llevó aparejada una estridente controversia, suscitada por el escándalo que la personalidad del nuevo profesor produjo en los diversos grupos Pro-Vida, ante todo como resultados de sus propuestas sobre la eutanasia, la eugenesia, el aborto e incluso el infanticidio. Steve Forbes, el filantrópico millonario estadounidense, llegó incluso a amenazar con la retirada de sus generosas dádivas a la Universidad princetoniana, caso de hacerse efectivo el ingreso de Singer en el claustro de esta institución universitaria de la ciudad de Nueva Jersey.

«En 1999 parecía como si la historia se repitiese, aunque afortunadamente esta vez la libertad de pensamiento ha triunfado. La prestigiosa universidad de Princeton había buscado por todo el mundo al ético aplicado más eminente para cubrir su nueva cátedra DeCamp de Bioética. La elección había recaído finalmente en Peter Singer, por entonces director del Centro de Bioética Humana de la Universidad de Monash, en Australia. Nada más conocerse la decisión los grupos antiabortistas ejercieron una feroz presión sobre la universidad para que anulara el nombramiento. Incluso el millonario y candidato presidencial Steve Forbes amenazó con retirarle sus generosas subvenciones. De todos modos la universidad no se dejó amedrentar y ratificó el nombramiento. Desde 1999 Peter Singer ocupa su cátedra en Princeton. Cansado de ser atacado por gente que nunca ha leído sus libros, artículos y argumentos y que falsea sus posiciones decidió publicar una antología de varios textos breves pero esenciales extraídos de sus diversas obras que facilitase al público la tarea del acercarse a su pensamiento.» (Jesús Mosterín, «La ética se remanga», *El País*, 11 de mayo de 2002.)

«-P. El millonario Steve Forbes juró que congelaría sus donaciones a la Universidad de Princeton hasta que ese centro se deshiciera de usted. ¿Por qué? -R. No estoy muy seguro de que valga la pena entrar en eso. Por la época en que me nombraron profesor en Princeton (1999), Forbes aspiraba a salir elegido candidato a la presidencia por el Partido Republicano. En su calidad de miembro de la junta directiva de la Universidad de Princeton, se volvió vulnerable a los ataques por mi nombramiento (al que no se opuso cuando se debatió el tema en la junta). Sospecho que eso es lo que le indujo a atacarme, y a decir que no pensaba donar más dinero a la universidad mientras yo permaneciese en ella. Pero no creo que nadie hiciese mucho caso de esa amenaza.» (Javier Sanpedro, «Peter Singer: prefiero investigar con un embrión humano que con una cobaya», *El País*, 11 de mayo de 2002.)

Pedro Alberto David Singer, es, por lo demás, autor o coautor de numerosos manuales, libros, artículos, antologías, &c., dedicados al tratamiento de las cuestiones más candentes de la filosofía moral y la bioética. Mencionaremos, de entre los más significativos, *Liberación animal* (1975), *Ética práctica* (1979), *En defensa de los animales* (1986), *Ética para vivir mejor* (1993), *Repensar la vida y la muerte* (1994), *Una izquierda darwiniana* (1999), *Ethics into Action: Henry Spira and the Animal Rights Movement* (1998), &c. En marzo de 2003 publicó *Pushing Time Away. My Grandfather and the Tragedy of Jewish Vienna*, libro en el que perfila la biografía de su abuelo, el psicoanalista austríaco David Ernesto Oppenheim (1881-1943).

Desde 1993 Pedro Singer ha venido presidiendo la plataforma animalista conocida como «**Proyecto Gran Simio**» (*Great Ape Project*), además de figurar como máximo responsable (junto con la ideóloga italiana Paula Cavalieri) en la edición del libro homónimo. En razón de tales publicaciones y actividades, el autor de *Liberación animal*, es en ocasiones considerado por algunos de sus más acérrimos partidarios españoles (siempre ansiosos de modelos que escriban en inglés), como la máxima autoridad en el campo de la «ética práctica» y de la «moral aplicada».

