

JEAN-FRANÇOIS BRAUNSTEIN

La
F I L O S O F Í A
se
ha
V U E L T O
LOCA



*Un ensayo políticamente
incorrecto*

Ariel

Índice

PORTADA

SINOPSIS

PORTADILLA

DEDICATORIA

INTRODUCCIÓN: DE LOS BUENOS SENTIMIENTOS A LA ABYECCIÓN

EL GÉNERO Y LA NEGACIÓN DEL CUERPO

1. JOHN MONEY, UN INVENTOR MOLESTO
2. FAUSTO-STERLING Y EL FIN DE LA DISTINCIÓN HOMBRE/MUJER
3. BUTLER Y LA GNOSIS CONTEMPORÁNEA
4. Y EL GÉNERO ES FLUIDO...

EL ANIMAL Y EL OLVIDO DEL HOMBRE

5. SINGER Y LA «LIBERACIÓN ANIMAL»
6. LOS DERECHOS DEL ANIMAL
7. EL ARGUMENTO DE LOS «CASOS MARGINALES»
8. LA ZOOFILIA ÉTICA DE PETER SINGER
9. LA ZOOFILIA CÓSMICA DE DONNA HARAWAY
10. DEFENSA DE LAS «EXCEPCIONALIDADES» HUMANA Y ANIMAL

LA EUTANASIA Y LA BANALIZACIÓN DE LA MUERTE

11. EL ENTUSIASMO POR LA EUTANASIA
12. ELOGIO DEL INFANTICIDIO
13. «MUERTES SOSPECHOSAS»: LA REDEFINICIÓN DE LA MUERTE

CONCLUSIÓN. ANTES HUMANISMO QUE COMPOSTISMO

AGRADECIMIENTOS

NOTAS

CRÉDITOS

Gracias por adquirir este eBook

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:



Explora

Descubre

Comparte

SINOPSIS

Un libro sobre cómo la filosofía enloquece cuando borra los límites entre los sexos, entre animales y humanos, entre vivos y muertos.

Tres debates nos tienen obsesionados: los que se refieren al género, los derechos de los animales y la eutanasia. Y tres disciplinas políticamente correctas tratan ahora de estas cuestiones en el mundo universitario: gender studies, animal studies y bioética. Sin embargo, cuando se leen los textos de los fundadores de estos estudios (John Money, Judith Butler, Peter Singer...), se advierte que, detrás de las buenas intenciones, acechan consecuencias absurdas.

Si el género no está ligado al sexo, ¿qué nos impide cambiarlo todas las mañanas? Si el cuerpo está a disposición de nuestra consciencia, ¿por qué no modificarlo hasta el infinito? Si no existe diferencia entre animales y humanos, ¿por qué no tener relaciones sexuales «recíprocamente satisfactorias» con mi perro? Si existen unas vidas dignas de vivirse y otras que no lo son, ¿no sería conveniente liquidar a los niños «defectuosos»? En este libro a contracorriente, Jean-François Braunstein rebate las ideas de esos pensadores tan aplaudidos en el mundo occidental y muestra las contradicciones e incoherencias que esconden sus teorías.

Jean-François Braunstein

La filosofía se ha vuelto loca

Un ensayo políticamente incorrecto

Traducción de Alberto Torrego

Ariel

*A Corinne, Antoine y Hélène.
A mi madre, que ya no puede leer este libro*

Introducción

DE LOS BUENOS SENTIMIENTOS A LA ABYECCIÓN

DE DEBATES SOCIALES QUE NO SON TALES

Las cuestiones relativas al género, al derecho de los animales y a la eutanasia han cruzado el Atlántico y se han convertido en *debates sociales*, que supuestamente deben apasionarnos. ¿Es la identidad de género distinta de la identidad sexual? ¿Son los animales seres sensibles? ¿Tienen derechos? ¿Debe legalizarse la eutanasia?

Sin embargo, no se trata de verdaderos debates, ya que si nos fiamos de las encuestas, las respuestas a estas preguntas son extrañamente unánimes. Por lo que hace a los derechos de los animales, la mayoría de los ciudadanos europeos se declara favorable a la modificación del estatus jurídico del animal en el Código Civil, a fin de que se reconozca su naturaleza «viva y sensible» mediante la creación, por ejemplo, de una categoría para «animales», junto a la categoría de «personas» y la categoría de «bienes». ¹ En cuanto a la eutanasia, su legalización provocaría un entusiasmo sin matices. Una encuesta de Metroscopia en España de enero y febrero de 2017 señala que el 85 % de los consultados es favorable a la sedación terminal de los enfermos incurables (la unanimidad es menos evidente entre los de más de 65 años). Y en Francia, a la pregunta: «¿Debería la ley autorizar a los médicos a poner fin sin sufrimiento a la vida de las personas aquejadas de enfermedades insoportables e incurables si ellas lo piden?», el 95 % de los encuestados respondían favorablemente, sin tener en cuenta, sin embargo, a los moribundos, a los que parece que se ha olvidado consultar. ² Solo la cuestión del género parece recibir una acogida más reservada. La enseñanza del «ABCD de la igualdad»,* que antaño buscaba transmitir desde la escuela primaria la «cultura de la igualdad y del respeto entre chicas y chicos», luchando contra los «prejuicios» y estereotipos de género, solo había sido considerada positiva por una mayoría del 53 % de encuestados. Quedaba una fuerte minoría por convencer: el 37 % de los encuestados consideraba que era una manera de difundir la «teoría de género» y el 33 % estimaba que tal enseñanza era «peligrosa». ³

Muchos piensan que estas cifras impresionantes bastan y que el legislador debería contentarse con validar esas encuestas, como si el hecho —las encuestas más o menos fiables— debiera determinar el derecho. Las organizaciones favorables a los derechos del animal, a la legislación de la eutanasia o a la enseñanza del género siguen en la brecha y demandan ir más lejos y más deprisa, en una atmósfera de ferviente exaltación. Es como si tales *avanzadas* progresaran en el «rumbo adecuado», el de una humanidad en marcha hacia un porvenir radiante, apaciguado y fraternal. ¿Cómo no sentirse indignado con las condiciones espantosas en que viven los animales de granja? ¿Cómo no desear que se procure a los enfermos en fase terminal una muerte «sosegada»? ¿Quién no se siente afectado por las discriminaciones contra los transgénero o los transexuales?

Sin embargo, cabría la posibilidad de preguntarse otras cosas más originales y algo más molestas también. Si el género no tiene que ver con el sexo, ¿por qué no cambiarlo todas las mañanas? Si el cuerpo está a disposición de nuestra conciencia, ¿por qué no modificarlo *ad infinitum*? ¿Por qué no pedir, por ejemplo, que se nos amputen miembros sanos que no se corresponden con la imagen que tenemos de nuestro propio cuerpo? Si ya no hay diferencias entre animales y humanos, ¿por qué no tener relaciones sexuales «recíprocamente satisfactorias»? ¿Por qué no llevar a cabo experimentos médicos con humanos en coma antes que con animales pletóricos de salud? Si se elige interrumpir vidas «indignas de vivirse», ¿por qué no acabar también con los niños «defectuosos» o no deseados? ¿Y por qué no cambiar de paso el criterio de la muerte y nacionalizar los cadáveres para poder extraer órganos en buen estado en provecho de vivos más prometedores?

Amputomanía, zoofilia, eugenesia son solo una pequeña muestra de las preguntas que la gente se hace cuando se cambian radicalmente las definiciones del sexo y del cuerpo, cuando se borra la frontera entre el hombre y el animal, cuando se admite que no todas las vidas tienen el mismo valor. Son preguntas tan chocantes que podría parecer que se han inventado para la ocasión. Pero no es así en absoluto. Se trata de temas ultraclásicos de la reflexión «moral» anglosajona contemporánea. Hay que saber que las respuestas que aportan a estos asuntos los profesores universitarios estadounidenses más prestigiosos son, en general, las más absurdas y chocantes que imaginarse pueda. El fundador de la teoría de género, John Money, propone que podamos amputarnos tal o tal miembro del que no estamos satisfechos. La famosa teórica de los cyborgs, Donna Haraway, describe emocionada los «besos profundos» que se dan ella y su perra para borrar las «barreras de especie». El muy influyente teórico de la liberación animal Peter Singer no ve por qué no podríamos tener relaciones sexuales «recíprocamente satisfactorias» con animales siempre y cuando no los tratemos con brutalidad. El propio Peter Singer preconiza regularmente el infanticidio como corolario de su compromiso a favor de la eutanasia. En cuanto al combate por una «muerte digna», el fundador de la bioética, Hugo Tristram Engelhardt, llega a sugerir que los experimentos médicos se hagan antes en enfermos con el cerebro dañado que en «animales no humanos». Sus discípulos del viejo continente le siguen ya la corriente.

Se nos dirá tal vez que exageramos, que lo que esos autores quieren decir no es exactamente eso, que es preciso matizar. Nos gustaría incluso suponer que lo único que buscan es provocar, que lo que quieren es tomarnos el pelo. Nada de eso. Todos ellos van totalmente en serio; su carencia absoluta de sentido del humor es incluso una de sus principales características. Propuestas que a nosotros nos parecen delirantes son amplias y trabajosamente desarrolladas por autores que no son en absoluto marginales: son de los filósofos más valorados del momento, fundadores de esas tres nuevas disciplinas exitosas que son los «estudios de género», la «ética animal» o la «bioética». Son, o han sido, profesores en las universidades estadounidenses más prestigiosas: Judith Butler en Berkeley, John Money en Johns Hopkins, Peter Singer en Princeton, Donna Haraway en la Universidad de Santa Cruz (California), Hugo Tristram Engelhardt en la Rice University en Houston...

Podría pensarse que no existe nada grave en todo eso, que se trata solamente de curiosos y audaces «experimentos mentales» sin mayores consecuencias. Nos parece que no es el caso, que se trata de una «revolución antropológica» cuyas consecuencias empiezan a notarse ya en el mundo real y contribuyen a cambiar nuestras mentalidades y nuestras vidas. Bajo la apariencia de reformas modernas y de sentido común, veremos que son cambios de una gran amplitud de miras, que modifican la definición misma de lo que entendemos por humanidad. Pudimos darnos cuenta en parte en la cuestión del género, que es la que suscita más resistencias. Pero también es el caso en los otros dos asuntos, el del animal y el de la eutanasia, aparentemente más aceptados. Pues ahí también proyectos aparentemente generosos conducen a consecuencias absurdas, chocantes incluso. Lo que queremos describir aquí es el paso de los buenos sentimientos a la abyección, a partir de la lectura de los fundadores de esas disciplinas políticamente correctas como son los *gender studies*, los *animal studies* y la bioética.

El mundo ha empezado a cambiar como consecuencia de estos experimentos mentales. Pediatras estadounidenses denuncian hoy las consecuencias destructivas de la moda «transgenerista» en los alumnos de colegios e institutos. Hay «animalistas» que perpetran ataques contra los laboratorios científicos que utilizan animales y sugieren que se experimente mejor con enfermos en coma. En cuanto a los efectos de la moda eutanásica o de las nuevas definiciones de la muerte, que apuntan a «productivizarla», ya son patentes, se trate de acelerar cada vez más la hora de la muerte o de tratar de hacerse con los derechos de los cadáveres en provecho de otros humanos cuya vida es «digna de vivirse».

Estas cuestiones merecen pues que nos detengamos y las analicemos un poco. Sobre todo porque cuando uno examina con detalle las controversias suscitadas por la teoría generista, animalista o bioética, se da cuenta de que los menos entusiastas son aquellos que mejor conocen el asunto y están directamente afectados por las consecuencias de esas innovaciones. Psiquiatras y psicoanalistas no son, en su inmensa mayoría, fervientes adeptos de la teoría de género; los juristas favorables al derecho de los animales son una ínfima minoría, y rarísimos los médicos que sostienen sin matices la legalización de la eutanasia. Todos ellos constatan ya los efectos muy negativos que produce una modificación radical de la definición de lo que es el hombre. Tales innovaciones, a veces ridículas, a menudo chocantes, están explícitamente en contradicción con los principios mismos de esas experimentadas disciplinas que son el psicoanálisis y la psiquiatría, el derecho o la medicina.

LA HUMANIDAD CANSADA Y EL «ÚLTIMO HOMBRE»

Los que mejor se han anticipado a la violencia de los cambios antropológicos en curso suelen ser más escritores y no filósofos, porque casi todos ellos están atentos al mundo que tratan de describir. Por no citar más que autores franceses, baste con mencionar a Philippe Muray y a Michel Houellebecq. Hace algunos años, Muray supo describir a la perfección lo que él llama el *Homo festivus*. Este *Homo festivus* que se niega a dar el paso y afrontar la muerte, que elige siempre el partido de la indistinción, que quiere acabar con la sexualidad y aspira solamente a una cosa, a volver a la animalidad. Lo que Muray ve emerger es una «humanidad reanimalizada»:

¿Por qué hacer el ángel cuando se puede rehacer la bestia? [...] Se puede perfectamente vislumbrar la emergencia de una humanidad técnicamente reformada, reanimalizada, deshominizada, en la que ya solo existirá deseo periódico y utilitario, como en las bestias, y donde la cuestión del «prestigio» (ligada a los

tiempos históricos) entrará solo mínimamente en las luchas sexuales. Se acabó el cuerpo sexuado. Se acabó la historia. Se acabaron las contradicciones. Se acabaron los conflictos. Se acabó la distinción entre animal y humano. Vuelta a la cultura del redil de la naturaleza.⁴

También Michel Houellebecq describe una humanidad agotada que no aspira a otra cosa que a su propio final. A la humanidad —tal vez sería mejor decir a la humanidad occidental— se le ha acabado la cuerda. Según Houellebecq, el poshumanismo no tiene como objetivo crear una nueva humanidad, un superhombre. Apunta solamente a dejar atrás la vieja aventura humana. Así, el hombre será «la primera especie animal del universo conocido que organice sola las condiciones de su propia sustitución».⁵ El epílogo de *Las partículas elementales*, escrito supuestamente en 2080, valora que esta «extinción de la humanidad» haya ido bien, «pacíficamente»: es «sorprendente ver con qué sosiego, con qué resignación y tal vez con qué secreto alivio los humanos han aceptado su propia desaparición».⁶ Pero esta aspiración de la humanidad a su final se percibe desde ahora mismo. Nuevamente en *Las partículas elementales*, el personaje del científico Bruno se extraña de los «alucinantes» aciertos de las predicciones de *Un mundo feliz* de Huxley, escrito en 1932. Ese futuro está en vías de realización y Bruno se alegra de ello: «*Brave New World* es un paraíso para nosotros».⁷ La distopía de Huxley es en efecto nuestro presente, entre procreación artificial, sexualidad higiénica, ansiolíticos y eutanasia:

Control cada vez más preciso de la procreación, que acabará tarde o temprano en la disociación total con el sexo y en la reproducción de la especie humana en laboratorio en condiciones absolutas de seguridad y de fiabilidad genética. Desaparición consiguiente de relaciones familiares, de la noción de paternidad y de filiación. [...] Cuando no sea posible luchar contra la vejez, desapareceremos mediante eutanasia libremente consentida; muy discretamente, muy deprisa, sin dramas. [...] La libertad sexual es total, nada obstaculiza el desahogo y el placer. Quedan algunos momentos de depresión, tristeza y duda, pero se tratan fácilmente por vía medicamentosa, la química de los antidepresivos y de los ansiolíticos ha progresado considerablemente. «Con un centímetro cúbico se curan diez sentimientos.»⁸

Nótese que era también en esos términos en los que el Zaratustra de Nietzsche se expresaba para describir al «último hombre» cuya venida anunciaba. Obsesión por la salud, demanda de eutanasia, riesgo de retorno a la animalidad, negativa de toda superación de sí mismo. El último hombre nietzscheano presume de haber inventado la «felicidad», que en realidad no es otra cosa que la salud: «La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche, pero honra la salud».⁹ Nietzsche resume muy bien antes de tiempo esa combinación tan nuestra de ansiolíticos diarios y cóctel lítico terminal para poner fin a una vida sin asperezas, que no afronta lo negativo y trágico de la muerte: «Un poco de veneno de vez en cuando procura sueños agradables. Y mucho veneno al final procura una muerte agradable».¹⁰ También prevé el borrado del límite entre el hombre y el animal, ya que si el hombre no se esfuerza en elevarse por encima del superhombre, corre el riesgo de terminar su caída en el abismo entre los animales: «El hombre es una cuerda tensada entre la bestia y el Superhombre, una cuerda sobre un abismo».¹¹ Finalmente, nada de superación de sí mismo: «¡Horror! ¡Vendrá un tiempo en que el hombre ya no lanzará la flecha de su deseo por encima del hombre y en el que la cuerda de su arco ya no vibrará! [...] ¡Horror! Vendrá un tiempo en que el hombre ya no alumbrará ninguna estrella».¹² Le es indiferente todo ideal, todo aquello que permitía al hombre superarse, todo lo que dio sentido a la vida de sus ancestros.

Zaratustra creía que a través de este último hombre había retratado «lo más despreciable que existe». Por eso se sorprende aún más por la reacción de la multitud a la que se dirige: «“¡Danos a ese último hombre, oh Zaratustra —gritaban—, haznos semejantes a esos últimos hombres! ¡Nosotros te entregaremos al Superhombre!” Y todo el pueblo se emocionaba y chasqueaba la lengua».¹³ Eliminación de la diferencia sexual, animalización del hombre, borrado de la muerte, negación del ideal... Nos negamos a vivir precisamente en ese mundo informe, sin límites ni fronteras, tan bien descrito por Nietzsche, Muray o Houellebecq.

EL GÉNERO Y LA NEGACIÓN DEL CUERPO

Un Parlamento puede hacerlo todo, pero no puede hacer de un hombre una mujer y de una mujer un hombre.

HENRY HERBERT,
segundo conde de Pembroke

A decir verdad, la teoría de género fue descubierta en Francia con ocasión de la enseñanza de los «ABCD de la igualdad» en las escuelas de primaria. La idea de que la educación pública pudiera mezclarse con cuestiones tan personales y complejas como la de la identidad sexual fue evidentemente mal recibida en un país en donde la escuela tenía todavía hasta hace poco como misión instruir, es decir, enseñar lengua, cálculo, historia y no mezclarse en el formateo, o a la inversa, en la deconstrucción de la identidad sexual de los alumnos.

Como esta teoría no tuvo, y es lo menos que se puede decir, una calurosa acogida por gran parte de la población, la respuesta de los políticos fue simplemente negar que tal teoría existiese. Najat Vallaud-Belkacem, ministra de los Derechos de las Mujeres y portavoz del gobierno, marcó la pauta: «La teoría de género no existe».¹ Tal afirmación era cuando menos una torpeza, ya que la misma Najat Vallaud-Belkacem había explicado dos años antes que «la teoría de género, que explica la “identidad sexual” de los individuos tanto por el contexto sociocultural como por la biología, tiene la virtud de abordar las inadmisibles desigualdades persistentes entre hombres y mujeres, además de la homosexualidad, y de hacer pedagogía sobre esas cuestiones».² Para aquellos que sabían de sobra que las investigaciones sobre género existen desde muchos años atrás en el mundo anglosajón, la consigna oficial fue: la «teoría de género» no existe, es una invención de los neorreaccionarios; solo existen «estudios sobre género», o mejor, en neolengua, los «estudios género», que sería la traducción literal de los *gender studies*. Es difícil, sin embargo, imaginar cómo podrían hacerse estudios sobre lo que sea sin hacer referencia a ninguna teoría, si se admite que todo estudio científico supone necesariamente una teoría de conjunto, que proporciona hipótesis explicativas que es preciso comprobar.

Todo empezó a irse al garete cuando se conoció mejor la historia de la invención de la teoría de género y las desventuras de su creador, John Money, que llevaron al suicidio a su paciente más emblemático, el joven David Reimer. El debate fue encendido y Michel Onfray, uno de los primeros en sacar a relucir este hecho, fue acusado de todas las bajezas por sus detractores.³ Así, por ejemplo, Beatriz Preciado la tomó con él acusándolo «de errores y contrasentidos», aparte, claro está, de «homofobia»: había cometido el inmenso desliz de equiparar a Judith Butler con John Money, cuando, bien al contrario, la ídolo de las posfeministas había sido una de las primeras en criticar la visión «normativista» de Money. Olvidaban, muy deprisa otra vez, los elogios que todos los teóricos de género, Preciado entre ellos, habían hecho de la obra de Money.