«Hasta la llegada de Peter Singer a la palestra, gran parte de la ética académica estaba aquejada de un grado extremo de abstracción e irrelevancia. Los filósofos de tradición idealista planteaban su temática en función de un reino de espíritus puros; los de tradición analítica limitaban el alcance de la ética al estudio del significado de los términos morales. Ni unos ni otros se manchaban las manos hurgando en los dilemas éticos que planteaba la sucia realidad contemporánea. Singer ha sido el primer filósofo moral de talla en remangarse y en bajar la ética del mundo ideal al mundo real. Está reconocido como el fundador de la ética práctica o ética aplicada, que incluye la bioética, como atestiguan sus numerosas obras, como *Practical Ethics (Ética Práctica)* y recopilaciones como *A Companion to Ethics (Compendio de Ética)* y *A Companion to Bioethics (Compendio de bioética)*.» (Jesús Mosterín, «La ética se remanga», *El País*, 11 de mayo de 2002.)

«Singer es la antítesis perfecta del filósofo encerrado en su torre de marfil, desvinculado de los problemas reales del mundo, y dedicado a divagar en un lenguaje difícilísimo sobre cuestiones que no preocupan a nadie. Todos sus libros tratan sobre temas sobre los que es necesario pensar. Necesario e inevitable.» (Paula Casal, «Presentación», en Peter Singer, *Liberación Animal*, Trotta, Madrid 1999, pág. 12.)

Bibliografía de Pedro Alberto David Singer en español:

- *Ética práctica*, Ariel, Barcelona 1984.
- *Liberación animal: una nueva ética para nuestro trato hacia los animales*, Editora Cuzamil, México 1985. Trotta, Madrid 1999.
- *Democracia y desobediencia*, Ariel, Barcelona 1985.
- *Compendio de Ética*, Alianza, Madrid 1995.
- *Ética práctica (2ª ed)*, Cambridge University Press, 1995
- *Ética para vivir mejor*, Ariel, Barcelona 1995
- *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*, Paidós, Barcelona 1997.
- *El «Proyecto Gran Simio»*, Trotta, Madrid 1998.
- «Ética más allá de los límites de la especie», *Teorema*, nº 18:3 (1999), págs. 5-16.
- «El Proyecto Gran Simio y el concepto de persona», *Laguna*, nº 7 (2000), págs. 333-347.
- *Una izquierda darwiniana*, Crítica, Barcelona 2000.
- «Animales», «Dialéctica», «Ética aplicada», «Fertilización *in vitro*», «Hegel», «La lechuza de Minerva», «Matar», «Vegetarianismo», en Ted Hoderich (ed.), *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Tecnos, Madrid 2001 (traducida por el matrimonio Garrido), págs. 60-61, 265, 346-347, 381-382, 468-472, 598-599, 680-681, 1020-1021.
- *Una vida ética: escritos*, Taurus, Madrid 2002.
- *Desacralizar la vida humana*, Cátedra, Madrid 2003.

Sobre Pedro Alberto David Singer:

- 2002 Darwinismos desde las antípodas, Iñigo Ongay de Felipe.
- 2002 Peter Singer, utilitarismo compilado, Iñigo Ongay de Felipe.

PETER ALBERT DAVID SINGER

Peter Albert David **Singer** (nacido el 6 de julio de 1946, en Melbourne, Victoria, Australia). Filósofo utilitarista australiano de Derecho y más tarde de Filosofía en la Universidad de Monash, Melbourne. Posteriormente marcha a la Universidad de Oxford, donde toma contacto con el utilitarismo ético mediante la lectura de autores en lengua inglesa, como Jeremy Bentham y John Stuart Mill. Allí participa de protestas contra la guerra de Vietnam, y también tiene lugar su «conversión» al vegetarianismo, por influencia de algunos estudiantes, que le despertaron el interés por la ética aplicada a los animales.

A partir de ese momento inicia su camino hacia una renovación de la ética práctica, aplicada sobre todo al ámbito de la relación humana con la vida (bioética), hasta que en 1975 publica su obra más famosa, "Liberación Animal" (Animal Liberation). En ella propone una ética que, partiendo del hombre, se dirija también hacia el resto de los animales, atacando lo que él llama "especismo" o creencia en la superioridad de una especie (en este caso el hombre) sobre el resto. La ética práctica de Singer abarca desde temas tan polémicos como abogar por un trato ético a los animales, el aborto, la eutanasia, la pobreza y distribución de ingresos, entre otros.

Vida y carrera

Los padres de Singer fueron vieneses judíos que escaparon de la anexión de Austria a Alemania, y volaron a Australia en 1938. Sus abuelos no fueron tan afortunados: sus abuelos paternos fueron detenidos por los nazis y llevados a Łódź, desde donde nunca más tuvieron noticias de ellos. Su abuelo materno murió en Theresienstadt.^[1]

El padre de Singer era importador de té y café, mientras su madre era médico. Asistió al Colegio Escocés. Después de la escuela, Singer estudió leyes, historia y filosofía en la [[Universidad de Melbourne]], obteniendo su grado académico en 1967. En 1969 recibió un MA por su tesis titulada *¿Por qué debería yo ser moral?*.

Ganó una beca para estudiar en la Universidad de Oxford, obteniendo el Bachillerato en Filosofía en 1971 con una tesis sobre la desobediencia civil, supervisada por R. M. Hare, y posteriormente publicada como libro en 1973 (*Democracia y Desobediencia* Oxford: Clarendon Press, 1973, ISBN 0-19-824504-1). Después de ser lector en la Universidad de Oxford, pasó a ser profesor visitante en la Universidad de Nueva York por 16 meses. Volvió a Melbourne en 1977, donde ha pasado la mayoría de su carrera. Ha trabajado en la Universidad de Monash y en instituciones ligadas a ella, y en 1999 obtuvo la cátedra DeCamp de bioética en el "Center of Human Values" de la Universidad de Princeton, en EE. UU. Es líder desde 1993 de la Plataforma animalista "Proyecto Gran Simio", y autor del libro del mismo nombre junto con la pensadora italiana Paula Cavalieri.^{[2] [3] [4] [5] [6] [7] [8] [9] [10] [11]}

Liberación animal

Liberación animal (publicado en inglés en 1975; edición española en 1999) ejerció una influencia decisiva en las organizaciones que luchan por los derechos de los animales. Singer acepta la justificación de la existencia de los derechos mediante la derivación de principios utilitaristas, en particular mediante la aplicación del principio de minimización del sufrimiento.^[12] Singer acepta que los derechos de los animales no coinciden con los derechos humanos, así escribe en *Liberación Animal*: "Sin duda existen diferencias importantes entre los humanos y otros animales, y éstas originarán diferencias en los derechos que poseen".^[13] Singer ve un paralelismo entre los derechos de los animales y los derechos de la mujer; así comienza esta obra con el análisis de una comparación realizada por Thomas Taylor contra Mary Wollstonecraft en el s. XVIII. Según Taylor, si el razonamiento de Wollstonecraft en defensa de los derechos de la mujer eran correctos, entonces también "las bestias" deberían poseer derechos. Taylor creyó haber reducido al absurdo la tesis de Wollstone. Singer ve en el análisis una implicación lógica; el modus tollens de Taylor es el modus ponens de Singer.

En *Liberación animal* Singer se opone a lo que denomina especismo: discriminación de un ser vivo por el sólo hecho de pertenecer a una determinada especie. Defiende el derecho a una igual consideración de todos los seres capaces de sufrir. Así considera que conceder menor consideración a seres porque tengan alas o pelaje no es más justo que discriminar a alguien por el color de su piel. En concreto, expone que mientras que los animales dan muestra de menor inteligencia que el ser humano medio, muchos seres humanos con retraso mental grave muestran una inteligencia comparable a la animal, y que por ello la inteligencia no justifica que se otorgue menor consideración a los seres no humanos que a los humanos con retraso mental. Singer no condena específicamente que se utilicen animales para el consumo humano, siempre que los métodos que se utilicen para matarlos no conlleven ningún tipo de sufrimiento, pero concluye que la solución más práctica, para evitar controversias, es adoptar una dieta vegetariana o conforme al veganismo. Singer condena también la vivisección, aunque cree que algún experimento animal puede ser aceptable si el beneficio (traducido a mejora del tratamiento médico etc.) supera al daño causado a los animales utilizados. Dado el carácter subjetivo del término "beneficio", ésta - y cualquier otra visión utilitarista - son objeto de controversia. No obstante Singer explicita qué seres humanos que sientan de forma parecida a los animales podrían ser objeto de experimentación si se aplica la regla de que el beneficio supere al sufrimiento. Así un mono y un bebé podrían ser igualmente utilizables para experimentos, desde un punto de vista moral y en igualdad de condiciones. Si realizar un experimento con un bebé no es justificable, Singer defiende que tampoco lo es con animales, en cuyo caso los investigadores deberían hacer sus experimentos haciendo simulaciones con ordenadores o mediante otros métodos. Respecto a la vivisección, la considera sólo ligeramente especista al tener en cuenta que la pertenencia a una misma especie puede ser causa justificable que lleve a la decisión de utilizar al animal no humano.^[14]