Si vuelve a ser útil revisar con detalle la historia de la invención del concepto «género», no es tanto por descalificar de un plumazo a John Money como por entender mejor lo que buscaba probar y con qué finalidad. La personalidad muy particular de Money ilustra ciertamente muy bien lo que pudieron ser los *seventies* de la liberación sexual en sus más delirantes aspectos; a veces se ha visto a Money como una especie de doctor Frankenstein, cuando en realidad más valdría compararlo con el profesor Chiflado de la película de Jerry Lewis. Más allá de la idiosincrasia de Money, su historia es rica en enseñanzas sobre las tendencias profundas que están en el corazón mismo de la invención de la noción de género. Ciertos aspectos completamente ignorados de su obra son muy significativos respecto de las actitudes contemporáneas no solo en relación con el sexo, sino con el cuerpo en general. La historia de las lecturas de la obra de Money, sobre todo la de Anne Fausto-Sterling y luego la de Judith Butler, ilustra bien las principales etapas de la

evolución que va de los *gender studies* a los *queer studies*. La obra de Money, su acogida y sus críticas podrían de ese modo servir de hilo conductor para una introducción, inevitablemente algo irrespetuosa, de los «estudios de género».⁴

JOHN MONEY, UN INVENTOR MOLESTO

Sí que existe un concepto de «género» y ese concepto apareció precisamente en 1955 de la pluma de John Money, un psicólogo y sexólogo de la prestigiosa universidad estadounidense Johns Hopkins. Durante mucho tiempo fue un héroe del pensamiento feminista y posfeminista. La propia Beatriz Preciado, unos años antes de reprochar a Michel Onfray que sacara a relucir la obra de Money, le tenía colocado en un sitio eminente de su libro *Testo yonqui*. Veía en él a quien había sabido situar enfrente de la «rigidez del sexo» la «plasticidad tecnológica del género», ofreciendo la «posibilidad de modificar con medios hormonales o quirúrgicos el sexo de los bebés nacidos con órganos genitales y/o con cromosomas que la medicina, con sus criterios visuales y discursivos, no puede clasificar como estrictamente femeninos o masculinos». ⁵ Money quedaba así acreditado como el autor de un cambio radical y positivo que inaugura una nueva era y da sentido a las tentativas de transformaciones de uno mismo mediante la testosterona, como es el caso de Beatriz Preciado, «en transición» hacia Paul B. Preciado: «Si en el sistema disciplinario del siglo XIX el sexo era natural, definitivo, inmutable y trascendental, el género aparece ahora como sintético, maleable, variable, susceptible de transferirse, imitarse, producirse y reproducirse técnicamente». ⁶ Preciado llega incluso a comparar con lirismo al inventor del concepto de género nada menos que con revolucionarios de la envergadura de Hegel o Einstein: «Si el concepto de género introduce una ruptura, es precisamente porque constituye el primer momento reflexivo de esta economía de construcción de la diferencia sexual. A partir de ahí, ya no hay vuelta atrás. Money es a la historia de la sexualidad lo que Hegel a la historia de la filosofía y Einstein a la concepción del espacio-tiempo. El principio del fin, la explosión del sexo-naturaleza, de la naturaleza-historia, del tiempo y del espacio como linealidad y extensión». ⁷

En cuanto al propio Money, no dejará de reivindicar su paternidad en la invención del término «género». En 1995 de nuevo se enfurece contra el *Oxford English Dictionary* que atribuye el invento a otro autor y retrasa la invención del término a una fecha anterior. Money no pierde ocasión de precisar: «La palabra hizo su primera aparición en inglés [en su artículo de 1955] como un atributo humano, pero no era simplemente sinónimo de sexo». Ese término indicaba, precisa Money, «el grado global de masculinidad que es íntimamente sentido y se manifiesta públicamente en el bebé, en el niño, en el adulto, y que usualmente, aunque no necesariamente, se corresponde con la anatomía de los órganos de procreación». ⁸

DEL HERMAFRODITISMO AL GÉNERO

John Money proviene de una familia perteneciente a la hermandad cristiana fundamentalista y ultrapuritana de los Brethren en Nueva Zelanda. Terminada la carrera de Psicología en la Universidad de Wellington, se desplaza a Harvard para terminar los estudios y allí defiende una tesis doctoral en 1952 sobre la cuestión del hermafroditismo: *Hermafroditismo. Investigación*

sobre la naturaleza de una paradoja humana. Según su autobiografía, se interesó por el tema después de haber asistido en Harvard a la presentación del caso de un niño que había sido educado como un niño «a pesar de que naciera con un órgano de la talla y de la forma de un clítoris en lugar de con un pene. Aunque desde el punto de vista quirúrgico y de los tratamientos hormonales no se pudiera hacer gran cosa, se le permitió seguir viviendo como un niño. Se casó después y fue padre por adopción siendo muy apreciado en el mundo de la medicina en el que ejerció su profesión».⁹ Ese muchacho se había feminizado en la pubertad, pero a pesar de esos cambios, «psicológicamente era un chico y no podía imaginarse la idea de ser reasignado sexualmente como una chica».¹⁰ O sea, que el sexo en que había sido educado prevalecía sobre su sexo de nacimiento: esta observación fue lo que orientó toda la investigación de Money.

Como indica el título, la tesis de Money apunta a dilucidar una cuestión filosófica, la de las relaciones entre naturaleza y cultura. Ya no se trata de clínica sino más bien de filosofía, de aclarar «una paradoja humana». No debe olvidarse que Money es psicólogo, no médico; más que procurar cuidados a pacientes hermafroditas, él busca sacar del hermafrodita conclusiones muy generales sobre los roles respectivos de la naturaleza y la cultura en la construcción de la identidad sexual. «El estudio psicológico de los hermafroditas proyecta una luz interesante sobre la venerable controversia de los determinantes hereditarios o, al contrario, medioambientales de la sexualidad en un sentido psicológico.»¹¹ Por otro lado, para Money se trataba también de rechazar la moral conservadora de la época y proponer un proyecto libertario en el terreno de las costumbres. Money no acepta en ningún caso que se critique a los que se alejan de la moral dominante, lo cual explica su voluntad de sustituir en todas partes el término «perversión», de connotaciones negativas, por el más neutro «parafilia» (en griego, «amor al margen»), que designa prácticas sexuales fuera de norma.

A esta cuestión del «hermafroditismo humano» es a lo que Money consagrará sus investigaciones de los años siguientes. Publica una serie de artículos sobre ese tema, a menudo en colaboración con una pareja de médicos, Joan y John Hampson. Su reflexión sobre la sexualidad se funda así en ese caso muy particular que es el hermafroditismo, llamado hoy «intersexualidad», y Money abre de ese modo un campo de estudios todavía hoy en expansión. En ese mismo marco surgirá la invención del concepto de «género». Como apunta su biógrafo, Money «creó nuestra tendencia contemporánea a ver la intersexualidad como una fuente para comprender todos los aspectos del género y de la sexualidad».¹² El hecho de que Money sobrevalore muy generosamente los nacimientos intersexuales (4 % según él) va en ese mismo sentido.¹³ La elección de ese tema supone que para Money la separación entre lo masculino y lo femenino no está demasiado clara; su *leitmotiv* es que no hay una distinción definida entre los dos sexos y que hay que terminar con las distinciones binarias.

De hecho, Money en todo es hostil al binarismo; así, desde el punto de vista de las prácticas sexuales, no existe por un lado la perversión y por otro la normalidad. Es lo que él llama «su teoría del *continuum*». La sexualidad humana no es «un helado de dos bolas»: «La sexualidad humana no está distribuida de manera bimodal, como dos bolas de helado, vainilla y chocolate, lado bueno y lado malo, un lado normal y otro anormal. Bien al contrario, está distribuida en una serie de *continuums*, como radios que forman el eje de una rueda, yendo cada uno de lo recreativo a lo patológico, con múltiples gradaciones entre ambos».¹⁴ Es imposible distinguir en ella lo que es normal de lo que es patológico, no hay por un lado el bien y por el otro el mal. Como hace notar uno de sus exégetas, «durante toda su carrera, [Money] se alzó contra las falsas dicotomías»,

en particular contra las oposiciones entre masculino y femenino, entre naturaleza y cultura, entre cuerpo y espíritu.¹⁵ Ese tema de la lucha contra los dualismos se encontrará en todos los teóricos ulteriores del género, como la bióloga Anne Fausto-Sterling, que titula un capítulo de su principal libro «Duelo contra los dualismos» y le parece que Judith Butler piensa el cuerpo de una manera no dualista. De hecho, los biógrafos de Money destacan que la elección se corresponde bastante bien con la vida sexual del propio Money, que evoluciona entre heterosexualidad, homosexualidad, bisexualidad y sexualidad plural, lo cual por cierto no debió de ser muy del agrado de su puritana familia.

LA INDETERMINACIÓN EN EL NACIMIENTO Y LA LUCHA CONTRA LOS DUALISMOS

Las investigaciones sobre el hermafroditismo fueron lo que llevó a Money a elaborar el concepto de género. La reputación del centro Johns Hopkins animó a numerosos padres de niños hermafroditas a consultar. Como señalaba un psiquiatra francés especialista en estas cuestiones, Léon Kreisler, «entramos entonces en una nueva etapa del estudio psicológico de los ambiguos. La marcaron sobre todo los trabajos de J. Money, J.-G. y J.-L. Hampson, psiquiatras del equipo de Wilkins, cuyas publicaciones aparecen a partir de 1955. A decir verdad, estudios precedentes habían demostrado ya un hecho esencial, a saber, la posible ausencia de paralelismo entre el sexo somático y el sexo psicológico. Pero resultan decisivos por la abundancia del material personalmente estudiado (76 casos), por el rigor científico, por un enfoque más preciso de la psicosexualidad y por conclusiones prácticas referentes a la elección de la asignación sexual del ambiguo».¹⁶

Money y los Hampson pueden así, en una investigación de 1957, apoyarse en el estudio de 105 casos de «pacientes hermafroditas». En él establecen que, en el caso de bebés intersexo que presentan una ambigüedad sexual, lo que prima en el desarrollo de la identidad sexuada es el «sexo de socialización» o «sexo de asignación» (*rearing*). Concluyen el artículo de este modo: «Con raras excepciones, se ha establecido que la psicología sexual de esos pacientes —su rol de género y su orientación— corresponde a su sexo de asignación y de crianza incluso cuando este último contradice el sexo cromosómico, el sexo gonádico, el sexo hormonal, las estructuras de los órganos reproductores internos predominantes o la morfología genital externa».¹⁷ Para llegar a esta conclusión, Money constituyó «pares» de hermafroditas supuestamente idénticos desde el punto de vista biológico, pero donde uno ha sido criado como chico y el otro como chica; su estudio demostraría que los factores ligados a la educación son los que se imponen más. Según Money, los hermafroditas se adaptan muy bien en general al sexo al que han sido asignados, tanto más si la educación que se les ha impartido ha sido más precoz y menos dubitativa. En su primer artículo sobre el tema en 1955 alude a la «identidad de género» para explicar que esta está más vinculada a las primeras «experiencias de la vida» que al sexo cromosómico o a las gónadas. Llega incluso a decir que la orientación sexual parece «psicológicamente indiferenciada en el nacimiento»: «El comportamiento y la orientación sexuales macho o hembra no tienen base innata, instintiva».¹⁸

Esa es la razón por la cual, en caso de indeterminación sexual de nacimiento, hay que procurar que se eduque al niño sin que los padres tengan tiempo de preguntarse por su sexo y así no duden en intervenir en los órganos sexuales para «reparar» el sexo y llegar a «estabilizar» al niño en un sexo o en el otro. Cuando la apariencia física no está clara hay que intervenir

quirúrgicamente para fabricar órganos no ambiguos. En efecto, según Money y los Hampson, si los genitales no son «normales», los padres serán incapaces de asumir eficazmente su papel de educadores: «Si los padres miran los genitales de su niña y ven un gran clítoris que tiene más bien el aspecto de un pene, eso va a sumirlos en una confusión que los llevará a tratar a la criatura más como un niño que como la niña que se supone que es». ¹⁹ Para que una educación sexual tenga éxito es necesario que los padres y el entorno eduquen «sin ambigüedad» a sus hijos en uno o en el otro «rol de género». Se habló en esa época de un verdadero consenso de clínicos en torno al «paradigma de Money», que establecía las reglas y los protocolos de cobertura social de los hermafroditas en el nacimiento. Veremos que para proceder a operaciones quirúrgicas y de reasignación sexual más tarde en la vida, o sea, en los casos de transexualidad, Money recomienda igualmente no fiarse solamente del balance científico y médico (gónadas, hormonas o cromosomas), sino tener también en cuenta lo que él llama el «rol de género», la manera en que el sujeto se siente como hombre o como mujer.

La primera vez que utilizó el concepto «género» y la expresión «rol de género» fue en un artículo de 1955 sobre hermafroditismo. Allí definió el «rol de género» de esta manera:

Entendemos por rol de género todo aquello que una persona dice o hace para manifestar que tiene el estatus de muchacho u hombre, o de chica o mujer. Eso incluye la sexualidad en el sentido del erotismo, aunque no se reduce solo a eso. Un rol de género no queda establecido desde el nacimiento, sino que se construye acumulativamente a través de experiencias descubiertas y vividas. ²⁰

Así, por primera vez el género se distancia del sexo biológico: ambos suelen coincidir, pero no siempre es el caso. En cierto modo, el rol de género se aprende como la lengua materna en los primeros meses de vida y, al igual que esa lengua materna, a partir de cierta edad ya no puede erradicarse completamente. Money se inspira aquí en el punto de vista de la psicología conductista, dominante en la década de 1950, que insiste en el poder omnimodo de la educación en detrimento de los factores innatos. Subraya que este aprendizaje del rol de género se hace rígido enseguida; según él, el rol de género está «completamente sellado» (*locked tight*) más o menos a la edad de dos años y medio, y en adelante es prácticamente imposible cambiar esta «huella» materna.

LA CULTURA PREVALECE SOBRE LA NATURALEZA: EL CASO DE JOHN/JOAN

Money popularizará la noción de género en 1972 en su libro más célebre, escrito en colaboración con la psicóloga y sexóloga Anke Ehrhardt: *Man & Woman, Boy & Girl*. En él se explica al gran público lo que es el género, en cuyo interior distingue la identidad de género y el rol de género. La identidad de género es «la identidad, la unidad y la persistencia de la individualidad de cada uno como macho, hembra o ambivalente, en un grado más o menos grande, especialmente en tanto en cuanto lo ha experimentado en la conciencia y en el comportamiento; la identidad de género es la experiencia privada del rol de género, y el rol de género es la expresión pública de la identidad de género». ²¹ El libro gozó de un enorme éxito, primero sin duda por lo que suponía de compromiso a favor de la liberación sexual, tal vez también a causa de sus numerosas fotografías «gore» de hermafroditas antes y después de la operación. Un artículo del *New York Times* de la época consideró incluso que se trataba del libro de ciencias sociales «más importante desde el

Informe Kinsey». Lo que el periódico subraya es que la cultura le gana la partida a la naturaleza, y lo resume con la fórmula: «Si se le dice a un chico que es una chica y se le educa como una mujer, él querrá comportarse como una mujer». ²² Anne Fausto-Sterling destaca el papel que representó ese libro en la popularización del género: en 1972, Money y Ehrhardt demostraron que «el sexo y el género son dos categorías distintas. El sexo designa según ellos los atributos físicos [...]. El género en cambio es una transformación psicológica del yo». ²³ Lo que permanecerá de la obra de Money es que ha separado completamente la sexualidad biológica y el sentimiento de pertenecer a este género o a aquel, el «rol de género». Y que lo que es determinante en la identidad sexual no es el sexo biológico sino el «género», que se construye con la educación y la cultura.

Más allá de los argumentos provenientes de la antropología cultural, el libro se basa esencialmente en el «caso John/ Joan», que parece justificar el razonamiento de Money, pero que causará también su perdición.

En 1966 Money es consultado por unos padres de gemelos, los Reimer. Uno de los gemelos, David, que Money llamará John en sus informes, ha sido operado mal de fimosis por causa de una regulación defectuosa del bisturí eléctrico que le destruyó casi completamente el pene. Los Reimer habían visto en la televisión a este eminente especialista del hermafroditismo y la transexualidad en la Johns Hopkins explicando que se puede transformar a un chico en una chica y viceversa. Así que decidieron acudir a él para preguntarle si podía hacer algo por David. Money les explicó que había que operar a David, retirar lo que quedaba de sus órganos genitales masculinos y educarlo como una niña; de ese modo se convertiría en niña. Si se le ponen vestidos, un peinado, juguetes de niña, si se la trata como a una niña, John se convertirá en niña y ya no se verá impedido por su sexo seccionado. Los padres dudan y piden tiempo para reflexionar, pero Money les explica que hay que darse prisa porque la identidad de género se fija pronto, a los dos años y medio o tres. No les queda mucho tiempo porque John tiene ya diecinueve meses.

Evidentemente Money está entusiasmado por este caso que se convertirá después en el meollo de sus investigaciones y constituirá la prueba de la validez de sus teorías y de un gran clásico de la literatura sobre la transexualidad. Si la reasignación de sexo funciona y permite a John convertirse en una niña, cosa que no era el caso hasta entonces desde el punto de vista biológico, la teoría de Money quedará validada. A diferencia de los hermafroditas con los que Money ha trabajado hasta el momento, David es sin duda alguna biológicamente un chico. Si se consigue educarlo como niña, esa será la prueba verdaderamente indiscutible de la superioridad de la cultura sobre la naturaleza. Money está tanto más interesado en este caso cuanto que David tiene un hermano gemelo, Brian, que podrá hacer de elemento testigo, de punto de comparación; no pocos debates sobre los papeles respectivos de lo innato y de lo adquirido han intentado fundarse en el ejemplo de gemelos verdaderos. Money tiene a su disposición su «experimento crucial», que demostrará la verdad de sus tesis culturalistas. Como hace notar él mismo, «el carácter muy inusual de este caso de reasignación sexual en la infancia se basa en el hecho de que el niño era un chico normal de nacimiento y tenía un gemelo, ambos sin malformaciones genitales o ambigüedad sexual». ²⁴

Los padres aceptaron finalmente la operación y en 1967 los restos del sexo masculino de David fueron extirpados mediante cirugía. David/John se transforma en una chica a la que Money decidirá llamar Joan. A la operación le sigue un tratamiento hormonal para hacer coincidir en el futuro su sexo con el género que la educación habrá «impreso» en él. En un primer momento, esta transformación parece haberse logrado. En *Man & Woman, Boy & Girl*, Money y Ehrhardt

explican que el niño John se ha convertido en una «niñita modelo» con un comportamiento muy diferente al de su hermano gemelo: «La niña quería y recibía por Navidad muñecas, una casita de muñecas y un cochecito de bebé, claramente relacionado con el aspecto maternal del papel femenino adulto, mientras que el niño quería y recibía un garaje con coches, gasolineras y herramientas, lo que forma parte del papel masculino. A su padre, como a muchos hombres, le interesaban los coches y las actividades mecánicas».²⁵ El éxito de la educación de David como niña era la prueba concluyente de que la puerta de la identidad de género está abierta desde el nacimiento tanto para un niño normal como para un niño nacido con órganos sexuales incompletos o para uno que antes del nacimiento se haya visto expuesto a una dosis excesiva o deficitaria de andrógenos, y de que esa puerta permanece abierta al menos durante un año después del nacimiento aproximadamente. «Los modelos (*patterns*) de educación dimórfica tienen una influencia extraordinaria en la creación de la diferenciación sexual en el niño y en el resultado final de una identidad hembra o macho.»²⁶ El tono de Money es verdaderamente triunfalista cuando escribe: «Para hacer uso de la alegoría de Pígalión, con la misma arcilla se puede empezar a modelar un dios o una diosa».²⁷

La invención del «género» permitió así a Money afirmar que hay que distinguir radicalmente el «sexo», que es un dato biológico, y el «género», que es un resultado cultural. El género sería ampliamente independiente de los datos del sexo biológico. Ambos no coinciden necesariamente, y en caso de divergencia, será más importante el aspecto cultural, el género. De manera muy resumida, esta es la tesis de John Money. Con esta tesis «culturalista», Money parece aportar una especie de prueba experimental de la fórmula de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, que se convertiría después en mantra feminista: «Una no nace mujer, sino que se convierte en una de ellas». Money está de hecho totalmente feliz de que su «demostración» de la superioridad de la cultura sobre la naturaleza pueda ser adoptada por los «militantes del Movimiento de Liberación de las Mujeres».²⁸ Éric Fassin, introductor de los estudios de género en Francia, reconoce que Money es el verdadero inventor del concepto de género porque abrió el camino a una empresa de «desnaturalización» del sexo y de la sexualidad: «Para John Money, que participa de una visión progresista de la ciencia instaurada después de la Segunda Guerra Mundial en reacción contra las derivas biológicas, es la educación lo que hace al hombre y a la mujer».²⁹ Pero Money no se iba a quedar solo en eso...