Ética aplicada

Su libro más extenso *Ética Práctica*^[15] analiza en detalle porqué y cómo deben sopesarse los intereses de los individuos. Su principio de la consideración igual de intereses no dictamina la igualdad de tratamiento de estos intereses, porque diferentes intereses determinan un tratamiento diferente. Por ejemplo: todos tienen interés en

evitar el dolor, pero pocos tienen interés en cultivar sus habilidades. Su principio justifica no sólo el diferente tratamiento para intereses diferentes, sino que permite diferentes tratamientos para el mismo interés cuando disminuye la utilidad marginal, por ejemplo, el interés por alimentarse de una persona hambrienta es superior al mismo interés de alguien satisfecho en su alimentación y que momentáneamente siente hambre.

Entre los intereses humanos más importantes están evitar el dolor, desarrollar las habilidades, satisfacer las necesidades básicas de comida y albergue, disfrutar de relaciones interpersonales provechosas, ser libre de escoger según las propias preferencias sin interferencia, y "muchos otros intereses". Pero el interés fundamental por el que pide un tratamiento igualitario es por la capacidad de "sufrir y/o disfrutar". Sostiene que los intereses siempre deben evaluarse en función de las características concretas del ser. Favorece un modelo de vida tipo "viaje" que sopesa el error de vivir la vida pro grados, lo que frustra las metas de la vida. El modelo de "viaje" es tolerante con un cierto grado de frustración de los deseos y explica porqué las personas que han emprendido sus viajes no son reemplazables. Solamente el interés personal en continuar viviendo explica el sentido de este modelo. Éste también explica la prioridad que Singer da a los intereses por sobre los deseos y placeres triviales. Requiere la idea de un punto de vista imparcial para comparar los intereses. Ha vacilado sobre si el objetivo preciso es la cantidad total de intereses satisfechos o el interés más satisfecho entre los seres que ya existen antes de que se tomara la decisión. La segunda edición de "Ética Práctica" contradice lo sugerido en la primera edición, en que el total y la existencia previa de decisiones deben combinarse. En la segunda edición se defiende el utilitarismo de la preferencia y la satisfacción, incorporando el modelo del "viaje" y aplicando sin invocar la primera edición. Pero los detalles son borrosos y Singer mismo admite que no está "enteramente satisfecho" con este tratamiento.^[16]

La conducta ética está justificada por razones que van más allá de la prudencia para "algo más grande que lo meramente individual". Singer identifica esto que va más allá de las razones morales como "algo universal", específicamente en la frase "amar al prójimo como a tí mismo", interpretado por él como una demanda para considerar los intereses personales con el mismo peso con que los otros consideran sus propios intereses. Esta universalización, que Singer dibuja desde Kant hasta Hare,^[17] es crucial para separarlo de los pensadores como Hobbes o David Gauthier, que empatizan razón y prudencia. La universalización lleva directamente al utilitarismo, dice Singer, con la fuerza de la reflexión de que el propio interés no puede contar más que los intereses de los otros, los que uno debe sopesar y actuar de manera de maximizar los intereses de los afectados. La universalización de Singer aplicada a los intereses sin referencia a quién los ostente, mientras que la kantiana se aplica al juicio racional de los agentes (en el *reino de los fines* kantiano o la *posición original* de Rawls), Singer considera la universalización kantiana como injusta para los animales.^[18] Como para los Hobbesianos, Singer da una respuesta al final de la "Ética Práctica", arguyendo que las razones del auto-interés apoyan la adopción de un punto de vista moral, como la paradoja del hedonismo, que aconseja que la felicidad se encuentra más que se busca, y la mayoría de las personas siente necesidad de relacionarse a algo más grande que sus propias preocupaciones.