DE LA INTERSEXUALIDAD A LA TRANSEXUALIDAD

A partir de 1965, Money, ya afamado por sus investigaciones sobre hermafroditismo, va a fundar una «clínica de identidad de género para la transexualidad» (Gender Identity Clinic for Transsexualism), como siempre en la Johns Hopkins de Baltimore. Se trata de una continuación lógica de sus trabajos sobre los hermafroditas. Esta Gender Identity Clinic será el modelo de muchas otras instituciones análogas en Estados Unidos. El equipo de la Johns Hopkins reúne a cirujanos, urólogos, endocrinólogos y psiquiatras que trabajan en común en los casos que se van presentando. Money ocupa en ese equipo un puesto de profesor de «psicología médica y de pediatría» sin haber tenido una verdadera formación médica. La cuestión que se plantea es saber cómo responder a la demanda de pacientes que no se sienten bien en su sexo y que querrían pasar de un sexo al otro. Más que cuestionar las creencias de esos pacientes e intentar adaptarlos a sus cuerpos, Money y los suyos harán la hipótesis inversa, a saber, que es más cómodo transformar el

cuerpo de manera que se corresponda con la identidad. Teniendo en cuenta que la identidad de género se fija a partir de los dos años, es más sencillo cambiar el cuerpo; dicho de otro modo, la conciencia cuenta más que el cuerpo. Según Janice Raymond, militante feminista y crítica acerba de lo que ella llama «el imperio transexual», este acceso al aval prestigioso de la Johns Hopkins contribuyó a «catapultar la transexualidad al rango de los problemas de orden médico a los ojos de los especialistas y del gran público», dando lugar a una especie de epidemia de «transexualidad».³⁰

Mientras los casos de fuerte ambigüedad sexual en el nacimiento son rarísimos (1 de cada 100.000 todo lo más), el carácter fascinante de los «intersexos» da origen a un número inverosímil de observaciones y de publicaciones no solamente especializadas sino también para el «gran público». Como se verá, esa misma curiosidad acompaña hoy al fenómeno análogo, aunque no idéntico, de los transgénero. En aquellos años se pasará de la transexualidad como entidad particular al «fenómeno transexual» como manifestación social. La «elección del sexo» empezará a considerarse como un verdadero «derecho humano» y los transexuales se convertirán en objetos de curiosidad, a menudo malsana, no solo en el ambiente médico y quirúrgico, sino también en la cultura y en la sociedad en general. En su libro de 1979, Janice Raymond arremete directamente contra Money y su Gender Identity Clinic, que está en el mismísimo corazón de ese sistema médico, psicológico, jurídico y mediático que ha hecho popular la transexualidad. La obra de Money va a ser en este terreno «una especie de Biblia» que «ha tenido una acogida extraordinariamente favorable tanto en los ambientes universitarios como entre los profanos».³¹

Para la feminista Janice Raymond, la transexualidad manifiesta una «expansión del imperio médico, o sea, del poder patriarcal».³² Detrás de estas operaciones quirúrgicas que pretenden refrendar la «buena salud», hay una voluntad del «sistema médico» para «forzar a los transexuales a reinsertarse en un sistema social cuyas normas (y valores) fundamentalmente sexistas no se refutan».³³ La cirugía de la transexualidad es «una ciencia al servicio de la ideología patriarcal de conformidad con los roles sexuales, como la reproducción planificada que busca obtener una raza de cabellos rubios y ojos azules se convierte en una supuesta ciencia al servicio de la aceptación de las normas raciales nórdicas».³⁴ Según Raymond, la cirugía de la transexualidad se inscribe así en la continuidad de la clitoridectomía o de la lobotomía, catástrofes bien conocidas: «Todas esas actuaciones quirúrgicas tienen en común obtener su legitimidad terapéutica de un modelo médico que asocia con determinados órganos los problemas de comportamiento. Desde ese momento, la cirugía interviene en ellos, los extirpa y, en el caso de la transexualidad, añade otros».³⁵ Y nada se dice del «inmenso dolor físico» causado por estas intervenciones.³⁶

Para denunciar la tendencia de la medicina a controlar y normalizar, Raymond cita al psiquiatra libertario Thomas Szasz, cuyos libros inspiraron a Michel Foucault: «Las actividades de los médicos nazis [...] no eran las aberraciones de una profesión consagrada al cuidado [...] sino la expresión característica, si bien llevada al extremo, de las funciones tradicionales de la profesión médica, que no son otras que las de instrumento de control social».³⁷

Además, desde su punto de visión feminista, Raymond critica la versión estereotipada del hombre y de la mujer que arrastra el «imperio transexual»; para ser merecedor de una operación de cambio de sexo, hay que transmitir una imagen acorde con una caricatura del sexo, femenino casi siempre, que se desea conseguir. En términos de transexualidad, de lo que se trata sobre todo es de «pasar» de hombre a mujer: «Las transexuales mujeres-convertidas-en-hombres-fabricados no son más que una “coartada” que permite establecer la idea falaz de que la transexualidad es un

problema *humano* y no solamente un problema masculino».38 La feminista Raymond considera que la transexualidad acaba invadiendo la existencia de las mujeres, especialmente en el caso de esos transexuales convertidos en mujeres que se presentan como «lesbianas feministas». La transexualidad «coloniza el cuerpo femenino y, además, se atribuye un alma feminista».39

EL FALLO DEL PROFESOR MONEY: LA VERDADERA HISTORIA DE DAVID REIMER

El nombre de John Money volvió a aparecer en algunos países de Europa con motivo de los debates sobre el «matrimonio para todos» y el género, pero esta vez a través de la pluma de autores muy críticos, mientras los partidarios de la teoría de género actuaban como si no lo conocieran de nada. Así, Michel Onfray sacó a relucir el caso de John/Joan y recordó algo que mucha gente ignoraba: que la historia de John/Joan no había terminado de la manera que Money habría deseado. Lejos de eso. Porque en realidad fue un fracaso total que además terminó en tragedia. Money había ocultado este desenlace, que se descubrió gracias a un psiquiatra, viejo enemigo suyo, y luego sobre todo gracias a un reportaje de la BBC en 1980 y a un artículo en *Rolling Stone* en 1997. El autor del artículo, John Colapinto, escribió más tarde, en 2000, un libro apasionante, basado en numerosas entrevistas con David Reimer y los distintos protagonistas de la historia, así como en archivos muy sustanciosos. El libro, con un título bien explícito, *As Nature Made Him. The Boy Who Was Raised as a Girl* («Como la naturaleza lo hizo: el niño que fue educado como una niña»), tuvo un éxito extraordinario. Da la impresión de que el poder institucional de Money era tal que nadie en la comunidad médica se había atrevido hasta entonces a criticarlo. Un psiquiatra escéptico que había seguido el caso John/Joan explica que Money le «daba muchísimo miedo» y que temía las consecuencias que podía traerle a su carrera.40 Los médicos que hicieron el seguimiento de David después de Money no se atrevían a ponerle peros al tratamiento recomendado por el gran especialista, aunque veían con claridad que aquello no funcionaba.

De hecho, leyendo el libro de Colapinto (que ni Money ni sus partidarios contradijeron jamás) uno se percata de que el joven David Reimer siguió jugando a juegos de niño, comportándose como un chico, sintiéndose un niño. En la adolescencia le atrajeron las chicas y no aceptó todas esas tentativas de sus padres para hacer que se comportara como una niña. Cada vez se mostraba más reticente a acudir a las visitas médicas anuales a Baltimore, al departamento de Money. Hay que decir que estas consistían con frecuencia en presentar a los gemelos fotografías pornográficas o en hacerles imitar escenas de coitos heterosexuales para comprobar si habían entendido bien cuál era su sexo respectivo. La obsesión de Money era establecer, sobre todo a través de referencias etnológicas más o menos comprobables, que los niños se preparan para la cópula heterosexual «repitiendo» los gestos que han debido de ver practicar a sus padres. Caso de no haber podido asistir a esos jugueteos sexuales, Money aconsejaba proyectarles películas pornográficas a los niños. Además, David no se mostraba muy entusiasta cuando para convencerle de que se convirtiera en una niña Money le enseñaba fotos de mujeres dando a luz. Tampoco tuvo mucho éxito cuando organizó encuentros de David con transexuales *male to female* a fin de convencerle de cambiar definitivamente de sexo. David huyó despavorido, aterrorizado del porvenir que le aguardaba. Desde hacía tiempo se negaba a tomar la medicación hormonal que le imponían, sobre todo cuando entendió que de lo que se trataba era de hacerle cambiar de sexo; tenía el sentimiento de ser un chico y el encuentro con el transexual no arregló nada.

A medida que pasaba el tiempo y que la amenaza de una operación definitiva de construcción de un sexo femenino se aproximaba, a la edad de trece años David se negó en redondo a volver a la consulta de Money y amenazó a sus padres con suicidarse si lo obligaban a ir. Logró entonces que el tratamiento se detuviera y a ello le siguió un nuevo tratamiento a base de testosterona; también hizo que le quitaran los senos que se le habían desarrollado por el tratamiento hormonal y se hizo hacer una faloplastia. A la edad de catorce años decidió volver a llamarse David.

A pesar de estar informado de todas estas dificultades y de ser consciente de la resistencia de David al tratamiento que le imponían, Money no se planteó revisar sus hipótesis y continuó presionando al chico para intentar que cediera. Incluso después de las revelaciones de Colapinto, Money nunca reconoció que el caso en que fundamentaba sus teorías era un rotundo fracaso. Aparte de la terrible falta moral que consistió en no entender el sufrimiento de David, que se negaba rotundamente a que lo convirtieran en mujer cuando él sentía «que era un chico», Money cometió un error científico tan grave como el anterior: no haber reconocido nunca que los datos de su caso emblemático, y único, estaban trucados. Cuando publicó *Man & Woman, Boy & Girl* en 1972, Money ya sabía que las cosas no estaban funcionando en absoluto como él esperaba.⁴¹ Cuando las críticas fueron más numerosas como consecuencia de los reportajes que se hicieron eco del asunto, Money se empeñó en ver en esas críticas una conspiración de la extrema derecha y de los movimientos antifeministas. El final de la historia es aún más triste: David se suicidó en 2004. Su hermano se había hecho alcohólico, sin duda destruido en parte por la negligencia de sus padres hacia él, ya que estaban únicamente preocupados por salvar a David.

El único médico que desde el principio se mostró escéptico sobre las tesis de Money fue el psiquiatra Milton Diamond. Siempre estuvo convencido de que la identidad sexual es innata e invariable y no se puede cambiar con la educación. Basándose en estudios experimentales con roedores, Diamond aventuró que las hormonas y solo ellas son responsables de los caracteres sexuales masculino o femenino desde el estado embrionario. Enseguida había notado que el caso de David, en el que parecía haberse comprobado que la educación le había ganado la partida a la biología, era absolutamente único en toda la literatura científica. Diamond era extremadamente escéptico en cuanto a la realidad de ese caso. Cuando vio el documental de la BBC, reconoció que el caso que se presentaba en el reportaje era el de Money y publicó un anuncio en la prensa médica para intentar encontrar psiquiatras distintos de Money que hubieran tratado a David. Uno de ellos, Keith Sigmundson, le respondió y le explicó cómo David había renunciado finalmente a su tratamiento y había sufrido una operación para volver a ser el chico que nunca había dejado de ser. Diamond publicó en 1982 un artículo definitivo que hizo pedazos los argumentos de Money.⁴² El libro de Colapinto, en el que abundan los detalles sórdidos del comportamiento de Money, firmó su condena a muerte en lo que al gran público se refiere. Sin duda llevó también al cierre de la Gender Identity Clinic de la Johns Hopkins, aunque es lógico pensar que las declaraciones provocadoras de Money «en los campos de la pornografía infantil y del incesto» desempeñaron también un papel importante en este cierre.⁴³ La hora de la liberación sexual en todas direcciones se había terminado, excepto para Money y sus discípulos, que continuaban imperturbables sus *sex parties* como colofón de sus reuniones para el estudio científico del sexo.

Quien encontró el mejor calificativo para presentar a su amigo John Money fue John Waters, realizador de películas cultas y trash, como *Pink Flamingos* o *Female Trouble*, que presenta al travesti Divine, «la persona viva más inmundada», como le gustaba llamarse. En la contraportada del libro más conocido de John Money, *Lovemaps*, Waters lo califica de «duque de la disfunción»: «El doctor John Money es el duque de la disfunción, un hombre que escribe sobre los problemas sexuales humanos indecibles con una dignidad y una atención tales que sus estudios de casos me hacen sentir casi normal». ⁴⁴ Para quien conozca la obra ampliamente aberrante de John Waters, ese no es elogio pequeño. Hay que decir que en *Lovemaps* Money, como Waters en sus películas, no escatima en perversiones sexuales que amontona con evidente gozo, más aún de lo que lo hacían los grandes sexólogos del siglo anterior, como Krafft-Ebing: sadomasoquismo, coprofilia, autoestrangulación, necrofilia, pero también otras perversiones, a menudo chuscas, que Money se jacta de haber descubierto y dado nombre, como la «escatofilia por teléfono», la «autoasesinofilia» o la «hibristofilia», que no es otra cosa que tener ganas de tener relaciones sexuales con un criminal. ⁴⁵

La tesis general de Money se resume en lo que él da en llamar «teoría del continuum». No hay nada que sea verdaderamente normal o verdaderamente patológico en el sexo. Todas las normas son «culturales» y otras normas que las habituales son siempre factibles. Desde ese punto de vista, el origen de la mayor parte de los trastornos sexuales proviene de la «actitud antisexual» de nuestras sociedades, mientras que una actitud permisiva tendría como consecuencia la anulación de esos trastornos, puesto que ya no habría rechazo. Para designar esas prácticas sexuales fuera de norma, Money prefiere utilizar el antiguo término «parafilia» antes que el de «perversión» para quitarle toda dimensión de oprobio a unas prácticas sexuales originales, incluidas las más chocantes. Entre esas parafilias, Money cita la necrofilia o la apotemnofilia (voluntad de ser amputado; sobre esta última volveremos a hablar), pero también la pedofilia o el incesto, entre otras parafilias más bien severas, según opinión generalizada.

Hay que decir que, en su vida privada, Money supo mostrar cierto desdén en relación a las normas habituales: casado durante un tiempo, tuvo después relaciones sobre todo homosexuales pero también heterosexuales. En un tribunal que lo interrogaba como experto y le preguntaba si era homosexual, él lo negó, explicando después a una persona de su entorno que al hacerlo no incurría en perjurio, ya que a decir verdad él era «bisexual». Por otro lado, Money, tal como lo hace notar uno de sus colaboradores en la muy «personal» necrológica que le dedica, era un «entusiasta de la sexualidad de grupo»: «Los congresos de la Society for the Scientific Study of Sex (SSSS) estaban marcados por las "orgías nocturnas" organizadas por John y en las que participaban algunas de las eminencias de la sexología. Él era un participante especialmente dotado». ⁴⁶ Desgraciadamente no todos los congresos científicos terminaban así... Ese tipo de comportamiento formaba parte sin duda del espíritu de la liberación sexual de los años sesenta y setenta. Nadie se extrañará de que buena parte de los artículos de Money aparecieran primero en revistas de porno suave como *Playboy*, en especial la entrevista de 1990 titulada, en referencia a la película de Sergio Leone, * «Sex: The Good, the Bad and the Kinky». Hasta ahí, nada de reprochable.

Pero sus declaraciones provocadoras en relación con la pedofilia y el incesto fueron bastante peor aceptadas. Money siempre afirmó que es únicamente la sociedad, la cultura la que establece que determinados comportamientos sexuales sean normales y que otros no lo sean. Eso es válido igualmente para la pedofilia y el incesto. Ahí también, como en la cuestión del género, solo hay cultura. Money no duda en arremeter contra esos dos grandes «tabús» de nuestras sociedades. A propósito de la sexualidad del niño, Money regresa una y otra vez al enorme interés que tendría observar lo que él llama «juegos de repetición erótica infantil», juegos sexuales por los cuales los niños estarían imitando las relaciones sexuales adultas; es sabido que Money impuso tales juegos a David Reimer y a su hermano después de haberles hecho visionar películas pornográficas. Dichos juguetes serían, según él, frecuentes (y esenciales) en sociedades tradicionales como la de los Yolngu, aborígenes de Australia que aseguraba haber observado. A Money le disgustaba que nuestras sociedades no estén dispuestas a tales estudios científicos de la sexualidad del niño: el número de estudios sobre esta cuestión «es pura y simplemente cero, porque si alguien intentara

emprender tal estudio se arriesgaría a ir a prisión por haber contribuido a la delincuencia de menores o por obscenidad. Sin ir más lejos, imagínense los títulos de prensa y el desenlace de una demanda de fondos de investigación para observar a niños jugando a juegos sexuales». ⁴⁷ Sin embargo, según él, el origen de la mayor parte de los trastornos sexuales en la edad adulta proviene de la represión de esos juegos en nuestras sociedades. Los simios a quienes se los prohíben no tienen una sexualidad adulta normal. La queja por la prohibición de estas investigaciones parece sobre todo debida a la gran afición por la observación de esos juegos que parecía tener Money, según el testimonio de David Reimer.

En cuanto a la pedofilia, hay que subrayar que Money prefiere no emplear ese término. La engloba en la categoría más general de «cronofilias», que designan todas las relaciones amorosas de «parejas de edades no afines». Pero hace notar enseguida que si bien antes se «toleraba la sabiduría del orden de las cosas» que permitía que tales comportamientos dieran lugar a la eclosión de «genios» como Lewis Carroll o J. M. Barrie, creador de Peter Pan, hoy en día ya no se tolera porque «el encariñamiento pedófilo se ha convertido en un crimen». ⁴⁸ Money explica que de hecho una relación de ese tipo es más traumatizante por el oprobio que la rodea y las represalias a que da lugar que por el acto pedófilo, que de por sí no tiene nada de traumatizante: «El secreto y el peso de las represalias si se descubre la naturaleza de la relación son un dilema a menudo más traumatizante que la actividad sexual pedófila por sí misma». ⁴⁹

En una entrevista concedida al periódico pedófilo holandés Paidika, Money explicaba: «Si contemplamos el caso de un muchacho de diez o doce años atraído desde el punto de vista erótico por un hombre de veinte o treinta años, si la relación es verdaderamente del todo recíproca [...], de ninguna manera la calificaría yo de patológica». ⁵⁰ Hay que distinguir desde luego entre una «pedofilia sádica», forzada, y una «pedofilia afectiva», recíprocamente satisfactoria. En un manuscrito no publicado sobre las «relaciones pedófilas y efebófilas», explica que en algunos de sus pacientes que tuvieron relaciones con parejas de más edad esas relaciones «fueron recíprocas y complementarias. El más joven se pliega, claro está, a la imaginación de la excitación del adulto. Lo que no queda claro siempre, en una observación superficial, es que esa relación puede tener como efecto positivo la creación de un vínculo de pareja, generalmente económico y recreativo, así como afectivo y erótico para el más joven de los dos. En él la historia puede ser la de una carencia parental o de una negligencia hacia el niño, intencionada o no». ⁵¹

De hecho, Money redactará en 1987 una introducción muy elogiosa para el libro del militante pedófilo holandés Theo Sandfort, con el expresivo título *Boys on Their Contacts with Men. A Study of Sexually Expressed Friendship* («Los chicos y sus contactos con hombres: un estudio sobre las amistades que se expresan sexualmente»). Money explica en ella que la pedofilia es un comportamiento como cualquier otro, como ser zurdo o daltónico, y no debe en ningún caso tratarse como una enfermedad. Hay que vivir con ello: «La pedofilia y la efebofilia no son un asunto de elección voluntaria, como no lo son ser zurdo o daltónico. No existe un método conocido de tratamiento a través del cual se los pueda cambiar de manera permanente, o suprimir o reemplazar. El castigo es inútil. No hay hipótesis satisfactoria, evolucionista o del tipo que sea que explique la razón por la cual esos comportamientos existen en el esquema de conjunto de la naturaleza. Hay que aceptar sencillamente el hecho de que existen y después, sabiéndolo, formular una política sobre lo que conviene hacer al respecto». ⁵² En el manuscrito no publicado sobre el asunto, Money va aún más lejos: «La relación entre una persona mayor y un muchacho prepúber o púber puede ser: 1. Complementaria y recíproca, 2. Afectuosa y formando una pareja, 3. Desprovista de toda agresión, prejuicio o herida, 4. Limitada en el tiempo, y 5. Fenomenológicamente una sucesión de carencias, de negligencias o de abusos en la infancia. En tal relación, los problemas éticos y legales de los derechos sexuales de la infancia y de la adolescencia deben ser reexaminados y redefinidos». ⁵³

Lo mismo en el incesto. Lo primero que hay que hacer también aquí es separar el incesto violento y traumático del incesto «suave». Hay una enorme diferencia entre las caricias de un simpático abuelo y la agresión de un tío carnal libidinoso: «Cuando un abuelo acaricia a su propio nieto adorado que duerme con él en la misma cama, el acto no es incestuoso, y sí lo es cuando un

tío que está de visita fuerza a su sobrina apenas púber, que grita y está aterrorizada, a copular con él». ⁵⁴ Como en la pedofilia, no es el incesto en sí mismo lo que es dañino, sino la reprobación que lo rodea. «Si no hay reprobación, en particular cuando el incesto no se conoce fuera de la familia, lo que es verdaderamente traumático no es tanto el incesto como su interrupción. Cuando se establece un auténtico vínculo amoroso y erótico entre dos personas que practican el incesto, ocurre que, más que el propio entente, el descubrimiento y su disolución pueden ser fuente de traumatismo.» ⁵⁵ Así que Money aconseja: «Es muy importante que una relación que se ha establecido sobre tales bases no se rompa precipitadamente». ⁵⁶

Se trate de pedofilia o de incesto, esos comportamientos son totalmente dependientes de la cultura, como también lo es, a decir de Money, la orientación de género. Cometer un incesto es tal vez una desviación sexual, pero solamente en un sentido muy particular, en el sentido que puede tener el hecho de ser «una desviación religiosa en una sociedad que solo tolera una religión». ⁵⁷ La conclusión que hay que sacar es, pues, que convendría mostrar la misma tolerancia en relación con la pedofilia y el incesto que la que las sociedades supieron tener en relación con religiones u opiniones cuyo único error era ser minoritarias. ⁵⁸ Que esas prohibiciones universales sean las condiciones mismas de la existencia de sociedades humanas integradoras que enlazan lo biológico con lo cultural, tal y como lo demostró Lévi-Strauss, es algo que ni se le pasó por la cabeza a John Money.

FAUSTO-STERLING Y EL FIN DE LA DISTINCIÓN HOMBRE/MUJER

Una vez que Money estableció que existe un género distinto del sexo, la etapa siguiente iba a consistir en manifestar que de alguna manera el género es autosuficiente y que el sexo no existe independientemente del género. De hecho, lo que los autores posfeministas le van a reprochar a Money es que admita que a pesar de todo existen sexos distintos, un sexo biológico de nacimiento para cada niño, incluso si Money consideraba que este no es esencial para la identidad de género. Desde ese momento había que demostrar que es el género lo que determina el sexo. Mi sexo será la consecuencia del género. Mi identidad sexual dependerá de mi voluntad.

Esta segunda etapa queda superada primero por Anne Fausto-Sterling, que inicia la «biología posfeminista», y luego por su amiga Judith Butler. A esta última no le basta con afirmar que el sexo no tiene existencia objetiva y concluye que los cuerpos mismos, en su conjunto, no son independientes de los «discursos» que sobre ellos se construyen. Del mismo modo, cuando se descubrió la reputación tóxica de Money, los defensores de la teoría de género, que no existe pero que sí existe, quisieron hacer creer que habían sido ellos los primeros críticos de Money; así, Preciado explica que Butler había sido una de las primeras en negar el «normativismo» de Money. Pero en realidad lo que hacen sus críticas es llevar hasta el extremo, y hasta el absurdo, los razonamientos de Money. Van aún más lejos que él en el sentido de una deconstrucción radical de los sexos y de los cuerpos.

FAUSTO-STERLING, CRÍTICA DE MONEY

Anne Fausto-Sterling fue una de las primeras en criticar a Money desde esa óptica, en 1985, en su libro *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*. Más tarde volvería a abordar el tema más ampliamente en su libro más conocido: *Cuerpos sexuados*. A Fausto-Sterling le había gustado ya antes Money y reconoce que el libro *Man & Woman, Boy & Girl* de Money y Ehrhardt le había apasionado: «Aplicaron la idea de género a la psicología individual y devoré ese libro en cuanto apareció». ¹ Felicitó a Money y a sus colegas por haber logrado establecer que lo que determina el género es la educación y no el sexo biológico; no son las gónadas, las hormonas o los cromosomas lo que determina el género. Fausto-Sterling cita entonces, aprobándola, la fórmula de Money: «De la suma de pruebas extraídas de los hermafroditas, concluimos que el comportamiento sexual y la orientación masculina o femenina no tienen fundamento innato o instintivo». ² Hasta ahí, todo correcto. Pero el error de Money y de sus colaboradores es haberse detenido en ese punto. Se quedaron en el principio binario, según el cual la biología establecía que existen solamente dos sexos. Fausto-Sterling lamenta que no hayan puesto en duda nunca «el supuesto fundamental que dicta que solo hay dos sexos». Según ellos, «sus pacientes requerían un tratamiento médico porque *no tenían más remedio que convertirse en chico o en chica*». ³

Esos científicos estudiaron a los hermafroditas para demostrar que la naturaleza contaba poco. Pero nunca cuestionaron el supuesto fundamental según el cual solo existen dos sexos, ya que su objetivo al estudiar los intersexos era obtener más información sobre el desarrollo «normal». La intersexualidad, para Money, resultaba de procesos fundamentalmente anormales. Los pacientes necesitaban un tratamiento médico porque *no tenían más remedio que convertirse en chico o en chica*.⁴

De hecho, las cosas eran mucho más complejas, como demostraba la diversidad de los casos de intersexo existentes. Fausto-Sterling pretende apoyarse en su formación como bióloga para afirmar que en la naturaleza no hay dos sexos, sino al menos cinco, incluso una infinidad de ellos. Es lo que expone en un texto de título sugerente, «The Five Sexes. Why Male and Female Are Not Enough» («Los cinco sexos: por qué macho y hembra no son suficientes»), ensayo que ella misma resume así:

En ese artículo afirmaba que el sistema bicategorizado de nuestra sociedad no permitía englobar el espectro completo de la sexualidad humana. Así que sugería sustituirlo por un sistema de cinco sexos. A los machos y hembras añadiría los «herms» (los «verdaderos» hermafroditas, nacidos con un testículo y un ovario), los «merms» (los pseudohermafroditas masculinos, nacidos con testículos y algunos aspectos del aparato genital hembra) y los «ferms» (los pseudohermafroditas femeninos, en posesión de ovarios y de algunos aspectos del aparato genital macho).⁵

Por tanto, se darían en la naturaleza toda una serie de gradaciones fisiológicas, hormonales o cromosómicas, que establecerían un *continuum* entre todos los seres naturales y por consiguiente toda una serie de posibles puntos intermedios entre los dos sexos. Según Fausto-Sterling, la existencia de eso que ella prefiere llamar «intersexos» mejor que «hermafroditas» manifiesta la continuidad que existe entre los diferentes sexos y las diferentes formas de sexualidad. Ya no sería posible distinguir biológicamente el masculino del femenino, sin más. Según ella, establecer el sexo de un niño desde el nacimiento es una decisión esencialmente cultural y arbitraria, producto de una forma de pensar masivamente binaria. Podemos imaginarnos a las comadronas dubitativas después de cada parto... Para intentar probar que este dictamen es más frecuente de lo que se cree, Fausto-Sterling hace una reevaluación al alza del número de niños intersexuales al nacer: según ella, representan en torno al 1,7 % de los nacimientos. Es poco, pero ya es enorme en relación a las cifras propuestas por la mayor parte de los biólogos; para llegar a ese número, Fausto-Sterling incluye en la cifra a todos los niños portadores de todas las variedades posibles de trastornos de la sexualidad (síndrome de Turner, síndrome de Klinefelter, hiperplasia, etc.). De hecho, los casos de «hermafroditismo verdadero» solo son excepciones rarísimas sobre las que es imposible fundamentar una argumentación y *a fortiori* todavía menos una nueva ética sexual o una radical reorganización de la sociedad.⁶ El sesgo introducido por Money, que se fundaba en esos casos de hermafroditas para elaborar toda una teoría de la diferencia, o más bien de la ausencia de diferencia sexual, se ha visto corregido y aumentado aún más por Fausto-Sterling.

La «demostración» bastante rápida de Fausto-Sterling parece haber convencido a la mayoría de los teóricos de género, como Judith Butler: «Incluso si la morfología y la constitución de los cuerpos parecen confirmar la existencia de dos y solamente dos sexos (lo cual cuestionaremos más tarde), no hay nada que nos autorice a pensar que los géneros deberían limitarse al número de dos».⁷ Sí, claro, por qué no, podría ironizar Hegel: «Nos podemos imaginar eso igual que nos podemos imaginar la vaca voladora acariciada por un cangrejo que salta por encima de un asno y luego, etc.».⁸ Las categorías biológicas tradicionales no tendrían ningún valor; dado que la

naturaleza es continua, no es posible proponer clasificaciones de ella. Al teórico de género Éric Fassin le entusiasma esta fórmula de los «cinco sexos»: «La formulación un poco irónica no debe enmascarar este razonamiento: claramente se trata de un *continuum* biológico».⁹

ACABAR CON LA BIOLOGÍA VIRILISTA

Para las posfeministas, el libro de Fausto-Sterling presenta la ventaja inmensa de ofrecer una crítica de la biología, que está estigmatizada como ciencia «generizada» y «virilista» en la medida en que establece que hay dos sexos y que la reproducción en la especie humana es necesariamente sexuada. Desde ese punto de vista, la biología debe ser criticada radicalmente, y las feministas están radiantes por haber encontrado a una bióloga que se ponga a ello, Anne Fausto-Sterling. En efecto, como hace notar con ironía una feminista no políticamente correcta, Camille Paglia, Fausto-Sterling no es realmente una referencia en materia de biología: «Empezó una carrera de filosofía, la abandonó y pasó a ser considerada como una gran filósofa por gente que hace crítica literaria. Pero ¿realmente alguna vez ha explorado la ciencia? Para poder rechazar la biología y decir que el género está por completo construido socialmente, ¿dónde están sus lecturas y sus estudios? No es más que un juego, un jugueteo con las palabras, y su trabajo es totalmente pernicioso, un auténtico callejón sin salida».¹⁰

Para Fausto-Sterling, el punto de vista binario de la biología de la sexualidad es ni más ni menos el resultado de concepciones sociales y culturales de una época, según el título de uno de sus artículos: «La sociedad escribe la biología / La biología construye el género».¹¹ La biología no es «neutral». Es como toda ciencia un «saber asentado», dependiente de las condiciones sociales y culturales en curso. No es sino «la continuación de la política por otros medios».¹² Los militantes de género consideran en general a la biología como un adversario en la medida en que se trata de una disciplina «esencialista». En los «estudios de género» es corriente atacar el «privilegio epistémico» de la biología, que pretende que en la naturaleza existen dos sexos, masculino y femenino: «La biología nos ningunea. Como es patriarcal, se ha confabulado con el androcentrismo y la heterosexualidad, dos enfermedades de las que hay que curarla, sin lo cual queda condenada a dar una explicación equivocada cuando habla de las mujeres. Más tarde veremos el paralelismo con la cuestión de las razas».¹³ Solo sería aceptable una biología abiertamente «asentada», es decir, feminista, en contra de la biología falsamente objetiva que solo es la expresión de prejuicios virilistas, incluso racistas. Aquí tenemos otra vez la simpática distinción estalinista de siempre entre dos ciencias, la «ciencia proletaria» contra la «ciencia burguesa», sustituida aquí por la ciencia «ginocéntrica, matriarcal u homosexualista» contra la ciencia «patriarcal».¹⁴

HACIA LA INDISTINCIÓN FINAL

La otra crítica importante que Fausto-Sterling dirige a Money no es teórica sino práctica. Se refiere a las operaciones de reasignación sexual que practicaron Money y después la mayor parte de los centros que trataban a los intersexuales. Al operarlos, Money habría condenado a personas cuya identidad de género no estaba fijada todavía a quedar encerradas en una identidad que no era necesariamente la suya. Fausto-Sterling se felicita de que Money haya perdido ya para entonces la

partida desde ese punto de vista: «La revelación de esos casos numerosos de reatribución “fallidos” y la emergencia del activismo intersexo han obligado a cada vez más endocrinólogos pediátricos, urólogos y psicólogos a replantearse las ideas aportadas por las primeras cirugías genitales». ¹⁵ Así, en el caso de David, lo que Money hubiera debido hacer era operar lo más tarde posible y solo si este se lo pedía. En este punto es imposible no estar completamente de acuerdo con esta crítica de Fausto-Sterling, que es también la de Janice Raymond.

Sin embargo, las cosas se complican porque Fausto-Sterling va más lejos aún: le parece que nunca se debería haber operado a David porque, según ella, en el futuro se acabará con todas las distinciones binarias, sobre todo las de sexo y género. Para Fausto-Sterling, la intersexualidad no es simplemente una situación de hecho, sin valor particular, incluso dotada de un valor negativo, sino que está particularmente valorizada. Los intersexos prefiguran un porvenir radiante de una humanidad indistinta, y la reflexión acerca de la pluralidad de los sexos prosigue a través de una especie de ensoñación sobre lo que podría ser un «mundo ideal», utópico, sin identidades sexuales fijas. El abanico de posibilidades ya no se limitaría a «macho» o «hembra»; los sexos «se habrían multiplicado hasta el extremo, sin límite alguno para la imaginación»: «Sería un mundo de poderes compartidos. Paciente y médico, padre e hijo, macho y hembra, heterosexual y homosexual: todas esas oposiciones y muchas más deberían quedar disueltas por ser fuentes de división». ¹⁶

Podríamos entonces deslizarnos sin cesar de una identidad sexual a otra, sin límite alguno. Nuevamente se tiene la impresión de haber vuelto a la vieja utopía marxista, la del fin de la división del trabajo en el comunismo: Según Marx, «en la sociedad comunista» se nos dará «la posibilidad de hacer hoy tal cosa, mañana tal otra, cazar por la mañana, pescar por la tarde, practicar la ganadería por la noche, hacer crítica literaria después de comer, a placer, sin convertirnos nunca en cazadores, pescadores o críticos literarios». ¹⁷ Pero Marx nunca habría podido imaginar que se pudiera ser hombre por la mañana y mujer por la tarde... Hay que decir que los raros artículos científicos de Fausto-Sterling tratan sobre los platelmintos, las planarias sobre todo, que son hermafroditas y cuentan con órganos reproductores macho y hembra. Dichos gusanos pueden efectivamente reproducirse bien mediante reproducción cruzada, en la cual cada individuo se autofecunda almacenando el esperma de otro o, más extraño todavía, de manera asexual por escisiparidad. No cabe duda de que este radiante porvenir que desea para nosotros Fausto-Sterling es bastante original. Por suerte o por desgracia, hemos evolucionado un poco más que estos seres primitivos y no se ve muy bien cómo podríamos hacer para volvernos platelmintos...

Esta exaltación del intersexo y de un «futuro radiante» se enfrenta también con algunas dificultades menores, disfunciones de las glándulas suprarrenales, cánceres y otras hernias que Fausto-Sterling no tiene más remedio que mencionar, levemente, como de pasada: «En mi utopía, los problemas médicos mayores de un intersexo serán las patologías potencialmente letales que acompañan a veces el desarrollo intersexo». ¹⁸ Para ello habrá que «imaginar una nueva ética del tratamiento médico que permita a la ambigüedad prosperar, anclada en una cultura que habrá superado las jerarquías de género». ¹⁹ Poca cosa finalmente, si es solo ese el precio que la humanidad tiene que pagar para acabar con las diferencias...

BUTLER Y LA GNOSIS CONTEMPORÁNEA

Lo que no acepta Fausto-Sterling es que el sexo biológico exista con independencia de la «cultura» y de la historia. Para ella, el binarismo sexual no es un hecho sino el resultado de una construcción; el sexo es el producto del género y, por tanto, «la sexualidad *es* un hecho somático *creado* por un efecto cultural». ¹ El error de los «feministas de primera generación» es no haber «cuestionado el espacio del sexo físico», la presunta naturalidad del cuerpo y del sexo. Cometieron el error de creer que existe un «dato» material que se llamaría «sexo» o «cuerpo».

Esta idea forma parte también del meollo de las tesis de Butler, que ella expresa como dando un rodeo, de una manera más «filosófica» en el mal sentido del término, pero más radical todavía. Para Butler no solamente el sexo no existe, sino que el cuerpo tampoco existe. Su crítica a Money va por ahí. ² Tras la publicación del libro de éxito de Colapinto, ella se vio obligada a volver a tratar el tema ya que este convertía los trabajos de Money en «los fundamentos teóricos» del «feminismo moderno», en alusión sobre todo a Butler. ³ El artículo de Butler se titula curiosamente, en su versión original, «Hacer justicia a alguien. La reasignación de sexo y las alegorías de la transexualidad». ⁴ «A alguien»... qué poca empatía manifestaba Butler hacia el desdichado David, al que utilizó, como ya lo había hecho Money, al servicio de una teoría general de las normas, que deberían ser, según ella, totalmente lábiles. Tras el suicidio de David, Butler añadió este epitafio: «Las normas que definen lo que es una vida humana válida, viable y claramente razonable no permitieron el mantenimiento de su existencia de manera sólida y continua. La vida era para él siempre una apuesta y un riesgo, un cometido valiente y frágil». ⁵

Para Butler, Money no fue lo bastante lejos cuando intentó «fijar» a David en un sexo dado, femenino en este caso. Su error fue haberse quedado anclado en un pensamiento binario de los sexos y de los «estereotipos de género» y haber querido «imponer morfologías ideales» a los intersexuales para «mantener la diferencia sexual entre los géneros a cualquier precio». Este «heteronormativismo» incurrió en el fallo de «pensar que solo puede haber dos sexos (y dos géneros)», masculino y femenino, que quedarían establecidos con bastante rapidez en los primeros meses de la vida del niño, en función de la educación recibida. Para Butler no hay ni géneros ni sexos básicamente distintos; y en ningún caso los sexos preceden, y en parte dependen, del género. Money debería haber permitido a David derivar de un género a otro. Butler busca hacer creer que ese era su deseo. En todo caso, es así como ella interpreta la declaración en la que David, intentando prever un posible fracaso de su operación de vuelta a la masculinidad, afirma que de todas formas su personalidad no se reduce a un «pedazo de carne» en la entrepierna; es que, siempre según Butler, se había dado cuenta de que el género nada tiene que ver con el sexo. Resulta obvio que ella no entiende que, al decir esto, David intenta simplemente darse ánimos, decirse a sí mismo que la vida no estará totalmente perdida en el caso de que su operación fracase. De hecho, lo que busca David es precisamente volver a ser el chico que nunca dejó de ser; necesita recuperar ese «pedazo de carne» en la entrepierna, para lo cual se arriesga a una

operación de enorme gravedad, no garantizada en absoluto. Porque para David ser un chico supone un «sexo que coincida». El fracaso de esa operación va a ser uno de los motivos de su suicidio, que Butler atribuye a toda prisa a gajes del oficio. David deseaba por encima de todo ese «pedazo de carne» en la entrepierna, que era parte integrante de su identidad.

Se ve que Butler intentó convertir la historia de David en un argumento a favor de sus elucubraciones; tendría que haberse acostumbrado a su ambigüedad y pasar de un género a otro con soltura y «fluidez». El ideal habría sido que pudiera cambiar de género y de sexo en todos los sentidos sin encontrarse nunca ligado a una identidad corporal, fuese la que fuese. Fácil de decir para la muy voluble profesora Butler, que está totalmente sorda en relación al sufrimiento y a la humanidad de David. De todas maneras, ella nunca se interesó realmente por el caso de David. Solo son elucubraciones absolutamente evanescentes sobre la desaparición del sexo y la «variabilidad de género», que serán el meollo de la humanidad que viene. Butler, como Fausto-Sterling, espera de la medicina futura que multiplique las ambigüedades en lugar de simplificarlas.

EL SEXO NO EXISTE

Para Butler, Money no va lo bastante lejos. Entendió que la cultura es más importante que la naturaleza, pero cometió el error de atribuir cierta importancia a la naturaleza, al cuerpo, en lugar de dejar de hacerles caso de una vez. Ella da por supuesto que el sexo biológico no tiene «prioridad» ninguna respecto del género. El género no debe ser considerado como la «forma» de una «materia» preexistente que sería el sexo: «No puede decirse que los cuerpos tengan una existencia significativa previa a la marca de género».⁶ Si se admitiera que los sexos y los cuerpos poseen una existencia objetiva, entonces se irían a paseo todas las teorías de Butler. Es el género lo que constituye el sexo: «Los hechos presuntamente naturales del sexo» que pretende imponernos la biología están, de hecho, al servicio de intereses «políticos y sociales».⁷

Como no existe diferencia sexual en los cuerpos, lo único que cuenta son los «actos» para definir el masculino y el femenino. «Lo que define el masculino y el femenino hoy en día es que uno “penetra” y el otro “es penetrado”, nada más.»⁸ Si fuera el masculino el que fuera «penetrado», el sentido de los términos «masculino» y «femenino» tendría que cambiar. Sin comentarios... Las poquísimas veces que Butler se deja ir, como sin darse cuenta, y afirma que el sexo existe, es para quitarle enseguida importancia, haciéndolo depender del discurso que se construye sobre él:

Es cierto, el sexo biológico existe. No es ni ficción, ni mentira, ni ilusión. Simplemente ocurre que su definición necesita de un lenguaje y de un marco de pensamiento, cosas que por principio pueden ser objetadas y que lo son de hecho. Nunca tenemos una relación simple, transparente, innegable con el sexo biológico. Siempre tenemos que pasar por un marco discursivo y es ese el proceso que interesa a la teoría de género.⁹

El sexo no es un hecho anatómico, sino un «hecho» creado por el discurso. Como hace notar con sincero asombro Sylviane Agacinski: para Butler «todo acaba siendo efecto de discurso, incluyendo los propios cuerpos [...]. Como si la palabra pudiera envolver nuestra vida y, de alguna manera, ir por delante de ella».¹⁰ Butler se reclama en determinados puntos cercana a Monique Wittig, escritora y militante lesbiana. Según ella, la categoría de sexo es pura

abstracción. Y Butler cita un artículo célebre de Monique Wittig, «No se nace mujer», en el que denuncia el «mito de la mujer». «Lo que creemos que es una percepción directa y física no es más que una construcción mítica y sofisticada, una “formación imaginaria” que reinterpreta hechos físicos.»¹¹ Según Wittig y Butler, no hay «rasgos físicos» por debajo del lenguaje: «El término “sexo” impone una unidad artificial sobre un conjunto de atributos discontinuos.»¹² El sexo, de hecho, no es distinto del género: «Lo que se llama sexo es una construcción cultural al igual que el género; en realidad, tal vez el sexo es siempre género y, por lo tanto, no habría distinción alguna entre ambos.»¹³ Esta construcción tiene de hecho una sola función tanto para Wittig como para Butler, la de oprimir a mujeres, gais y lesbianas.¹⁴ El sexo concebido como independiente es siempre un instrumento de dominación, «es siempre producido como reiteración de normas hegemónicas.»¹⁵ Eso es lo que sostiene el siempre biempensante Éric Fassin: la naturaleza en sí misma es opresiva. «Si es importante desnaturalizar la diferencia de sexos es porque su naturalización conlleva una parte de violencia. Imponer la norma en nombre de la naturaleza es expulsar a todos aquellos que no quieren o no pueden reconocerse en ella, no solo en la anormalidad sino también en el infierno de las vidas “contra natura”.»¹⁶

EL CUERPO TAMPOCO EXISTE

La cuestión no se plantea solamente para el sexo, es válida también para todo el cuerpo en su conjunto, que no tendría existencia fuera de los discursos que se construyen sobre él y que lo conforman. Ya para Fausto-Sterling el cuerpo no era más que el resultado de la cultura, no ofrece «objetividad» alguna anterior a la huella de la cultura; es ella, la cultura, la que fabrica el cuerpo. Y no solo se imprime en la superficie del cuerpo sino «en profundidad, desde la estructura ósea y los circuitos neuronales hasta la actividad de los propios genes.»¹⁷ Las actuales operaciones quirúrgicas para cambiar de sexo o transformar radicalmente el propio cuerpo probarían que no existe naturalidad en el cuerpo desde el momento en que este es susceptible de ser transformado a voluntad en función de los deseos del sujeto.