"Ética Práctica" incluye un capítulo que aboga por la redistribución radical de la riqueza para paliar la pobreza absoluta (Capítulo 8: "Ricos y Pobres"), y otro sobre el caso de reubicación de refugiados a larga escala en países industrializados (Capítulo 9: "Los de dentro y los de fuera"). Mientras que la naturaleza, el medio ambiente "no sintiente" no tiene valor intrínseco para un utilitario como Singer, la degradación medio ambiental es una profunda amenaza para la vida sintiente, y por esta razón los ambientalistas tienen derecho a hablar de la naturaleza salvaje como un "herencia de la humanidad".^[19]

Aborto, eutanasia e infanticidio

Consistente con su teoría ética general, Singer sostiene que el derecho a la vida está graduado y definido por ser persona, lo que significa que es un ser racional y auto consciente. Desde su punto de vista, el argumento central contra el aborto es equivalente al siguiente silogismo:

- Está mal matar a un ser humano inocente
- El feto humano es un ser humano inocente
- Entonces, está mal matar a un feto humano^[20]

Su argumento contra el silogismo "clásico" es decir que, mientras el feto es a todas luces un miembro de la especie humana, no es una persona, definida como un ser auto consciente que se ve a sí mismo en el tiempo. Mientras la membresía a la especie no es relevante, sí que lo es la personalidad.^[21]

Durante el debate, Singer es citado diciendo "*No creo que siempre sea malo matar a un ser humano inocente*", y "*simplemente, matar a un niño no es equivalente a matar a una persona*".

Singer clasifica la eutanasia como voluntaria, involuntaria y no voluntaria. La eutanasia voluntaria es la que cuenta con el consentimiento del sujeto involucrado.

El libro "*Repensando la Vida y la Muerte: el colapso de nuestra Ética Tradicional*" ofrece un exhaustivo examen de los dilemas éticos relacionados con los avances de la medicina. Él cuestiona el valor y la calidad de la vida humana como valores en relación al aborto y otros controversiales dilemas éticos. [ISBN-13: 978-0-312-14401-2]

Pobreza mundial

En "Hambre, Riqueza y Moral", uno de los mejores ensayos filosóficos de Singer, arguye que es moralmente indefendible la injusticia de que algunas personas vivan en abundancia mientras otras mueren de hambre. Singer propone que toda persona capaz de ayudar a los pobres debiera donar parte de sus ingresos a asociaciones de ayuda a los pobres y otros esfuerzos similares. Singer razona que, cuando uno vive de manera confortable, una nueva compra para aumentar la comodidad carecerá de la importancia moral de salvar la vida de otra persona (Un punto de contención es hasta qué punto una persona puede decir que vive "confortablemente" y en la obra no se deja especificidad de este ítem). Singer mismo declara que dona un 25% de sus ingresos a instituciones de ayuda pública como OXFAM y UNICEF. En la reflexión sobre este tema que hace en "Ética Práctica", declara: "*Si podemos prevenir algo malo sacrificando algo de significancia comparable, debemos hacerlo; la pobreza absoluta es mala, y si hay alguna pobreza que podemos prevenir sacrificando algo de significancia comparable, debemos hacerlo para prevenir la pobreza absoluta*".

OTROS TEMAS

Zoofilia

En 2001, Singer aclara el artículo de [Midas Dekker](#) "*Dearest Pet: On Bestiality*",^[22] diciendo que "las actividades de mutua satisfacción" de naturaleza sexual pueden darse eventualmente entre humanos y animales. Singer explica que Dekker cree que la [zoofilia](#) podría ser ilegal si involucra lo que él considera como "crueldad", pero que de otro modo no causa horror ni rechazo.

Como sea, Singer no respalda esta posición, sino que la explica. Cree que mientras el sexo entre especies no es normal ni natural,^[23] no constituiría una transgresión de nuestro estatus como seres humanos, porque los seres humanos son animales, más específicamente, grandes simios. Algunos grupos religiosos y organizaciones por los derechos animales han condenado sus declaraciones, mientras que organizaciones como [PETA](#) han expresado su apoyo con precauciones.^[24]

Psicología social

Singer también ha trabajado en el campo de la [psicología social](#). Sus escritos han aparecido en *Greater Good Magazine*, publicados en el Greater Good Science Center de la Universidad de California-Berkeley. Las contribuciones de Singer incluyen la interpretación de la investigación científica en las raíces de la [compasión](#), el [altruismo](#) y las relaciones humanas pacíficas. El artículo de Singer "*¿Puedes hacer el bien comiendo bien?*" examina la ética de alimentarse de productos de procedencia local.

Biología evolutiva y política liberal

En "*Un darwiniano de izquierda*",^[25] Singer traza un plan para la política de [izquierda](#) adaptando los principios del [darwinismo](#) y la [biología evolutiva](#). Dice que la psicología evolutiva sugiere que los humanos tienden naturalmente al auto interés. Además, alega que a pesar de la evidencia de estas tendencias egoístas es natural, no deben ser tomadas como un derecho. Concluye que la [teoría de juegos](#) (el estudio matemático de la estrategia) y los experimentos psicológicos dan esperanzas que este autointerés de las personas les permita hacer sacrificios a corto plazo para el bien de otros, si la sociedad provee de las condiciones adecuadas. Singer arguye que aunque el ser humano sea egoísta y demuestre tendencias competitivas naturales, tiene una capacidad sustancial para la cooperación, y que esto es también una selección evolutiva importante.

Críticas

La posición de Singer ha sido criticada y desafiada por muchos grupos, preocupados por lo que ven como un ataque a la [dignidad](#) humana, desde defensores de los discapacitados hasta grupos pro-vida y personas que consideran que no se puede quitar a la religión del debate ético.

En Alemania, Singer ha sido comparado con los [nazis](#) y sus presentaciones han sido interrumpidas y biocoteadas. Algunos argumentan que el utilitarismo de Singer es un llamado a la [eugenesia](#). El economista americano [Steve Forbes](#) cesó sus donaciones a la [Universidad de Princeton](#) en 1999 porque Singer alcanzó por honores un puesto en la institución.^[26] El cazador de nazis [Simon Wiesenthal](#) escribió a los organizadores suizos de un libro al que Singer fue invitado a escribir que "*un profesor de ética...que justifica el derecho a matar a recién nacidos incapacitados... en mi opinión es inaceptable para representar a personas de vuestro nivel*".^[27] [Marc Maurer](#), presidente de la [Federación Nacional de la Ceguera](#), organización central para los ciegos en [Estados Unidos](#), criticó fuertemente a Singer por apoyar la [eutanasia](#) de bebés discapacitados, lo que podría llevar a que otros adultos o niños discapacitados sean evaluados bajo una línea de valor.^[28]

Algunos comentaristas han expresados su desaprobación por el artículo publicado por Singer revisando la discusión sobre la [zoofilia](#).^[29]

Filósofos y éticos de otras escuelas, como la [deontología](#) o la [ética de la virtud](#) han encontrado en el trabajo de Singer, argumentos contra el utilitarismo y el [consecuencialismo](#) (la asunción de que la moralidad del acto debe evaluarse en función de sus consecuencias). Su reclamo es que el utilitarismo puede dejar la puerta abierta a la eugenesia o el infanticidio bajo ciertas circunstancias. Singer ha argumentado en su contra que muchas personas lo juzgan por lecturas de segunda mano y cortas frases cortas sacadas de contexto, no por la lectura de sus libros o artículos.^[30]

Singer ha experimentado las complejidades de muchos de estos temas en su propia vida. Su madre sufrió la [enfermedad de Alzheimer](#). Él dijo: "creo que esto me ha hecho ver cuán difíciles son estos temas para las personas que lo sufren".^[31] En una entrevista con Ronald Bailey, publicada en diciembre del 2000, explicó que él no era la única persona que debía tomar decisiones sobre su madre, pues tiene una hermana. Dijo que si de él dependiera, probablemente su madre no estaría viva.^[32] (La señora murió poco después). Este incidente ha dado lugar a acusaciones de [hipocresía](#) en su contra.^{[33] [34] [35] [36] [37] [38] [39] [40]}

Defensores de los [derechos animales](#) han realizado diversas críticas a los planteamientos de Peter Singer. Así, autores como [Joan Dunayer](#) o [Gary Francione](#) defienden que el hecho de poseer la capacidad de sentir supone tener intereses, que deben ser respetados; por tanto, no está justificado el uso de animales no humanos aun cuando ello pudiera redundar en un beneficio social. Asimismo, Peter Singer defiende una reforma de la legislación que afecta a los animales no humanos, mientras que los defensores de los derechos animales rechazan el mismo concepto de propiedad aplicado a los animales.