Para Butler, además, «el esquema de los cuerpos» resulta de «cierta conjunción históricamente contingente de poderes y discursos.»¹⁸ «Discursos» y «poderes», así se refiere Butler a Foucault. Del pensamiento de Foucault sobre el cuerpo, que es complejo y contradictorio, lo único que retiene Butler es la idea de que los cuerpos solo existirían en la medida en que estuvieran atrapados en «discursos» y en «poderes»; según ella, «para Foucault el cuerpo no está “sexuado” en ningún sentido preciso del término antes de ser atrapado en un discurso que configura cierta “idea” de sexo natural o esencial. El cuerpo solo adquiere sentido en el discurso si se encuentra en situación de poder.»¹⁹ El mejor ejemplo de esta visión foucaultiana sería la «materialidad» del cuerpo del prisionero en *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, que sería el «efecto disimulado del poder.»²⁰ Butler se inspira también en Foucault para criticar la idea de una «liberación» del cuerpo que apuntaría hacia un supuesto «cuerpo natural» que liberar de las normas sexuales corrientes. Hay que «abandonar la ilusión de un cuerpo verdadero más allá de la ley.»²¹ Fausto-Sterling y Butler están de acuerdo en eso, en que el cuerpo no existe como tal, como un dato bruto. Según Fausto-Sterling, que cita a Butler, «toda tentativa de volver al cuerpo

tal y como habría existido antes de la socialización, antes del discurso sobre el hombre y la mujer, lleva a descubrir que “la materia misma está enteramente sedimentada por discursos sobre el sexo y la sexualidad, que prefiguran y limitan los usos a los que puede someterse ese término”».22

Lejos de volver a una naturaleza del cuerpo que convendría liberar, Butler propone por el contrario complicar las normas sexuales a fin de poder jugar mejor con ellas. Consciente de que Foucault es mucho menos radical que ella, lo acusa de tibieza en su repudio del cuerpo «material»; se extraña de que para Foucault «el cuerpo tenga una materialidad ontológicamente distinta de las relaciones de poder».23 ¡Qué horror! Butler habría debido recordar que Foucault empezó sus trabajos con un famoso libro de historia de la medicina, *el Nacimiento de la clínica*, en el cual tomaba en consideración la facticidad y la objetividad del cuerpo, y subrayaba incluso su impenetrabilidad y su alteridad radical hablando de la «piedra negra del cuerpo».24

Esta incapacidad para reconocer la existencia del cuerpo no aparece en ninguna parte mejor que en el libro mismo que Butler dedicó a la «materialidad» de los cuerpos. Cuando fue acusada de negar la realidad de los cuerpos tras la publicación de *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, su respuesta y la de sus adláteres consistió en general en remitir a otro de sus libros, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. El subtítulo del libro parece explícito. Y en realidad es todo lo contrario: el libro manifiesta su incapacidad radical y desconcertante para tomar en cuenta el carácter material del cuerpo. El comienzo es muy significativo del estado de ánimo de Butler, que «no consigue decidirse» en lo relativo a la materialidad de los cuerpos:

Empecé a escribir este libro intentando examinar la materialidad del cuerpo, pero me di cuenta enseguida de que la materialidad me conducía invariablemente hacia otros territorios. Apesar de todos mis esfuerzos de disciplina, no conseguía permanecer en ese tema; no podía aprehender el cuerpo de la misma manera que otros objetos de pensamiento simple.25

De hecho, Butler había elegido como epígrafe de su libro una cita de la teórica poscolonial Gayatri Spivak, que parecía de mal augurio. En efecto, según Spivak, «si se piensa realmente en el cuerpo como tal, no es posible trazar sus contornos».26 Para Spivak como para Butler, el cuerpo no puede pensarse en su facticidad, el cuerpo está enteramente construido. Butler reconoce que por ese motivo se ha podido «hacer sospechoso al constructor de cierta somatofobia», de cierto odio al cuerpo.27 Pero en un extraño fragmento va aún más lejos y se niega a contestar a la pregunta misma de la materialidad, como si fuera una pregunta a la que no tuviera por qué responder. La forma en que la cuestión se le plantea la infantilizaría, y por eso se niega a contestarla:

La pregunta que se me ha formulado de manera recurrente estos últimos años es: «¿Y la materialidad del cuerpo, Judy?». Ese «Judy» me sonaba como un esfuerzo para desalojarme del más formal «Judith», y para volver a traerme a una vida corporal que no podía deshacerse por la teoría. Lo pronunciaban con cierta exasperación, cierta condescendencia, de modo que ese «Judy» me (re)formaba como a una niña díscola que merecía una regañina.28

¡A esta pregunta, sin embargo, central, es a la que esta «niña díscola» sencillamente se niega a responder porque la encuentra «condescendiente»! Tiene uno derecho a plantearse si el verdadero capricho pueril no es más bien un intento de evitar contestar las preguntas incómodas. Las «ruinas del logos» tienen las espaldas anchas cuando se trata de negarse a argumentar...

Butler intenta zafarse proponiendo simplemente cambiar la definición de la materialidad. Como es costumbre en ella, el lenguaje está «a disposición» y la repetición de las mismas fórmulas acabará por hacer existir lo que a todas luces no existe. A partir de ahora la materialidad no será lo que viene ya dado sino lo que se construye: «Ser material significa materializar».²⁹ De todos modos, la «antigua» noción de materia estaría simplemente ligada a prejuicios de género, tal y como revelaría la etimología del término: «materia» viene de los términos *mater* o *matrix* (útero), que la asocian con la problemática de la reproducción.³⁰ De hecho, habría que entender que la materia es, como en latín *materia*, «la sustancia a partir de la cual se hacen las cosas» y supondría así «cierto poder de creación y una racionalidad de la que carecen los usos empíricos más modernos del cuerpo».³¹ Butler busca aquí referirse a un hipotético Aristóteles completado por Foucault, cuando si realmente hay un autor que afirma que la materia está desprovista de toda capacidad para crear independientemente de una forma, efectivamente masculina, ese es desde luego Aristóteles...

Más allá de estas lamentables argucias, el proyecto de Butler, confesado sin ambages, consiste en negar radicalmente la existencia del cuerpo. Solo existen conciencias, no cuerpos; los cuerpos son el resultado de los *desiderata* de las conciencias. Butler pretende inspirarse en Hegel, filósofo al que ha dedicado sus primeros trabajos. Según ella, en la *Fenomenología del espíritu* hegeliana, el espíritu «o no tiene cuerpo (y se halla así desencarnado desde el principio), o intenta renunciar a su cuerpo al hilo de su recorrido (y lo delega así a otros sujetos o incluso a otros objetos)».³² En Hegel solo habría conciencias y formas. El cuerpo estaría definitivamente fuera de nosotros: «Si la vida implica un apego al propio cuerpo, al cuerpo de “uno mismo”, ¿dónde encontrar el cuerpo en Hegel? ¿No es eso precisamente lo que debe ser desalojado, encontrado, localizado en otra parte, para así poder entenderlo como lo que nos es “propio”?».³³ Esta interpretación puede al menos discutirse. Ciertamente el espíritu no se puede reducir al cuerpo, y Hegel se opone a la frenología que limita el espíritu a las protuberancias del cráneo: «Nada es más falso que la proposición: el ser de la mente es un hueso».³⁴ Pero al mismo tiempo no niega que el espíritu forme también parte de la naturaleza. Para Hegel el hombre tiene una «naturaleza dual», es a la vez espíritu y cosa: «Las cosas de la naturaleza solo existen inmediatamente y de una sola manera, mientras que el hombre, por ser espíritu, tiene una existencia dual; existe, por un lado, en el mismo nivel que las cosas de la naturaleza, pero por otro, existe también para sí mismo, se contempla a sí mismo, se representa a sí mismo, se piensa a sí mismo y no es espíritu más que por esta actividad que constituye un ser para sí mismo».³⁵ A Hegel no se le pasaría por la cabeza negar la realidad material del hombre.

LA GNOSIS CONTEMPORÁNEA: EL DESPRECIO DEL CUERPO

Más que recurrir a Hegel, parece que Butler debería de hecho identificarse con la gnosis. Toda su obra manifiesta en efecto una hostilidad radical en relación con el cuerpo. Lo que parece no aceptar es que nuestro cuerpo esté ya ahí, en su contingencia, con sus características propias y con sus imperfecciones. Ese cuerpo está ahí, en su materialidad, hombre o mujer, rubio o moreno, alto o bajo, gordo o delgado, sano o enfermo, en su simple contingencia y en su finitud. Butler no lo acepta y podría preverse que haría suya con gusto la imagen que empleaba el joven Aristóteles,

todavía muy platónico, para designar la relación del alma con el cuerpo: la de ese suplicio tirreno en que un prisionero era amarrado a un cadáver. El cuerpo es para Butler también el cadáver repugnante con el que no soporta tener que vivir.

Esta repugnancia del cuerpo no es algo solo propio de Butler; se trata de una tendencia masiva del mundo contemporáneo que también expresan, cada uno a su manera, algunos textos de Foucault o de los pensadores transhumanistas. En una conferencia radiofónica de 1966, tan incongruente y personal como los textos de Butler, Foucault hace saber los sentimientos que su cuerpo le inspiran. Primero un sentimiento de encierro: «Con este feo caparazón de mi cabeza, con esta jaula que me disgusta es con lo que voy a tener que exponerme y pasearme; tendré que hablar, mirar y ser mirado a través de esta verja; pudrirme bajo esta piel. Mi cuerpo es el lugar sin retorno al que estoy condenado».³⁶ Foucault vuelve a toparse con toda naturalidad con la vieja imagen platónica del cuerpo como prisión del alma. Y con un sentimiento de asco después. Ni siquiera se rebela contra esta prisión en la que está encarcelado, solo le repugna: «Pero todas las mañanas la misma presencia, la misma herida; ante mis ojos se dibuja la inevitable imagen que impone el espejo: rostro flaco, hombros caídos, visión miope, nada de pelo, feo de veras».³⁷ Habría que poder escapar de ese cuerpo, y es precisamente esa esperanza lo que le daría «prestigio» a la utopía. La utopía, «un lugar ajeno a todos los lugares, pero un lugar donde tendré un cuerpo *sin cuerpo*, un cuerpo que será hermoso, nítido, transparente, luminoso, veloz, colosal en su poderío, infinito en su duración, esbelto, invisible, protegido, siempre transfigurado».³⁸ Esta utopía de un cuerpo incorpóreo es «la más desarraigable en el corazón de los hombres». Foucault alude después a otra utopía que permitiría «borrar los cuerpos», la del «país de los muertos», sobre todo en la civilización egipcia: ¿qué son las momias o también las máscaras micénicas, sino la «utopía del cuerpo negado y transfigurado?».³⁹ Finalmente, la utopía «más obstinada y poderosa» que permite olvidar el cuerpo es la del alma, «el gran mito del alma». La utopía del alma da una imagen de lo que podría ser un cuerpo al fin «glorioso», un nuevo cuerpo que sustituya al cuerpo en el que estamos cautivos: «Es hermosa mi alma, es pura, es blanca [...]. Durará mucho tiempo mi alma, cuando mi viejo cuerpo vaya a pudrirse». Y concluye Foucault: «¡Viva mi alma! Es mi cuerpo luminoso, purificado, virtuoso, ágil, móvil, tibio, fresco: es mi cuerpo liso, castrado, redondeado como una pompa de jabón».⁴⁰ Liso, castrado, redondeado, preparado para esfumarse como una pompa de jabón, ese es el cuerpo ideal según Foucault. Y así es como representan también nuestros cuerpos Butler y los otros teóricos del género: pompas de jabón esfumándose...

Los transhumanistas contemporáneos comparten ese desprecio por el cuerpo, nuestro miserable cuerpo. Según ellos, nuestro cuerpo es una máquina imperfecta, muy poco pulida, que debería producirnos vergüenza. Günther Anders ya había sentido esta tendencia cuando se refería a la «vergüenza prometeica» que siente el hombre ante las máquinas tan perfectas que ha fabricado. Frente a estas máquinas, el hombre parece muy mal ideado, muy frágil. Siente vergüenza de su origen natural, contingente e imperfecto. En *La obsolescencia del hombre*, Anders se percata de que en una exposición de máquinas, el visitante humano «siente vergüenza de haber *llegado a ser* en lugar de haber sido *fabricado*. Se avergüenza de deber su existencia —a diferencia de los productos, que son irreprochables porque han sido calculados hasta en sus menores detalles— al proceso ciego, no calculado y ancestral de la procreación y del nacimiento.

El deshonor del hombre se debe, pues, a «haber nacido» de manera contingente». Y el hombre siente también «vergüenza por el resultado imperfecto e inevitable de ese origen, casualmente él mismo».41

Llaman la atención de los profetas de la inteligencia artificial los defectos de nuestro cuerpo cuando lo comparan con la perfección de los chips de silicio del ordenador. Nuestro cuerpo es eso que William Gibson, autor de *Neuromante* e inventor del cyberpunk, llama con desprecio el mundo de la «carne»: «Y el cuerpo era un trozo de carne».42

El héroe de Gibson se aplica en resistir a esta llamada de la carne cuando vuelve a oírla: «Es la carne, le decía una parte de sí mismo, es la carne la que habla, ignórala».43 Marvin Minsky o Hans Moravec sienten el mismo asco por esa «carne» que con gusto sustituirían por microprocesadores: «Una persona no es una cabeza, unos brazos, unas piernas. Eso es trivial. Una persona es un gigantesco microprocesador compuesto por millones y millones de pequeños componentes dispuestos como miles de calculadoras [...]. La cosa más importante de cada persona son los datos, y las combinaciones entre los datos, que están en el cerebro. Un día usted será capaz de reunir todos esos datos, meterlos en un disquete y almacenarlos durante millones de años, y conectando todo eso de nuevo, estará vivo en el cuarto o quinto milenio».44 Este es el radiante porvenir que nos anuncian, el *downloading* de la conciencia.

Los teóricos del género y los transhumanistas vuelven a juntarse en el desprecio al cuerpo. Para ellos solo cuentan la voluntad y la consciencia; el cuerpo lo que tiene que hacer es seguir a ambas. Slavoj Žižek vio con perspicacia que ese desprecio a la sexualidad, a la carne y al cuerpo podía relacionarse con la antigua corriente gnóstica. Para Žižek, lo que él llama la «cybergnosis» tiene como consecuencia una indiferencia hacia el sexo, que resume de este modo: «*No sex, please, we're post-human!*».45 En efecto, los gnósticos del siglo II asimilaban el cuerpo «a una vestimenta, a un cadáver, a un sepulcro, a una prisión, a una cadena, a un vínculo, [...] a un compañero malintencionado e indeseable, a un intruso, a un “malhechor”, a un adversario cuya hostilidad, envidia y rebelión excitan y mantienen en nosotros contradicciones, luchas, revueltas, guerras intestinas y también a veces (y las dos imágenes van a menudo a la par) lo asimilan a un dragón que devora y a un mar cuyas olas tumultuosas o tempestades amenazan con engullirnos».46 O sea, que para el gnóstico era conveniente deshacerse de ese estorbo que es el cuerpo, bien sea mediante ascesis, absteniéndose de toda actividad corporal, bien mediante todo lo contrario, por el desenfreno, agotando los poderes maléficos del cuerpo, de modo que el gnóstico «usa y abusa sin límite ni escrúpulo de la carne, del cuerpo, de todo lo que pertenece al mundo material, zambulléndose incluso, para agotarlo todo, para mofarse de todo, para negarlo todo, en lo abyecto y en lo inmundo, para así no verse mancillado ni sometido».47 De ese modo podremos elevarnos de un nivel inferior puramente material, el de los «hílicos», hasta el nivel de los «neumáticos», seres enteramente espirituales, liberados por completo de corporeidad.

El filósofo canadiense Ian Hacking ha subrayado también esa preponderancia de la voluntad en el pensamiento contemporáneo sobre el cuerpo. Según él, esta doctrina se caracteriza por una separación cada vez más radical entre el alma y el cuerpo. Las tecnologías, que nos permiten actuar casi a voluntad sobre nuestro cuerpo, nos conducen a separar el alma del cuerpo, que aparece a su vez como un objeto externo, extraño a nosotros, en trozos y a nuestra disposición; como dice Hacking, tenemos «cuerpos neocartesianos en pedazos».48 Los trasplantes de órganos, el mercado de órganos vivos, los cambios de sexo a voluntad, la amputomanía, la nueva definición de la muerte como muerte cerebral y las posibilidades eugenésicas parecen hacer de nuestro

cuerpo un objeto maleable hasta el infinito. Si deseo ser una mujer mejor que un hombre o a la inversa, un joven mejor que un viejo, un amputado mejor que un no-amputado, un inmortal mejor que un mortal, o cualquier otra cosa, cualquiera de esas situaciones tiene que ser posible, la medicina puede hacerlo. Poco importa lo que acredita nuestro cuerpo material con sus imperfecciones, su contingencia y su ineludible finitud.

EL COLMO DE LA GNOSIS: LA AMPUTOMANÍA, Y OTRA VEZ JOHN MONEY...

No hay duda de que la transexualidad es una de las manifestaciones más visibles de esta idea de que los cuerpos deben plegarse a las voluntades, a la conciencia de ser tal o ser cual. Pero esa afirmación de la omnipotencia de la voluntad tiene como contrapartida no querer saber nada de los límites y dejar insatisfechos a los que quieren ir siempre más lejos en lo que a modificaciones corporales se refiere. Como recalcó una de las mejores especialistas francesas de la transexualidad, en estas materias de lo que se trata es de «negar la finitud». En el corazón de la demanda creciente de «cambio de sexo» reside una «reivindicación de libertad y de omnipotencia» que no acepta los «ineluctables», a saber, la «finitud ontológica», la «finitud sexuada» o la «finitud temporal»; no se acepta el hecho de haber sido creado por una pareja humana, no se acepta no ser más que hombre o mujer, o incluso cuando consigue ser intersexuado, se desespera por no ser capaz de autofecundarse. Tampoco se acepta la finitud temporal, el simple hecho de ser mortal.⁴⁹ Según Colette Chiland, es ahí donde radican todas las dificultades de la terapia de la transexualidad: «No se puede imponer a otro la aceptación de sus condiciones, en este caso la aceptación de la finitud sexuada. La aceptación de la finitud es una condición para la serenidad, no puede ser más que el resultado de un recorrido individual y voluntario. Se podría trabajar con quien lo demanda para esclarecer por qué su sexo le resulta inaceptable y para superar esa imposibilidad de consentir la aceptación de una realidad que no puede cambiarse».⁵⁰

Es esa negación de la finitud corporal lo que hace insatisfactorias todas las operaciones sobre el cuerpo y lleva a una escalada de modificaciones corporales. Efectivamente, más allá del género, no pocas prácticas contemporáneas manifiestan esta voluntad de darle al cuerpo un sentido que no tiene. Es bien conocido el entusiasmo por una cirugía estética extremista que busca transformar radicalmente los cuerpos. O sea, que el cuerpo vendría a ser una carne susceptible de ser transformada y esculpida como se quiera, tal y como intenta demostrar el arte contemporáneo con el desarrollo del *body art*. Orlan puso todo su empeño en demostrar que su cuerpo es transformable a voluntad con ayuda de operaciones de cirugía estética que lleva a cabo en montajes teatrales. Su operación emblemática fue aquella en la que se hizo colocar implantes de silicona por encima de las cejas para tener así dos protuberancias sobre los ojos. Sin embargo, los cuerpos no son tan maleables. Treinta años después de la operación de Orlan, las protuberancias se atenuaron y se cubrieron con la piel del rostro, hasta tal punto que ahora necesita recurrir a un maquillaje a base de escamas brillantes para intentar que sobresalgan los implantes que el cuerpo vivo ha absorbido al cabo de los años. Por no hablar de la moda actual de los tatuajes, de la cual por cierto se habla mucho menos. Al escribir sobre el cuerpo cubriéndolo de signos y de símbolos se busca sin duda intentar desesperadamente darle sentido al cuerpo, que parece ya no tener ninguno desde que se han olvidado esas religiones que justificaban ese cuerpo o esperaban su resurrección como «cuerpo glorioso».

Sin duda el mejor ilustrador de esta tendencia contemporánea es de nuevo esa especie de «profesor Chiflado» que se llama, cómo no, John Money. Es curioso que nadie haya prestado atención hasta ahora al hecho de que el inventor del concepto de género sea también el «descubridor», o sin duda más bien el «inventor», de una extraña parafilia que lleva hasta sus últimas consecuencias esa idea de triunfo de la voluntad sobre el cuerpo. Esta parafilia se llama «apotemnofilia», trastorno bien extraño que «profesan» aquellos que consideran que tal o cual de sus extremidades no les pertenecen verdaderamente, que están «de más» y que por tanto, para encontrarse mejor, desean que le sea amputado alguno de sus miembros, por lo demás perfectamente sanos. Puede tratarse de uno o varios dedos, de uno o los dos brazos o piernas. A esos enfermos les parece que una parte de su cuerpo les es ajena y necesitan perentoriamente quitársela de encima para por fin ser ellos mismos. Money fue el primero que puso el acento en semejante comportamiento, que hasta entonces carecía de nombre en las nomenclaturas médicas. Propuso denominarlo «apotemnofilia», del griego, que permite designar el amor (*filia*) a la amputación (*apotemnein*). Otros, en cambio, prefieren hablar más bien de amputomanía o amputismo.

Sin embargo, como pasa siempre con Money, hay que ser extraordinariamente prudente en cuanto al rigor de sus observaciones. John Money describió esta parafilia en 1977 en un artículo que sería considerado como el primero de las investigaciones sobre esta materia.⁵¹ La prevalencia de este trastorno parece muy limitada, ya que en el artículo en cuestión Money se basa solamente en dos casos de hombres que se dirigieron a él en su departamento de la Johns Hopkins para tal demanda de amputación voluntaria de un miembro sano. Lo menos que se puede decir es que la muestra es más que reducida, y tanto menos fiable cuanto que el contacto con sus pacientes solo fue «telefónico o por correo».⁵² También se basa en correos publicados sobre el asunto en la revista pornográfica *Penthouse*, que habrían sido «autenticados» por «un estudiante afectado igualmente por esta parafilia de amputación voluntaria».⁵³ Más extraño todavía desde un punto de vista deontológico es que uno de los coautores del artículo con Money, el psicoanalista Gregg Furth, confesara después que desde su más tierna infancia deseaba que le amputaran la pierna derecha. De hecho, cabe preguntarse si uno de los dos casos mencionados en el artículo no es el de Furth. Ese mismo Furth que intentará que le amputen en México antes de encontrarse con un médico escocés, el doctor Smith, que acepte amputarlo. El tal Smith ya había amputado a dos pacientes a petición propia. Lamentablemente para Furth, las autoridades escocesas prohibieron por entonces ese tipo de «operación». Así que se tuvo que contentar con escribir con Smith el primer libro dedicado a la apotemnofilia.⁵⁴

Money por su parte no está muy seguro del tratamiento a proponer, pero no por consideración hacia el paciente, sino sobre todo en razón de los riesgos que para el médico ejecutor pudieran derivarse de tales amputaciones: «El estatuto actual del consentimiento vigente en medicina por lo que hace a los procedimientos de investigación, y el riesgo de ser acusado de fallo profesional, hacen improbable una respuesta rápida a la cuestión de saber si la amputación voluntaria es o no una forma eficaz del tratamiento de la apotemnofilia. La respuesta deberá provenir de pacientes que hayan organizado ellos mismos su amputación y se muestren después lo bastante generosos como para presentarse voluntarios para un estudio posquirúrgico».⁵⁵

Todo esto podría parecer en cierto modo anecdótico. Es sabido que Money era aficionado a las «curiosidades» médico-sexuales, y la amputomanía podría ser simplemente uno de los numerosos casos de parafilias que él «coleccionaba» en sus obras, y además no era él el único

coleccionista. El problema es que una vez «lanzada», la amputomanía empezó a extenderse de manera casi epidémica como muchas otras «enfermedades mentales transitorias».