Meta ética y cuestiones teóricas

El pensamiento de Singer también se ha enfocado en temas de meta ética y teoría, incluyendo el por qué un sistema ético debería ser escogido sobre otros. En "*El Círculo que se expande*",^[41] arguye que la evolución de la sociedad humana da apoyo al punto de vista utilitarista. En este ámbito, el razonamiento ético ha existido desde los tiempos primitivos haciendo que las bandas cooperen, se comprometan y hagan decisiones grupales de supervivencia. Argumenta: "*En una pelea entre miembros de un grupo formado por seres razonantes, la demanda por la razón es la demanda por una justificación que pueda ser aceptada por el grupo como un*

todo."^[42] Por esto, la consideración de los intereses de los otros ha sido parte necesaria de la experiencia humana. Singer cree que el análisis contemplativo pueda hacernos aceptar el utilitarismo:

"Si he visto que desde un punto de vista ético soy sólo una persona dentro de la sociedad, y mis intereses no son más importantes desde el punto de vista de la totalidad, como los intereses mismo de mi propia sociedad, estoy listo para ver que, desde un punto de vista más amplio, mi sociedad es sólo una más entre diferentes sociedades, y los intereses de mi propia sociedad no son más importantes, desde una perspectiva más global, que los intereses similares de los miembros de otras sociedades... Tomando el elemento imparcial en el razonamiento ético para su conclusión lógica, significa primero, aceptar que debemos tener preocupación por la igualdad de todos los seres humanos".

Singer dice que viéndose a uno mismo como igual a otros en una sociedad, y al mismo tiempo viendo a esta sociedad como fundamentalmente superior a otras sociedades, puede causar disonancia cognitiva. Este es el sentido en que la razón puede empujar a las personas a aceptar una postura utilitarista más amplia.^[43] Críticos como Ken Binmore dicen que la disonancia cognitiva aparentemente no es tan fuerte, desde que las personas usualmente -y a sabiendas- ignoran los intereses de sociedades lejanas como similares a los propios, y que este "debe" se aplica solamente si se acepta la premisa básica de Singer de la igualdad de varios intereses.^[44]

Una línea alternativa tomada por Singer acerca de la necesidad de la ética^[45] es que vivir la vida ética puede ser, para todos, más satisfactorio que buscar sólo ganancias materiales. Invoca la paradoja hedonista, notando que aquellos que buscan obtener beneficios materiales rara vez encuentran la felicidad que buscan. Teniendo un propósito más amplio en la vida se puede obtener más felicidad en el mediano plazo. En esta cuenta, el comportamiento imparcial de auto sacrificio importa especialmente en vistas del propio interés analizado desde perspectivas más amplias.

Singer también arguye implícitamente que una férrea defensa del utilitarismo no es crucial en su trabajo. En "Hambre, Riqueza y Moralidad" comienza diciendo que le gustaría ver hasta qué punto un aparentemente inocuo y bien respaldado principio puede llevarnos: el principio de que renunciando a un pequeño placer podamos aliviar el dolor de otro. No podemos negar que este principio implica radicales conclusiones -por ejemplo, de que la gente rica es muy inmoral si no renuncian a ciertos lujos para donar su dinero a la lucha contra el hambre. Si este razonamiento es válido, o no es muy inmoral preferir pequeños lujos frente salvar muchas vidas, o esas personas ricas son muy inmorales. Como Singer arguye en el mismo ensayo, independientemente de la solidez de su defensa del utilitarismo, su argumento tiene valor en la medida en que expone el conflicto entre las creencias y acciones de muchas personas.