Como es obvio, el desarrollo de internet facilitó la epidemia; en 2000 había 1.400 inscritos en un foro de discusión dedicado a esas cuestiones. Como señaló Ian Hacking, la amputomanía es sin duda la primera enfermedad vinculada a internet. En efecto, «en la vida real» hay muy pocas posibilidades de que dos personas que consideran urgente que se les ampute una pierna en perfecto estado se encuentren y se animen mutuamente en la idea de esa amputación. Solo la red hace posible que, entre millones de conectados, las personas que padecen este trastorno se pongan en contacto. Es posible incluso que otras que no se sienten muy a gusto en su pellejo vayan a parar a una página web que elogia la amputomanía y se digan: «Anda, pues yo no estoy bien, no sé lo que me pasa, mi cuerpo no me conviene, pero ahora ya lo entiendo, ¡lo que tengo es apotemnofilia!». Y entonces se pongan en contacto con otros amputómanos, con cirujanos dispuestos a operarlos y con psiquiatras listos para crear un nuevo síndrome que añadir al catálogo de enfermedades mentales, y después de un poco de *lobbying*, estarán dispuestos incluso a enredar a los sistemas de seguridad social para que se hagan cargo de dichas operaciones. Otras subcategorías emergerán entonces: los *wanabes*, que desean que les amputen un miembro; los *devotees*, que se sienten sexualmente atraídos por los amputados, y los *pretenders*, que sin estar impedidos utilizan en público sillas de ruedas, muletas y aparatos ortopédicos que les hagan parecer inválidos. A poco que se haya rozado la experiencia de las modificaciones corporales diversas —tatuajes severos, infibulaciones, escarificaciones, etc.—, el camino se despeja y la amputomanía se presentará como una salida natural a esas experiencias de modificación corporal. Se han realizado documentales sobre la amputomanía, por ejemplo en la BBC en 1998 o en Sundance Channel en 2003, porque los frikis siempre han atraído a los medios de comunicación de masas, y se ha desarrollado durante un tiempo la «demanda», como lo ha hecho la transexualidad. Cuando las ciencias humanas crean nuevas categorías, nuevas casillas, «fabrican también a la gente» (*make up people*, dice Hacking) que estará dispuesta a inscribirse en esas casillas. Así, cuando la psiquiatría de finales del siglo XIX inventó la «dromomanía», la locura por trasladarse de un lugar a otro, engendró «viajeros locos», especie que ha desaparecido en la actualidad. Del mismo modo, a mediados del siglo XX, «los trastornos de la personalidad» fabricaron, en Estados Unidos más que en otros sitios, «personalidades múltiples». ¿Por qué la «apotemnofilia» no fabricaría a su vez «amputados por libre elección»?⁵⁶ Pues tendremos a partir de ahora una enfermedad nueva para cuya solución se propondrá la amputación. La locura puede pensarse bajo categorías nuevas y la apotemnofilia podría representar, según la fórmula de un filósofo wittgensteiniano, «una nueva manera de estar loco».⁵⁷

Claro que sería posible caracterizar esta nueva «enfermedad» como una simple curiosidad erótica más, proveniente de la mente algo perturbada de John Money. Sin embargo, más allá del carácter algo estrafalario de las «demostraciones» de Money (como fuentes científicas: dos casos, un coautor también militante y algunas referencias a revistas pornográficas), hay que reconocer que la amputomanía suscita cuestiones esenciales. Por una parte porque el parecido con las cuestiones médicas y deontológicas planteadas por la transexualidad es totalmente diáfano. El propio Money lo señala a propósito de sus dos primeros casos: los pacientes «percibían una relación entre la amputación y la transexualidad en la medida en que ambas implican una demanda personal de alteración quirúrgica del cuerpo. La transexualidad se conoció por estar asociada a la automutilación y la autocastración».⁵⁸ El psiquiatra Michael First, que fue el que inventó la

noción de «trastorno identitario de la integridad corporal», hace el mismo acercamiento. Le parece extraño que hoy en día escandalice más la amputomanía que la transexualidad: «Cuando las primeras reasignaciones de sexo se hicieron en la década de 1950, aquello produjo el mismo tipo de horror». Los cirujanos se preguntaban entonces: «¿Cómo puedo yo hacer algo así a alguien que es absolutamente normal? El dilema de los cirujanos a los que se les pide amputar un miembro en buena salud es similar». ⁵⁹ De todos modos First reconoce que la situación es un poco más complicada porque cuando se quiere ir de un sexo a otro, el punto de partida y el de llegada son estados normales. «Querer pasar de ser una persona con cuatro miembros a uno de ellos amputado parece algo más problemático. Esta persona tiene cuatro miembros y desea ser minusválido.» ⁶⁰ Pero según First, se trata, tanto en un caso como en el otro, de trastornos de la identidad corporal y nada más. Para esos trastornos él propone una respuesta aparentemente simple, es decir, quirúrgica.

O sea, que se plantean las mismas cuestiones a propósito de la amputomanía que de la transexualidad. Mismo sentimiento de malestar difuso en torno a la cuestión de la identidad, que es la encargada de expresar la noción de «trastorno de la identidad corporal», muy en boga actualmente. La misma propuesta de una solución quirúrgica radical e irreversible cuya evaluación, al menos la psicológica, es muy limitada. Misma presentación de algunos casos fuertemente mediatizados que juegan un papel de entrenamiento. Por el momento, la amputomanía tiene ciertamente menos éxito que la transexualidad y es de esperar que ese éxito seguirá siendo limitado; cuanto menos se hable del asunto, más posibilidades habrá de que desaparezca, una vez pasado el factor moda. La pregunta que se plantea se orienta como es obvio a la fuerza de arrastre que suponen semejantes «inventos» de la medicina, se trate de amputomanía, de transexualidad o de identidad de género. Ante un sentimiento de malestar, la medicina, que se ha convertido en un equivalente moderno de la religión, propone una respuesta aparentemente segura mediante las modificaciones de la apariencia corporal. Si la medicina procura tal solución, por ejemplo quirúrgica, claro que habrá que recurrir a ella.

Por otro lado, esta nueva enfermedad nos parece importante por la visión que propone del cuerpo como entidad desdeñable al lado de la conciencia que tenemos de él. Lo que cuenta es lo que se cree ser, no lo que se es. Al afirmar que el género es esencial y que el sexo biológico no es más que un detalle, los propios médicos o los psicólogos como Money han creado un espacio para la transexualidad. La amputomanía ilustra así estupendamente las tendencias gnósticas propias de la teoría de género. En este sentido es interesante destacar la reacción del célebre psiquiatra Thomas Szasz cuando vio cómo se incrementaba la ola de la transexualidad. Cuando en 1979 hizo un informe del libro de Janice Raymond, comentaba con humor:

En otros tiempos, cuando yo era estudiante de medicina, si un hombre quería que le amputaran el pene, mis profesores de psicología decían que padecía esquizofrenia, lo encerraban en un manicomio y tiraban la llave por la ventana. Ahora que soy profesor, mis colegas psiquiatras dicen que es un «transexual», mis colegas urólogos transforman su pene en una cavidad perineal que llaman «vagina» y el semanario *Time* publica la foto de este hombre en su portada llamándole «ella». Si alguien duda de que se trata de un avance, es considerado un ignorante de los descubrimientos de la sexología psiquiátrica moderna, se le tilda de reaccionario, homófobo o algo parecido, nunca nada muy halagüeño. ⁶¹

Si alguien no está contento con su sexo basta con cambiarlo, ya se ocupará de eso la medicina. Szasz denuncia aquí una extensión aterradora del imperio de la medicina sobre nuestras vidas. No tiene sentido procurar una respuesta médica al deseo de ser otra persona y Szasz prevé

muy bien las consecuencias de semejante actitud. Si la clínica de la transexualidad autoriza transformaciones quirúrgicas del cuerpo humano, «¿qué ocurriría si un hombre fuera a ver a un cirujano ortopedista diciéndole que se siente como un zurdo prisionero en un cuerpo ambidextro y pidiéndole al médico que le ampute el brazo derecho que está perfectamente sano?». ⁶² Eso se produciría efectivamente algunos años después. Para Szasz, por el contrario, el deseo de cambiar de sexo no es desde luego ninguna enfermedad, es un deseo sin más, una aspiración no susceptible de satisfacerse de otro modo que el imaginario y que en cualquier caso no requiere un tratamiento quirúrgico: «Si tal deseo muta en enfermedad y si a la persona que lo tiene se la transforma en transexual, entonces una persona anciana que quiere volver a la juventud es un “transcronológico”, el pobre que quiere convertirse en rico es un “transeconómico”, y así sucesivamente». ⁶³ Es interesante que algunos médicos pretendan proponer soluciones a todos nuestros deseos insatisfechos, pero se trata de una amenaza grave para el equilibrio mental de los individuos. Según Szasz, creando nuevas patologías, la medicina desarrolla su poder en la sociedad y transforma a la gente que hasta ese momento estaba simplemente «pasándolo mal» en nuevas categorías de enfermos, desde el ya relativamente corriente transexual hasta el muy improbable amputómano. La democracia es asesinada por la medicina y reemplazada por lo que Szasz llama la «farmocracia». ⁶⁴

Y EL GÉNERO ES FLUIDO...

Después de Money, autores como Butler o Fausto-Sterling lograron convencer en parte a algunos de que no solamente el sexo biológico no cuenta sino también de que no existe alteridad sexual, «binarismo sexual», como dicen ellos. Los cuerpos mismos no son materiales, son el resultado de «discursos» y de «poderes». En adelante solo existen consciencias que van a decidir identificarse con un género o con otro, o con una infinidad de «matices de género», puesto que ya no existen dos géneros, igual que no existen dos sexos. ¿Por qué solo dos géneros, se pregunta Butler? «Nada nos autoriza a pensar que los géneros deberían también limitarse al número de dos.»¹ Hay una infinidad de géneros sobre los cuales es posible surfear con toda «fluidez». El nuevo ideal será el de la «fluidez» de los géneros, la *genderfluidity*.

Se acabó la transexualidad que apuntaba de manera ingenua a pasar simplemente de un sexo a otro; a partir de ahora se preferirá hablar de «transgenerismo». La noción de transexualidad hacía referencia a una definición anatómica del sexo; pasar por una intervención quirúrgica irreversible era costoso, laborioso y más bien desagradable. La transexualidad era en cierto sentido algo totalmente arcaico, demasiado «materialista». A partir de ahora hay que afirmar que el género tiene que estar completamente desligado de la anatomía; el término «transgénero» busca marcar ese cambio. Lo que cuenta ya no es el sexo, lo que cuenta es el género, el sentimiento que cada uno pueda tener de ser masculino o femenino o cualquier otra cosa entre los dos o más allá de los dos. Yo puedo perfectamente considerarme un hombre y luego una mujer en el mismo día, al hilo de la inspiración del momento. Puedo igualmente superar a lo largo del mismo día esa estúpida visión binaria y ser «al mismo tiempo» el uno y la otra. Los cuerpos ya no cuentan; lo que cuenta es la consciencia, el sentimiento que uno tiene de ser esto o lo de más allá. Nuestra «alma» está desligada por entero del cuerpo que le tocó en suerte pero al que en ningún caso queda amarrada. Para Butler y para los demás pensadores *queer*, las identidades son tan múltiples que los cuerpos carecen verdaderamente de existencia y no son sino soportes para los placeres ligados a las *performances* que fabrican situaciones o relaciones entre diversos «yoes». Esta visión de un género o de una identidad radicalmente desligada de cualquier cuerpo tiene como consecuencia, más o menos deseada según los casos, hacer «flotar» radicalmente las identidades. Hasta ahí, bueno, ¿por qué no? Hay poetas que han anticipado ya eso de que «yo es otro»; así pues, ¿qué hay de malo en decir «yo soy uno y la otra al mismo tiempo»?

El problema es que una vez rechazada la idea de que la identidad está ligada a un cuerpo, dicha identidad se hace completamente voluble e indeterminada. Es posible sin duda ahorrarse una operación fastidiosa e irreversible y cambiar simplemente de género en vez de cambiar de sexo. Pero la dificultad principal cuando se separa la identidad de todo sustrato corporal, estriba en que dicha identidad se convierte en algo puramente «declarativo» y pasa a depender del reconocimiento y la aceptación por el entorno de la elección adoptada. ¿Cómo averiguar nuestra identidad si no existe indicio material alguno que indique hacia dónde va nuestra tendencia? Como

es obvio, la respuesta reside entonces en la mirada del otro, de ahí la loca tendencia de los trans de toda índole a buscar que esos otros les garanticen la nueva identidad que pretenden haber adquirido. La mirada de los otros es absolutamente necesaria, en particular la de los distintos «fobos», imaginarios casi siempre, esos otros que procuran por fin al transgénero la sensación de poseer una existencia objetiva y asegurada. La solidaridad en el interior de colectivos identitarios es también esencial, incluso si esas identidades LGBTQI+ tienden necesariamente a fragmentarse hasta el infinito. Y habrá que requerir también la garantía de la lengua, que es la encargada de validar esas invenciones transgénero.² e incluso la del Estado, que tiene la obligación de proveer de un estatus a las identidades más improbables, bien sea, con toda la seriedad del mundo, a través de la demanda de modificaciones en el Registro Civil, o bien de forma más ridícula a través de reivindicaciones como las que originaron las muy famosas *bathroom wars*, las «guerras de los cuartos de baño» estadounidenses.

Tras haber negado la existencia de los cuerpos, de lo que se trata ahora con el transgenerismo es de deconstruir la noción misma de identidad sexual. Como hizo notar una psicoanalista, «el movimiento llamado “transgénero” milita ahora a favor de una total deconstrucción de la noción de identidad sexuada. Cada quien escogerá según su humor del momento un rol de hombre o mujer, una sexualidad con un compañero del mismo o de otro sexo, incluso sin preguntarse de quién se trata, puesto que todo es una cuestión de matices y de traspaso continuo de un polo a otro de identificación».³ Žižek destacó también que las consecuencias del transgenerismo sobrepasan ampliamente las de la transexualidad. Hablar de transgénero no es simplemente hacer alusión a «hombres que se sienten y se comportan como mujeres y al revés»,⁴ sino referirse a posiciones *genderqueer* que se colocan fuera de la oposición binaria entre masculino y femenino. O sea, que se puede ser *bigender*, *trigender*, *pangender*, *genderfluid* o incluso *agender*. La consecuencia de semejante fluidez de género es acabar con la definición tradicional de la sexualidad: «La fluidificación universal de las identidades sexuales encuentra inevitablemente su apogeo en la abolición del sexo como tal».⁵ Esa fluidificación se encargaría de abrir camino a nuevas experiencias emocionales y marcaría la senda de una emancipación humana total. O de un hundimiento humano terminal.

DESHACER EL GÉNERO

Ya señaló muy bien Butler que, desde el punto y hora que dejó de estar ligado a una hipotética naturaleza, a una «esencia», el género es esencialmente «flotante»: «Cuando se teoriza el género como una construcción que nada tiene que ver con el sexo, se convierte a su vez en un artefacto liberado de lo biológico».⁶ La terminología hombre y mujer puede entonces designar tanto un cuerpo masculino como uno femenino. Más claro, el agua: una vez deshecha cualquier vinculación con un cuerpo, la identidad ya no está segura de nada y puede vagar al azar de las identificaciones del momento. El proyecto Butler no consiste solamente en negar la existencia de sexo y cuerpo, sino que busca igualmente hacer trastabillar el género. Los títulos de sus obras principales son, de hecho, absolutamente explícitos: el clásico *El género en disputa* y luego el no menos reputado *Deshacer el género*. Igual que el sexo, el género no es para Butler ni estable ni fijo ni necesario. Ya ni siquiera es, hablando con propiedad, fruto de una decisión: «No hay que concebir el género

como una identidad estable». ⁷ Debe ser considerado como esencialmente flotante, «fluido», según la terminología de moda. En su inimitable lenguaje, Butler «explica», si se puede decir, lo que es el género:

El género consiste más en una identidad tejida con el tiempo por hilos sutiles, puestos en un espacio exterior sobre la base de una *repetición estilizada de actos*. El efecto de género se produce por la estilización del cuerpo y debe entenderse pues como la manera banal en la que toda clase de gestos, de movimientos y de estilos corporales producen la ilusión de un yo generizado durable. ⁸

Esos actos habían sido calificados por Butler en un principio como *performances*. Es sabido el lugar que ocupa la *drag queen*, personaje central del imaginario butleriano, en la primera edición de *El género en disputa*. Interpretando el género de manera paródica, la *drag queen* contribuye a desestabilizarlo, a «deshacerlo». Esta noción de *performance* tenía obviamente un carácter teatral. Como se ha subrayado, el género en Butler es «una producción social casi teatral que moviliza así centralmente un “principio” de “visibilidad”». ⁹ Esta metamorfosis necesita de alguien que «actúe», y por tanto un papel, un actor, un público, un escenario, un tema que sustente esta actuación; es la razón por la que Butler renunciará bastante deprisa a este tipo de puesta en escena. La noción de actuación supone que sería posible escoger el propio género como se escoge el vestuario del armario por la mañana antes de salir a la calle. A esto Butler se niega en rotundo: «Por lo que a mí respecta, nunca he pensado que el género sea una indumentaria o que el vestido haga a la mujer». ¹⁰ Y «no necesitamos a un/una “actor o actriz oculto/a detrás del acto”, ya que este/a se construye de muchas maneras en y por el acto». ¹¹

La solución será, como casi siempre en Butler, puramente verbal. Bastará con hablar de «performatividad» y no de *performance*. La famosa tesis de la «performatividad de género» fue la que le dio renombre a Butler, a pesar —o tal vez a causa— de su opacidad. Propuso esa tesis en la introducción que escribió en 1999 para *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*: «La idea de que el género es performativo fue concebida para demostrar que lo que vemos en el género como una esencia interior se fabrica a través de una serie ininterrumpida de actos, y que esa esencia como tal se coloca en y por la estilización generizada del cuerpo». ¹²

Como ella afirma más adelante, «el género se manifiesta como performativo, es decir, que constituye la identidad que se espera que sea». ¹³ Ahí está la «solución»: «El género es siempre un hacer, pero no el hecho de un sujeto que precediera a ese hacer [...]. No hay identidad de género oculta tras la expresión del género; esa identidad está constituida de un modo performativo por expresiones, las mismas que se espera que resulten de esa identidad». ¹⁴ No cabe duda de que todas estas explicaciones son cristalinas...

Incluso Butler y sus discípulos reconocen que la expresión es algo enigmática. Para hacerse entender, Butler utiliza entonces otras fórmulas que aspiran a ser más explícitas. En la performatividad, se trata de una «construcción sin constructor/a humano/a», sin resultado fijo. Butler está de acuerdo en que todo esto no está muy claro y que «afirmar que la materialidad del sexo se construye a través de la repetición ritualizada de normas no tiene nada de evidente». ¹⁵ Pero eso es simplemente porque «nuestra comprensión habitual de lo que es una “construcción” nos impide entenderlo». ¹⁶ Para Butler, «el género es una especie de imitación sin objeto a imitar; de hecho es una especie de imitación que produce la noción misma de original como efecto y

consecuencia de la propia imitación». ¹⁷ Pero nos parece que estamos igual que antes: construcción sin constructor, imitación sin modelo... se antoja todo un poco contradictorio, al menos en la lengua de andar por casa.

La referencia que cabría esperar para que nos aclarase esta tesis de la performatividad de género es la que hace Butler a la teoría de los «actos del lenguaje» (*speech acts*) del filósofo J. L. Austin. Austin había demostrado que determinados discursos que se califican de performativos tienen una efectividad, producen actos por el simple hecho de ser pronunciados, como en el ejemplo clásico: «Yo os declaro marido y mujer». Butler parece caminar por esa misma senda cuando señala que «el lenguaje goza del poder de crear lo que es “socialmente real” a través de actos locutorios de los sujetos hablantes». ¹⁸ Pero enseguida rectifica, precisando que para el género no se trata en ningún caso de actos de lenguaje conscientes y únicos. Tampoco hay sujeto ni persona o institución que le dé sentido a esas palabras. Se trata más bien de «normas», esencialmente inconscientes, que se reiteran. Y añade, claro está, que esta repetición no es en absoluto «libre»: «Se trata de una especie de improvisación que se practica en un contexto coercitivo». ¹⁹ Ante todo, hay que evitar a todo trance cualquier referencia a un sujeto consciente. Más que de «repetición», Butler hablará de «iteración» refiriéndose a Derrida antes que a Austin. Según Derrida, que lee a Austin, los enunciados performativos no se entienden esencialmente en función de su contexto institucional, sino en función de su capacidad de ser repetidos, en alguna medida de manera contingente. En la medida en que para ser comprendido un enunciado tiene que ser repetible en toda circunstancia, sería en cierto modo independiente del contexto. En la medida en que los signos escritos que componen los enunciados son marcas, poseen «una fuerza de ruptura con el contexto». ²⁰ En esta «iterabilidad» veía Derrida un medio de introducir una ruptura en el seno de la teoría de la enunciación de Austin y de hacer vacilar enunciados demasiado impolutos cuyo sentido remite a un contexto determinado: «Dada esta estructura de iteración, la intención que anima la enunciación no estará nunca de parte a parte presente en ella misma y en su contenido. La iteración que la estructura *a priori* introduce en ella una dehiscencia y una fractura esenciales. Ni lo no serio ni la *oratio obliqua* podrán quedar excluidos, como deseaba Austin, del lenguaje ordinario». ²¹

Ahí es a donde Butler quería llegar. La expresión «performatividad de género» permite hacer del género algo todavía más «turbio». Con esta definición de la performatividad, la repetición de normas se hace extralenguaje, extratemática, sin demanda ni consentimiento, a diferencia de las teorías demasiado racionales de Austin. Esta repetición de actos es lo que caracteriza a la performatividad: «La performatividad no es un acto único sino una repetición, un ritual, que produce sus efectos a través de un proceso de naturalización que va tomando cuerpo, un proceso que hay que entender en parte como una temporalidad que está ahí, en y por la cultura». ²² Como señala una psicoanalista muy circunspecta, se trata de una «repetición que trabaja el cuerpo extralenguaje en una operación de transactivismo, de mimetismo incluso» y «el performativo aquí tiene más que ver con la hipnosis». ²³ Es en esta desviación, en este «abandono de la temática» donde residiría el placer nuevo en Butler: «Si todo es lenguaje, lo real se tambalea y el placer nace de la virtualidad de una realidad fantasmática virtual». ²⁴

Algunos, más que de «fluidez» prefieren hablar de «deriva» (*drifting*), lo cual supone aflojar todavía más. Así, el politólogo canadiense Arthur Kroker, que se reivindica a la vez de Butler y de Haraway, pero también de la poshumanista Katherine Hayles, explica que «sigue habiendo *gender drifters* que remezclan, recombinan y aproximan los códigos de las *performances* de

género». ²⁵ No basta con «pasar» una vez de un género al otro, hay que derivar sin cesar por entre los diversos géneros existentes y los que vendrán. En cuanto al cuerpo, para Kroker parece evidente que no existe como tal: «Nada tan imaginario como el cuerpo material. Circulando, fluido, sin fronteras, sin límite alguno o historia predeterminada, el cuerpo no tiene hoy más significación que sus intermediaciones...». ²⁶ De todos modos hay que ir todavía más allá y seguir la pista a Donna Haraway: «Ya no vivimos, si es que lo hemos hecho alguna vez, en un cuerpo solitario de carne y hueso, sino que nosotros mismos somos la intersección de una multiplicidad de cuerpos, con la vida misma como intersección fluida de humanos y de plantas, de animales y de minerales». ²⁷

La transexualidad conoció su momento culminante en los años setenta y ochenta, pero está hoy en día ampliamente superada por la ola transgénero que fascina sobre todo a la telerrealidad, siempre glotona de «fenómenos» que exhibir. Uno de los protagonistas del programa de telerrealidad más famoso del mundo, *Las Kardashians*, es Bruce Jenner, padrastro de la icónica Kim Kardashian. Jenner, antiguo campeón olímpico de decatlón, que se hizo célebre proclamando en la portada de *Vanity Fair* en junio de 2015: «¡Sí, en el fondo de mí mismo soy una mujer!». Después de eso precisó que era una mujer lesbiana. Hoy en día ya no es necesario pasar por el quirófano para convertirse en mujer, basta con anunciarlo. Bruce/Caitlyn no tuvo que hacer más que declararse mujer y vestirse de (bastante improbable) mujer. Es aconsejable también hacerse algún retoque en el rostro y colocarse implantes de mama, como hizo Jenner. Pero la operación que le iba a liberar de su sexo masculino no tuvo lugar hasta dos años después, en enero de 2017. Evidentemente, todo va mejor después de esa operación. ²⁸ Este «recorrido personal» fue considerado, según la expresión acordada, como una «fuente de inspiración» para todos los transgénero que no se atreven a autoafirmarse.

LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO PERJUDICA A LOS NIÑOS

El último grito en tendencia es ahora el de los «niños transgénero». La revista mensual *National Geographic*, que en otros tiempos se ocupaba de geografía, dedicó su portada de diciembre de 2016 a Avery Jackson, un niño/chica de Kansas City, «primera persona transgénero que ocupó la portada» de la célebre revista. Avery «vive como una niña desde los cinco años» y por «su valentía y su orgullo», «resume el concepto de revolución de género», según la grandilocuente presentación de *National Geographic*. La editorialista nos descubre que estamos rodeados de «nociones que cambian sobre lo que significa ser hombre o mujer y lo que quiere decir ser transgénero, cisgénero, género no conforme, *genderqueer*, *agender* o cualquiera de los cincuenta términos que Facebook propone a los usuarios para sus perfiles». ²⁹ Al mismo tiempo una periodista nos explica que «los científicos» han descubierto complejidades nuevas en la comprensión biológica del sexo: «Muchos de nosotros aprendimos en el colegio que los cromosomas determinan el sexo de un bebé: XX es una chica, XY es un chico. Pero casualmente XX y XY no nos cuentan la historia completa». ³⁰ Incluso si no se sabe muy bien cuál es toda esa historia... Lo único de lo que la editorialista está segura es de que, a semejanza del niño/chica de la portada, «todos llevamos marcas que nos son dadas por los otros». ³¹ Sin duda, pero esta

periodista tal vez olvida que no existimos solamente en la mirada del otro. Lo menos que se puede decir es que *National Geographic* bucea hoy en la más completa de las confusiones. Pero qué importa eso si las ventas aumentan...

Un caso parecido es el de Jazz Jennings, adolescente transgénero, chico que ha decidido asumirse como chica y triunfa desde 2015 en un *reality* del canal TLC, en el que presenta la vida de una familia, *I Am Jazz*. Se cuenta allí el tratamiento hormonal al que se ve sometido para bloquear su pubertad, la discriminación de que es objeto, el amor y el apoyo de sus padres. Al mismo tiempo, en el primer episodio hay una entrevista con su madre en la que esta explica que el tratamiento «es una cosa experimental» y reconoce que «juega con el cuerpo de su hijo»...

Es evidente que esta galería de excéntricos no puede sino chiflar a los aficionados a las curiosidades. Es posible incluso comprender que semejantes experimentos sobre los límites del cuerpo y sobre las identidades flotantes puedan seducir en un mundo de fluidez y de «deslizamiento» universales. Esta «deriva» está bastante en consonancia con todos nuestros «experimentos flotantes», se trate de drogas o de juegos de identidades, sexuales sobre todo. Pero la situación se complica un poco en el momento en que estos experimentos se emprenden antes incluso de que una identidad principal relativamente estable se haya fijado.

Al tratarse de la construcción de las identidades del niño y del adolescente, no cabe duda de que la moda transgénero no es inocua en absoluto y trae consecuencias. Algunos psiquiatras estadounidenses que plantan cara desde hace años a este arrebató han dado la voz de alarma. El Colegio de Pediatras de ese país decidió implicarse y explicó con diáfana claridad que «la ideología de género hace daño a los niños».³² Es normal dudar de la propia identidad en la adolescencia, y también hacerse preguntas sobre los deseos. Pero afirmar que la identidad sexual que nos viene marcada por el físico no cuenta para nada supone prohibir todo apuntalamiento sólido de esta cosa sencilla que es nuestro cuerpo. Tiempo habrá más tarde para dudar de ello en algunos casos rarísimos. Estos pediatras se preocupan por las cada vez más numerosas ocasiones en Estados Unidos en que niños que no se sienten bien en su sexo, anegados de telerrealidad o influenciados por padres desorientados, desean cambiar de sexo; les suministrarán hormonas que bloquean la pubertad. Se dan casos como el de ese chiquillo de ocho años que va a la consulta porque pretende ser una niña: «Los padres tratan mejor a las niñas que a los niños». O el de un niño de cinco años que cree que tiene un «cerebro de niña» porque le gustan las muñecas Barbie.³³ De todas maneras, según el psicólogo que dirigió durante treinta años la Clínica de Identidad de Género de Toronto, parece que hasta los cinco o siete años «los niños confunden identidad de género con expresiones superficiales de los comportamientos de género».³⁴ Pero si esos niños son guiados por padres enfangados en la moda transgénero, entran en una dinámica de cambio de sexo de la que les será muy difícil apearse. Meterse en tales enredos es, según pediatras algo más prudentes, en extremo absurdo y peligroso. Absurdo porque «según el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, el 98 % de los chicos y el 88 % de las chicas que tienen trastornos de identidad de género aceptan su sexo tras haber pasado naturalmente a través de la pubertad».³⁵ Y peligroso porque los niños que hacen uso de inhibidores de pubertad se someten a un tratamiento hormonal que conlleva graves riesgos de hipertensión, ataques, coágulos sanguíneos o cánceres. La pubertad no es una enfermedad que deba ser «bloqueada».

La conclusión es inapelable: «El American College of Pediatricians exhorta a los profesionales de la salud, educadores y legisladores a rechazar todas las políticas que lleven a los niños a aceptar como normal una usurpación química del sexo opuesto mediante medios químicos.

Los hechos, que no la ideología, determinan la realidad». ³⁶ Esos tratamientos violan el principio de base de la medicina que es «para empezar no perjudicar», *primum non nocere*. Como dice de manera mucho más clara la siempre directa Camille Paglia, «los propagandistas transgénero» cometen «abuso sexual contra el niño» «cuando propagan tantas mentiras» dirigidas a niños que dudan de su género y a sus padres, animándolos a utilizar hormonas para bloquear la pubertad, así como a embarcarse en intervenciones quirúrgicas. Según ella, «unos padres no deberían hacerle eso a sus hijos». ³⁷ Aplicar esos tratamientos es «una violación de los derechos humanos». ³⁸ Y no son solamente los puntos de vista de reaccionarios estadounidenses o de feministas chapados a la antigua, son asuntos importantes de los cuales dan testimonio buen número de psiquiatras y psicoanalistas, como Jean-Jacques Tyszler, que señala con delicadeza que «en muchos intelectuales el entusiasmo por la noción de género no tiene mayores consecuencias en su vida y tras declaraciones generales, la moral sexual civilizada retoma su rumbo tranquilo». ³⁹ Pero añade que esta teoría tiene mucho más peso en «la población más joven, en adolescentes y adultos en edad de vivir su sexualidad. El tema de la bisexualidad es ampliamente comentado en los encuentros terapéuticos, a veces con culpabilidad, pero casi siempre enunciado como una evidencia y una necesidad pasar por ese tipo de experiencias para conocer, antes de tener eventualmente que elegir». ⁴⁰ Y eso todavía no es lo más grave. La verdadera cuestión que suscita la «ola de *gender*» se refiere al reforzamiento del «individualismo narcisista»: «Si hay lugar para muchas otras opciones posibles, entonces no puede haber Otro socio, con mayúsculas, en un lugar relevante; nadie que me dicte o me someta, ni Dios ni amo. ¿Será por eso por lo que la vida fantasmática es a veces extrañamente pobre e inhibida en los pacientes de poca edad? Al no ser esclavo de ninguna identificación, de ninguna erótica de lugares diferenciados, tienen problemas para inventar algo nuevo a todo trance». ⁴¹ La ideología de género perjudica sin duda...

LAS BATHROOM WARS Y EL FINAL DE LAS IDENTIDADES

Esa necesidad desesperada de que se reconozcan identidades evanescentes va a ser central de uno de los episodios más ridículos de las *transgender wars*, el de las *bathroom wars*, las guerras de los cuartos de baño, que ocupó buena parte del último año de la presidencia de Obama. Mientras el terrorismo islamista batía récords, un asunto de gran importancia parecía tener ocupados a los estadounidenses: saber si pueden instalarse WC neutros para los transgénero o si, en el caso de que eso no fuese posible, se podría autorizar a los transgénero a usar el baño correspondiente al género con el que se identifican. Y ello, aun si las apariencias son engañosas: si un hombretón barbudo vestido de leñador dice que es una mujer, tiene que poder hacer uso del baño de señoras. Del mismo modo, aunque sea un poco más infrecuente, si una chica de apariencia ultrafemenina proclama que es un hombre, tiene que poder utilizar los aseos para hombres.

La «guerra» estalló en marzo de 2016 cuando el Parlamento de Carolina del Norte votó una ley, llamada HB2 (House Bill 2), que prohíbe que en colegios y edificios gubernamentales los transgénero hagan uso de los aseos del sexo con el que se identifican: cada cual debe utilizar el baño correspondiente al sexo que indica su partida de nacimiento. Lo cual excluía en Carolina del Norte a los transexuales no operados, porque en ese estado la única manera de modificar la partida de nacimiento es haberse sometido a una operación de reasignación sexual. La ley en cuestión modificaba una decisión del Ayuntamiento de Charlotte que autorizaba a los transgénero a utilizar el cuarto de baño de su elección sin tener en cuenta el sexo para el que estaba reservado.

Años atrás había visto la luz un movimiento que defendía instalar cuartos de baño transgénero en institutos de secundaria y universidades, sobre todo en San Francisco. En abril de 2015, el presidente Obama había defendido esta medida instalando aseos *gender-neutral* en la Casa Blanca. El objetivo de la ley de Carolina del Norte era evitar incomodar a las mujeres que iban a ver entrar en sus aseos a transgéneros con apariencia de hombres normales pero que declaraban ser mujeres. ¿Qué hacer para impedir que «hombres perversos» se aprovecharan de la situación para penetrar en los cuartos de baño de señoras? Los derechos de la mujer entraban así en conflicto con los derechos de los transgénero, unas y otros considerándose lesionados en sus derechos debido al tratamiento que se les iba a dar. Las reacciones contra esas leyes «tránsfobas» fueron de indignación: se habló de la ley «más odiosa, homófoba y tránsfoba jamás vista». ⁴² Buen número de artistas, como Cindy Lauper, Bruce Springsteen o el Circo del Sol, decidieron boicotear a Carolina del Norte. Springsteen llegó a declarar sin sentido del ridículo que «hay cosas más importantes que un concierto de rock», en este caso la neutralidad de los aseos. Numerosos deportistas boicotearon también a Carolina del Norte. La cadena de supermercados Target, como respuesta, decidió que todos sus aseos serían *transgender-friendly*. ⁴³ Cerca de 80 directivos de empresas de Silicon Valley escribieron al gobernador de Carolina del Norte para protestar contra las «disposiciones discriminatorias» de esta ley. El presidente Obama se involucró en el asunto y el Departamento de Justicia inició en mayo de 2016 diligencias contra las autoridades de Carolina del Norte acusándolas de violar los derechos civiles, sobre todo la Civil Rights Act de 1964. El gobernador de Carolina del Norte respondió atacando a su vez al Departamento de Justicia por abuso de poder. Los departamentos de Educación y de Justicia declararon solemnemente: «El deseo de adaptarse a la incomodidad de unos no puede justificar una política que distinga y perjudique a una clase particular de estudiantes». ⁴⁴ Buen número de estados del Sur de Estados Unidos, como Texas, Misisipi y Tennessee, se pusieron de parte de Carolina del Norte, mientras que la mayor parte de los estados del Norte optaron por apoyar al presidente Obama. Tras la elección de Donald Trump, los departamentos de Justicia y de Educación declararon que anularían las recomendaciones de la Administración Obama en este sentido.

Nadie entendió mejor el ridículo de la patética gestión de este asunto que la feminista histórica Camille Paglia, quien considera que la «guerra de los aseos» hizo ganar las elecciones a Trump. ⁴⁵ Para Paglia, lesbiana sin complejos, está claro que la *transgender mania* es la marca más evidente del hundimiento de Occidente que tanto choca a los yihadistas: «Nada define mejor la decadencia de Occidente para los yihadistas que nuestra tolerancia en relación con una homosexualidad manifiesta y esta manía transgénero actual». ⁴⁶ Y, de hecho, es asombroso constatar que esos debates sobre la identidad sexual coincidan casi palabra por palabra con los debates igualmente irreales sobre el sexo de los ángeles que agitaban a los eruditos bizantinos mientras el islam se aprestaba a acabar con esa civilización milenaria. Los historiadores de Bizancio que se reivindicaban como teóricos del género consideran de hecho que los debates sobre la naturaleza masculina o femenina de los eunucos son de gran interés en la medida en que anuncian los debates actuales sobre los transgénero. ⁴⁷

Realmente es posible conseguir que cualquiera valide por la calle una identidad puramente declarativa, incluso si eso va contra toda evidencia: el peso de lo políticamente correcto proveerá. En diferentes campus estadounidenses se realizaron una serie de vídeos hilarantes en los que el entrevistador decía ser una mujer china o un niño de siete años, cosas que obviamente eran falsas. Los interlocutores, primero desconcertados, se hicieron enseguida con la situación y se pusieron rápidamente de acuerdo con las declaraciones totalmente absurdas del entrevistador, por miedo a discriminarlo ante una cámara y ser catalogados después como esto-fobo o aquello-fobo.⁴⁸

Pero eso ya no basta y ya no son solo los usuarios de los aseos públicos, sino el mismísimo Estado el que conmina a respetar esas identidades putativas. Así que habría que acabar con las «discriminaciones ligadas al género» en la partida de nacimiento. Fue ya una reivindicación de los transexuales poder modificar la mención de su sexo en el Registro Civil tras haber sufrido una intervención quirúrgica de cambio de sexo. Realmente no fue difícil de conseguir, al menos en Europa Occidental. En Francia por ejemplo, un fallo de 1992 del Tribunal de Casación autorizaba a aquellas personas que presentaran un síndrome transexual y hubieran cambiado médicamente de sexo a rectificar el dato en la partida de nacimiento. La jurisprudencia siguió por ese camino después, pero exigiendo que un certificado médico diera fe del cambio de sexo y de la prueba de un tratamiento hormonal correspondiente al sexo reivindicado. Dicha exigencia fue considerada un procedimiento inquisitorial por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, que condenó a Francia en abril de 2017 por haber requerido tales pruebas de cambio de sexo: el hecho de «condicionar el reconocimiento de la identidad sexual de las personas transgénero a la realización de una operación o de un tratamiento esterilizador [...] que no desean» sería una violación del respeto a la privacidad.⁴⁹ Pero Francia entretanto había emprendido esta vía, ya que la «ley de modernización de la justicia del siglo XXI» de 2016 prevé que «el hecho de no haber sido objeto de tratamientos médicos, de una operación quirúrgica o de una esterilización no puede ser motivo de rechazo de la demanda» de cambio de sexo en el Registro Civil. Un magistrado no podrá negar la modificación del dato del sexo basándose en un «motivo médico». El procedimiento de cambio de sexo debe ser a partir de ahora totalmente «desmedicalizado» y bastará con declarar que se pertenece a otro sexo para que la demanda sea válida. El derecho a cambiar de sexo en el Registro Civil será concedido por la simple demanda del mismo.

Pero todavía hay más. Debe reconocerse la mención de un «sexo neutro» en el Registro Civil, cosa que se ha hecho ya en varios países. El ideal sería incluso que la partida de nacimiento no conlleve referencia alguna de sexo o de género, porque querer etiquetar a un niño en el momento de nacer en uno u otro sexo o en uno u otro género es ejercer violencia contra las personas. Sin embargo, ante un demandante transgénero el Tribunal de Casación rechazó esta petición en mayo de 2017. El demandante se dirigió entonces al Tribunal Europeo de Derechos Humanos y es probable que dicha solicitud sea satisfecha sin tardanza, tal y como espera su infatigable peticionario Daniel Borillo. Según él, «lo viejo y residual es considerar el sexo como un dato objetivo que se impone a los individuos [...]. Lo novedoso es tratar jurídicamente el sexo como una identidad personal e íntima que compete a la subjetividad y a la libertad individuales».⁵⁰ Según Borillo, «nada debe ponerle trabas a la libertad absoluta que todos debemos tener de elegir nuestra identidad, como propone, entre otras, la resolución 2048 (2015) del Consejo de Europa».⁵¹

La libertad individual debe llevarse todo por delante a su paso, incluyendo los fundamentos jurídicos de la identidad personal. Cuando se reconoció el cambio a los transexuales «reales», un psicoanalista señalaba ya que el derecho a modificar la partida de nacimiento consagraba «la primacía de una autoafirmación personal sobre el propio cuerpo, dejando de lado el proceso psicológico de apropiación del cuerpo».⁵² Las cosas van hoy en día mucho más lejos y el cuerpo propio ni siquiera se tiene en cuenta, no existe, es una «vieja» historia, «residual», a decir de Borillo.

SE SUBASTAN TRANS: TRANSRAZAS Y OTROS *OTHERKINS*...

Era evidente que la definición puramente «subjetiva» del cuerpo no iba a detenerse ahí. La otra cuestión, verdadera obsesión para la identidad de los estadounidenses, la de la raza, no podía tardar en hacer su aparición en estos debates. El asunto de los transraza se suscitó en 2015 por el caso de Rachel Dolezal, responsable en Washington de la Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color (NAACP, por sus siglas en inglés), que se presentaba como afroamericana. Cuando los padres biológicos blancos de esta joven rubia revelaron públicamente que era blanca, estalló el escándalo y tuvo que dimitir de sus funciones en la NAACP. No obstante, ella mantuvo que «se reconocía como negra», que era una negra atrapada en un cuerpo de blanca. Fue el primer caso de «transraza». Según Dolezal, solo cuenta lo que se siente, no existe la verdad objetiva. Desde ese punto de vista no habría diferencia entre Rachel Dolezal y Bruce/Caitlyn Jenner. Rachel Dolezal habría empezado a identificarse con los negros cuando sus padres, de origen sueco, checo y alemán, adoptaron a cuatro niños negros y desde entonces, como ella se siente negra, pues lo es.

Como es obvio, el debate se zanjó menos fácilmente que en el caso de los transgénero y los partidarios del transgenerismo alegaron que esa comparación tenía un carácter insultante. Según ellos, Dolezal había ocultado su identidad, mientras que los transgénero han nacido así y poseen una verdadera identidad entre los dos sexos. Además, hacía ya mucho tiempo que la ciencia había abandonado la idea de las diferencias vinculadas a la raza, mientras que la de las diferencias ligadas al género seguía vigente en la ciencia contemporánea. Añadían por último que los transgénero eran objeto de mucho más rechazo que los *blacks* por parte de la cultura popular estadounidense contemporánea.