Notas

1. ↑ Douglas Aiton: Ten Things You Didn't Know about Professor Peter Singer; The Weekend Australian magazine, February 27-27, 2005
2. ↑ [Sitio web universitario de Peter Singer \(en inglés\)](#)
3. ↑ [Centro para la Filosofía Aplicada y la Ética Pública \(en inglés\)](#)
4. ↑ [Peter Singer](#). Fuentes sobre la obra de Singer: artículos de libros, entrevistas, revisiones de artículos
5. ↑ [Biografía de Peter Singer \(en inglés\)](#)
6. ↑ Peter Singer debate sus puntos de vista [en un panel de la BBC/RSA en Londres, Sep 5, 2006 \(en inglés\)](#)
7. ↑ [Comentario de Peter Singer a la serie "La Ética de la Vida"](#)
8. ↑ ["Pobreza global y ayuda internacional \(en inglés\)"](#) Entrevista de radio Philosophy talk|Philosophy Talk
9. ↑ [Artículo de Singer en Greater Good Magazine acerca de la ética de alimentarse "localmente"](#)
10. ↑ [La solución de Singer a la pobreza global \(en inglés\)](#)
11. ↑ [Peter Singer y derechos animales \(en inglés\) \(PDF\)](#)
12. ↑ Su compañero utilitarista [John Stuart Mill](#) defiende los derechos del individuo en *On Liberty* (1859) e introduce la frase: "Es correcto decir que renuncio a cualquier ventaja que podría argumentarse de la idea de que el derecho abstracto es una cosa independiente de la utilidad".
13. ↑ *Op. cit.*, p. 2.
14. ↑ Gareth Walsh, ["Padre del activismo por los animales respalda la experimentación con monos \(en inglés\)"](#), *The Sunday Times* (UK), Noviembre 26, 2006.
15. ↑ *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, [ISBN 0-521-22920-0](#); second edition, 1993, [ISBN 0-521-43363-0](#).
16. ↑ *Practical Ethics*, p. xi
17. ↑ *Practical Ethics*, p. 11
18. ↑ *Animal Liberation*, pp. 211, 256
19. ↑ *Practical Ethics*, p. 269
20. ↑ [Aborto 1995](#)
21. ↑ [Taking Life: Humans \(en inglés\) 1993](#)
22. ↑ ["Heavy Petting \(en inglés\)"](#), *Nerve*, Marzo 2001.

23. ↑ En una entrevista, Singer dijo que "no apoya tener sexo con animales" porque tener sexo con otras personas es "más divertido". (*The Colbert Report*, Comedy Central, 11 Diciembre, [2006](#).)
24. ↑ Sarah Boxer. "Si, pero alguien preguntó la opinión de los animales?", *The New York Times*, 9 Junio, 2001.
25. ↑ *A Darwinian Left: Politics, Evolution, and Cooperation*, New Haven : Yale University Press, 2000, [ISBN 0-300-08323-8](#).
26. ↑ Steve Forbes retira apoyo financiero a Princeton por la contratación de Singer (en inglés)
27. ↑ Don Felder, "Profesor Muerte trabajará en Princeton", *Jewish World Review*, Octubre 28, 1998, en inglés.
28. ↑ Independencia y la Necesidad de Diplomacia (en inglés)
29. ↑ "Animal Crackers", *The Wall Street Journal*, Marzo 30, 2001 (en inglés).
30. ↑ "El objetivo de mi argumento es elevar el status de los animales en lugar de disminuir la situación de cualquier persona" (*Practical Ethics*, p. 77).
31. ↑ Citado en Michael Specter, "El Filósofo Peligroso", *The New Yorker*, Septiembre 6, 1999 (en inglés).
32. ↑ Ronald Bailey, "La Búsqueda de la Felicidad", *Reason (magazine)*, Diciembre 2000.
33. ↑ Conversaciones inexpresables con HARRIET MCBRYDE JOHNSON (en inglés)
34. ↑ Robert P. George escribe: Estaba equivocado con Peter Singer (en inglés)
35. ↑ Bendición a Peter Singer — por Rabino Avi Shafran (en inglés)
36. ↑ El valor de la vida humana es incuestionable por Shmully Hecht (en inglés)
37. ↑ Declaración de Marca Bistro, presidente del Consejo Nacional (EE.UU) de la Discapacidad: Respecto a la contratación de Peter Singer (en inglés)
38. ↑ Contra la filosofía de Peter Singer — Fondo por la Defensa y Educación de los Derechos de los Discapacitados (DREDF) (en inglés)
39. ↑ Cómo matar a un niño boliviano (en inglés) por Anthony Daniels, *The New Criterion*, Vol. 19, No. 10, June 2001
40. ↑ [<http://www.re-public.gr/en/?p=154> Animales, humanos, personas: las problemáticas implicaciones de la noción de "derechos animales" de Peter Singer por Josef Bordat (en inglés)
41. ↑ *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1981, [ISBN 0-374-23496-5](#).
42. ↑ *The Expanding Circle* p. 93
43. ↑ *The Expanding Circle* p. 119
44. ↑ Ken Binmore, *Natural Justice*, Oxford : Oxford University Press, 2005. [ISBN 0-19-517811-4](#).
45. ↑ Último capítulo de *Ética Práctica*.