También pueden concebirse otros tipos de trans. El periodista libertario inglés James Delingpole proclamó que él era «transclase». Procedente al parecer de una familia de clase media inglesa, era en realidad un duque del siglo XVIII aficionado a la montería y vivía en un palacio. Exigió un tratamiento de su persona en consecuencia. «Se pueden ustedes imaginar el horror que puedo llegar a sentir cuando me doy cuenta de que no hay criado de librea que me ponga el frac cada mañana» y que voy a verme obligado a ponerme yo mismo un vaquero y una camisa. Estoy «atrapado en el cuerpo de un periodista de clase media, esto es un infierno». Así que llámenme su excelencia. «Gracias, Rachel Dolezal, por haberme mostrado el camino.»⁵³ Esta parodia no fue muy apreciada por los militantes transgénero. Pero aún es posible imaginar otros trans más improbables todavía. Thomas Szasz ya lo había apuntado en sus comentarios al libro de Raymond sobre la transexualidad: si hablamos de transexuales, ¿por qué no hablar también de

«transcronológicos» o de «transeconómicos»? ¿Acaso una persona mayor que desea ser joven no padece la «enfermedad» de ser «transcronológica», o un pobre que quiere ser rico no padece la «enfermedad» de ser «transeconómico»?⁵⁴

La visión de Szasz se ha visto así realizada en casi todos sus puntos. Es evidente que si tomamos esa senda no hay ninguna razón para parar. Había que suponer que llegarían los «transespecies», que dicen ser animales atrapados en cuerpos de humanos. O los *otherkins* (otros linajes) o *therians* (del griego *therion*, animal salvaje), que se identifican con animales imaginarios (elfos y unicornios), o con animales verdaderos, mejor aún, con elementos: uno de ellos cree ser una nube atrapada en un cuerpo humano. Evidentemente tales «identidades» aparecen gracias a (o más bien a causa de) internet en foros de discusión que reúnen a jóvenes, o menos jóvenes, fascinados por posibilidades aunque sean teóricas. Como se ha visto a propósito de la amputomanía, si los trastornos de la identidad corporal florecen hoy en día, es en buena parte debido a internet: ¿qué posibilidades hay en la vida corriente, *in the real life*, de encontrarse con alguien que piensa que es una nube aprisionada en un cuerpo de hombre? *A priori* ninguna. En internet existen foros de discusión que reúnen a unas pocas decenas de aficionados y que son seguidos por cientos de miles de adolescentes incómodos con sus vidas. Los que hacen *castings* para la telerrealidad han empezado ya su comercio entre algunos frikis, para alborozo de su parroquia. En eso también, las reacciones de los transgénero a ese movimiento *otherkin* están algo mitigadas porque los que tienen un mínimo de sentido del humor parecen darse cuenta de que tales «reivindicaciones» pueden ridiculizar la causa transgénero más que beneficiarla.

CONCHITA WURST O «EL OCÉANO DE LA GRAN MEZCLA»

Hace mucho tiempo ya que los juegos de la sexualidad y el género se han colado en el seno del festival de Eurovisión de la canción. En 1998, la transexual israelí Dana International, Yaron de nacimiento y finalmente convertida en Sharon Cohen, había sido coronada como Diva, sin que eso llegara a ser el acontecimiento político y social en que se convirtió el éxito de Conchita Wurst en 2015.

La victoria de Conchita Wurst, hombre barbudo travestido en mujer, fue saludada en toda la Unión Europea como una victoria de la tolerancia, desde el presidente austríaco al obispo de Viena Christoph Schönborn, pasando por el Parlamento Europeo en pleno. Conchita Wurst iba a representar la identidad europea y a convertirse en la Queen of Europe. La vicepresidenta del Parlamento Europeo, diputada verde y militante lesbiana Ulrike Lunacek, se extasiaba: «Conchita Wurst es portadora de un mensaje político de enorme importancia [...] vinculado a los valores de la Unión Europea: igualdad de derechos, derechos fundamentales, o incluso derecho a vivir plenamente la propia vida sin miedo; y eso es bueno tanto para el grupo LGBTI como para otras minorías». Rusia y otros países de la Europa del Este estaban muy lejos de compartir semejante entusiasmo.

Es legítimo preguntarse acerca de las causas de tal frenesí. Parece ser que Conchita Wurst venía a demostrar que la determinación del sexo es de «libre elección». Él (porque se trata de un hombre) afirma que se niega a elegir un género. Es un hombre pero también una mujer, según el momento del día o de su humor. Eso es lo que dice el nombre elegido: Conchita, en español el diminutivo de «concha», que remite al sexo femenino. Wurst quiere decir salchicha, o sea, en alemán el sexo masculino. Conchita Wurst es al mismo tiempo la vulva y el falo, el sexo femenino y el sexo masculino. Ese nombre subraya además el carácter indiferente de todo eso, puesto que en alemán *das ist mir Wurst* significa «me trae al paio», me es indiferente. La mezcla de español y alemán añade ese toquecito europeo.

A diferencia de Dana International, que tomó la decisión de cambiar de sexo y se acomodó a los estereotipos del nuevo género elegido, Conchita Wurst decidió permanecer «entre los géneros»: una bonita voz de mujer; ropa muy femenina, pelo largo pero también barba y una identidad masculina claramente afirmada. Lo que más entusiasma a los eurócratas es que la identidad de Conchita sea realmente indeterminada, tan volátil sin duda como la identidad europea. Lo que gusta también es el aspecto militante de su canción Rise Like a Phoenix. Wurst insiste en el hecho de que su personaje ha conseguido superar todos los agravios que le habían infligido cuando era un joven homosexual de provincias en Austria. Ese avance no se discute, como lo acredita el eslogan de Conchita Wurst: We Are Unstoppable. Prohibido preguntarse sobre la conveniencia de presentar como modelo a adolescentes cuya sexualidad no está todavía afianzada a una persona que no quiere elegir su identidad sexual: eso sería ser «queerfobo».

Alain Finkielkraut señala atinadamente que lejos de ser el «triumfo de la diferencia», este episodio de Conchita Wurst hace sonar más bien «el toque de difuntos de la diferencia»: «Ayer por la mañana el hombre era en este sentido diferente de la mujer y la mujer del hombre. Llegó el momento en que cada uno puede convertirse en lo que quiera: el hombre en una mujer; la mujer en un hombre. ¿Y por qué no ambos? No es una victoria de la diferencia. Es una victoria sobre la diferencia».⁵⁵ Finkielkraut ve en ello un símbolo de la «gran mezcla», que corre el riesgo de convertirse en nuestro futuro: «Pronto ya no habrá realidad distinta, solo cambios, pasadizos, hibridaciones, metamorfosis incesantes. Ninguna alteridad resistirá al abordaje, es decir, al consumo. Ninguna exterioridad subsistirá, nada escapará a la invasión, todo será fungible y disponible. Si la cultura cede su lugar, ya no será ni esto ni aquello sino la disolución de esto y de aquello en el océano de la gran mezcolanza».⁵⁶

LGBTQI+

Deberíamos advertir a Ulrike Lunacek, entusiasta seguidora de Conchita Wurst, que la causa «LGBTI» que tanto aprecia se está autodestruyendo, como lo demuestra la gran confusión que existe en lo que a denominación se refiere para esas personas tan injustamente discriminadas. «LGBT» era en un principio el acrónimo elegido para «lesbianas, gais, bisexuales y transexuales». Hasta ahí todo está relativamente claro. Pero ha habido que añadir la «I» de intersexo, luego la «Q» de queer para aquellos que niegan las identidades fijas de sexo o de género; pero puede ser también, según algunos, la inicial de questioning, el que se hace preguntas sobre su identidad. Una «A» está en vías de adopción, algunos la tienen ya adoptada, para designar bien sea a los «asexuales» o, según otros, a los «aliados», ellos también sin duda discriminados. Pero empieza también a imponerse una «P» para los «polisexuales» o «pansexuales». ¿Y por qué no añadir a continuación una «C» para «cisgénero», curiosa denominación (utilizada porque cis en latín es lo contrario de trans) destinada a esas personas tan raras que se sienten a gusto en su género y no quieren cambiarlo? Y llegamos entonces a una auténtica sopa de letras. La Universidad del Sur de California propone así una «terminología LGBTQI», seguramente ya caduca, que ocupa una docena de páginas en caracteres pequeños.⁵⁷ No andamos lejos del ridículo y Steffen Königer, diputado de Alternativa para Alemania (AfD) en el Parlamento Regional de Brandeburgo, antes de votar en contra de un proyecto de ley favorable a «la aceptación de la diversidad de géneros y de sexos», utilizó todo su tiempo de palabra, más de dos minutos, para dirigirse a los sesenta géneros potencialmente presentes en la asamblea, provocando así las carcajadas de toda la concurrencia: «Queridos homosexuales, queridas lesbianas, queridos andróginos, queridos bigénero, queridos female-to-males, queridos male-to-females, queridos género-variables, queridos genderqueers, queridos intersexuales, queridos género-neutros, queridos asexuales», y así sucesivamente.⁵⁸

A fin de evitar esta deriva, algunos militantes proponen hablar de GSM (gender and sexual minorities) o de GSD (gender and sexual diversities), pero el riesgo de sopa de letras no está en absoluto descartado. Proponen entonces la Pride o la Comunidad de la Pride, denominaciones que tampoco parecen convencer demasiado. Otros plantean más bien utilizar el término queer como genérico. Esa palabra inglesa significa «raro», «extraño», «sospechoso», «torcido». Se utilizó primero como insulto homófobo para designar a los homosexuales como «desviados» o algo parecido. Y fueron los militantes homosexuales los que desde el año 1980 retomaron el escarnio para darle la vuelta y reivindicarlo de manera militante, siguiendo en esto la tradición muy asentada de convertir en positivo un término negativo. Podría designarse con él a la vez a gays, lesbianas, bisexuales y transgénero. Se diferenciarían así de los heterosexuales, a los que se calificaría como straights, los «rectos». Reivindicarse queer implica entonces una insistencia fuerte en la idea de que el género es el resultado de una elección siempre susceptible de ser cuestionada; para el queer no existe una norma sexual fija y estable, sea esta heterosexual u homosexual. La sexualidad no puede reducirse a un sistema binario y los queers quieren terminar con esta consideración que consideran simplista. Por otra parte, una cuestión subsidiaria a propósito de la «sopa de letras» está siendo seriamente discutida por los aficionados a esta clase de etiquetas: el problema del orden de las letras, de la prelación. ¿Qué letra poner la primera? Algunos, en la medida en que los bisexuales parecen ser los más numerosos, proponen la «B» como primera letra, lo cual produciría «BGLTIQPA». Aunque fácil de pronunciar no es, el escritor gay estadounidense Ron Suresha lo propone como acrónimo. Pero como Suresha, autor de un libro sobre el amor gay bear (oso), a quien le encantan los hombres grandotes, de pelos largos y masculinidad robusta, ¿por qué no proponer otra «B» para bear? El problema es que en el seno de esta comunidad bear existen otras subcategorías: los hombres redondos (chubby), los de edad madura (daddy), los musculosos (musclebear), los jóvenes rollizos (chub), los admiradores delgados de los gay bears (admirers)... Y así sucesivamente. El alfabeto no bastará, de ahí la propuesta LGBTQI+, que, confesémoslo, es bastante discriminatoria en relación con los postergados al último lugar mediante el signo más.

El único olvido de nuestros comunitaristas de toda laya es no acordarse de que hay tantas sexualidades como individuos que tienen vida sexual y que los lúgubres reagrupamientos comunitarios no conservan más que la parte más estereotipada de los comportamientos humanos; se puede ser todas las letras al mismo tiempo o sucesivamente, LGBTQI+, pero también todo lo demás. O se puede sencillamente intentar ser uno mismo, lo cual representa algunos inconvenientes, pero también algunas ventajas.

EL ANIMAL Y EL OLVIDO DEL HOMBRE

Los animales son humanos como los demás.

ESTEFANÍA DE MÓNACO

Entre las «reformas» sociales que había iniciado François Hollande, el «presidente normal», como él mismo se denominaba, hay una que consiguió casi la unanimidad. Se trata de la que declaraba que convenía conceder «derechos» a los animales y que se tradujo en la «enmienda Glavany» (Código Civil del 28 de enero de 2015), que establecía que «los animales son seres vivos dotados de sensibilidad». Los animales se convierten en seres sensibles cuando hasta ahora, en el Código Civil, solo eran «bienes muebles». Esta idea, que hace torcer el gesto a la mayoría de los juristas, es ya en cambio extraordinariamente popular, cuando apenas hace unos años el gran filósofo Robert Nozick consideraba que hay que ser «excéntrico para creer que en nuestro mundo la defensa de los animales sea una prioridad».¹ A la pregunta planteada «¿Estaría usted personalmente a favor de que se reconociera en el Código Civil la “naturaleza de ser vivo y sensible de los animales” creando por ejemplo una categoría “para animales, junto a la categoría de personas y la de bienes?”», las respuestas afirmativas se elevaron al 89 % de los encuestados. De hecho, a otra pregunta, el 45 % respondió que preferirían irse de vacaciones con su animal de compañía antes que con su compañero humano. Ese sondeo para el programa *30 millions d'amis* se realizó tras una petición muy ecuménica de intelectuales demandando también ellos que el Código Civil reconociera que los animales son «seres vivos y sensibles». Esos deseos fueron satisfechos gracias a la enmienda Glavany, pero para los militantes animalistas en adelante hay que ir «más lejos» todavía. El propio Jean Glavany había declarado que una vez votada esta enmienda había que considerarla como «un pie en la puerta para impedir que se cierre».² Una reivindicación lleva a otra, y amigos de los animales demandaron durante un tiempo un Secretariado de Estado para la Condición Animal, después un Secretariado de Estado para la Condición Femenina... ¿Y por qué no un Ministro de Estado?

EL IMPERIO DE LOS BUENOS SENTIMIENTOS

El sentimiento «animalista»³ está cada vez más desarrollado, por lo menos en los países occidentales, que consideran que las «condiciones de vida del animal» son espantosas, sin dar más detalles. La alimentación a base de carne da cada vez más asco y un libro como el de Jonathan Safran Foer, *Comer animales*, ha conocido un éxito arrollador. En las oposiciones de entrada a centros universitarios y a las cátedras más diversas, «el animal» es un tema absolutamente insoslayable. Esta unanimidad es indicio de una sensibilidad ambiental. Los innumerables propietarios de animales de compañía prestan atención a los argumentos de los «defensores de los derechos del animal» y destacan los sufrimientos de esos «seres sensibles» que son los animales, se trate de sus condiciones de cría o de matanza, o de los experimentos médicos que en ellos se llevan a cabo. Todo el Occidente urbanizado comulga con este culto al «animal» en general, y ello tanto más fervorosamente como deprisa se borra el recuerdo de lo que eran los animales en nuestros campos.⁴

La idea cada vez más extendida es que en la medida en que los animales son «seres sensibles», son «nuestros hermanos», y naturalmente «nuestras hermanas», paridad obliga. La separación entre hombre y animal solo sería entonces una categoría arbitraria y caduca; algunos filósofos de moda denuncian un «esencialismo» que consiste en separar en categorías distintas, en «esencias», lo que de hecho no es sino un *continuum* de animal a hombre. No estamos lejos del

racismo y Peter Singer tuvo la genialidad de popularizar la noción de «especismo», que denuncia las discriminaciones para con los animales por el simple hecho de no pertenecer a nuestra especie. No hace mucho la gente se burlaba de Estefanía de Mónaco cuando formulaba sin pestañear aquello de que «los animales son humanos como los demás».⁵ Pero hoy en día es cada vez más corriente, al menos en el mundo anglosajón, hablar de «animales humanos» y «animales no humanos», de manera que se borre esta separación potencialmente discriminatoria.⁶

Un resumen muy bueno de esa equivalencia completa entre humanos y animales es aquel dicho formulado por la militante estadounidense Ingrid Newkirk, fundadora y durante mucho tiempo presidenta de la todopoderosa asociación PETA (People for the Ethical Treatment of Animals): «Una rata es un perro es un cochino es un niño». Esta equivalencia le parece a ella de cajón, porque «todos somos mamíferos».⁷ Lo cual no es excesivamente amable para con los moluscos, por ejemplo: ¿por qué no decir «un caracol es una ostra es un pulpo es un niño»? Podría pensarse incluso que eso es hacer gala de un especismo muy censurable hacia los moluscos. En un registro diferente, Peter Singer da inicio a uno de sus libros con una cita tomada de Mary Midgley: «No es que nos parezcamos a los animales, es que somos animales».⁸

SINGER Y LA «LIBERACIÓN ANIMAL»

Hay un autor que tuvo un papel esencial en esta evolución de la sensibilidad contemporánea en relación con el mundo animal. Se trata de Peter Singer, filósofo de origen australiano, profesor de bioética en Princeton desde 1999 y al que presentan a veces como «el filósofo vivo más influyente» (él mismo se presenta así, encantado de la vida): con naturalidad, no duda en ponerse en el mismo nivel que Sócrates.⁹

Algunos han reparado, desde luego con no poco regocijo, en que Singer es profesor en el Princeton University Center for Human Values, lo cual no deja de tener guasa cuando sabemos que para él la distinción entre «humano» y «animal» es señal de un «especismo» tan criminal como el racismo.¹⁰ La influencia de Singer es innegable, al menos en los medios universitarios y mediáticos. Y es también altamente perniciosa por las consecuencias éticas que supone su toma de partido a favor de los animales.

Pero las tesis de Singer encontraron cierta resistencia, cosa que a él no dejó de sorprenderle. Su elección en Princeton fue acogida también con manifestaciones de discapacitados y de sus familias con el eslogan *Not yet dead* («Aún no estamos muertos»). Protestaban contra el hecho de que un partidario de la eutanasia de los disminuidos psíquicos fuera nombrado profesor de ética en una de las universidades estadounidenses más importantes. Sus conferencias en Alemania fueron igualmente interrumpidas por manifestantes que recordaban la eutanasia de los discapacitados que llevaron a cabo los nazis. Singer hizo entonces como que se indignaba, argumentando que él mismo provenía de una familia de judíos que habían tenido que huir de Alemania durante el auge del nazismo. Aquello fue especialmente hipócrita por su parte pues los manifestantes rebatían justamente y con argumentos de peso lo que en las propuestas de Singer coincide con el programa T4 de exterminio de los discapacitados.

El libro que lo dio a conocer, *Liberación animal*, vendió más de 500.000 ejemplares. Pero Singer es autor también de un manual de ética que lleva por título *Ética práctica* y que tuvo una gran difusión en todas las universidades del mundo anglosajón. Otro de sus libros, cuyo título indica perfectamente sus ambiciones, se titula con toda la sencillez del mundo *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*. Su alegato en favor de la «liberación animal» se apoya en la idea, simple en apariencia, de que habría que ensanchar el círculo de los derechos para incluir a aquellos que se ven privados de ellos. Igual que hubo una «liberación» de los negros, luego de las mujeres y luego de los países colonizados, es hora ya de «liberar» a los animales, que están siendo víctimas de «especismo» como aquellos lo fueron de racismo; dar prioridad a una especie, la humana, en detrimento de otras especies, no es muy diferente del hecho de privilegiar a una raza o a un sexo como lo hizo el racismo o el sexismo. Ser especista es lo mismo que «violiar el principio de igualdad». ¹¹ Nos creíamos que con el movimiento masivo de la liberación de la mujer «habíamos llegado el final del camino». ¹² Pero no, añade Singer, todavía no hemos llegado al final del camino, nos quedan los animales por liberar de la opresión que

ejerce sobre ellos la especie humana. Todos los animales son iguales si adoptamos el punto de vista de su «sensibilidad», es decir, de su capacidad para sufrir o sentir placer, y en eso son como los humanos. El único criterio para evaluar nuestras acciones de seres sensibles, animales y humanos juntos, será esa sensibilidad (*sentience*).

Singer critica pues radicalmente el «humanismo» que, según él, no es sino un racismo de tremendas consecuencias. Y como los humanos han oprimido durante tanto tiempo a los animales y se han comportado con ellos como propietarios de esclavos, debe concluirse que el «humanismo» es una doctrina vacía y falaz. Singer no va al detalle, sino que ataca en todas direcciones el humanismo clásico, de la Edad Media a Descartes pasando por el Renacimiento. La crítica a Descartes era de prever y relativamente esperada y justificada, en la medida en que su doctrina de los animales-máquinas se ha utilizado a menudo para considerar que los animales no tienen alma y por tanto pueden utilizarse sin especial consideración. Pero Singer quiere ampliar su crítica y convierte el punto de vista cartesiano en una de las peores consecuencias del cristianismo, lo cual es algo más discutible. Así, ataca a santo Tomás de Aquino, que sería, según él, el culpable de excluir a los no-humanos de la esfera moral. No tienen a sus ojos mucha más justificación los humanistas del Renacimiento: cuando insisten en la especial dignidad de los seres humanos y en su lugar central en el universo, lo que hacen es desvalorizar en la misma medida a los animales, a los que consideran inferiores. Lo que Singer reprocha al humanismo del Renacimiento es precisamente eso, ser un «humanismo», porque «el sentido del término no tiene nada que ver con el humanitarismo, tendencia a actuar de manera humana».¹³

Cuando denuncia el especismo, Singer busca alinearse con la tradición de Bentham, que en 1789 fue uno de los primeros que se plantearon la cuestión de la actitud que los humanos deben adoptar en relación con los animales. Bentham trataba efectivamente el asunto del sufrimiento y del destino compartido de animales y esclavos en un fragmento celeberrimo que prefigura el pensamiento de Singer:

Ojalá llegue un día en que el resto de la creación animal pueda adquirir esos derechos de los que nunca debió ser desposeída, y lo fue por la mano de la tiranía. Los franceses descubrieron ya que la negrura de la piel no es en absoluto razón para abandonar sin remedio a un ser humano al capricho de un torturador. Ojalá un día se reconozca que el número de piernas, la pilosidad o la terminación del *os sacrum* son razones igualmente insuficientes para abocar a ese mismo destino a un ser sensible. ¿Qué otras razones hay que obliguen a trazar la línea infranqueable? ¿Es acaso la facultad de razonar, quizá la de discurrir? Pero es que un caballo o un perro adulto son, sin comparación posible, animales más razonables y también más capaces de reacciones sociales que un recién nacido de un día o de una semana, incluso de un mes. Pero supongamos que el caso fuera como dicen, ¿cuál sería entonces el resultado? Porque la pregunta no es «¿Pueden *razonar*?», ni tampoco «¿Pueden *hablar*?», sino «¿Pueden *sufrir*?».¹⁴

Poniendo en evidencia que la definición del hombre mediante la razón o el lenguaje no es la adecuada en la medida en que un animal adulto es más humano que un recién nacido, Bentham le pone en bandeja a Singer su argumento esencial: también para él lo que cuenta no es el lenguaje o la razón, menos aún la libertad; lo único que cuenta es la «sensibilidad». O más exactamente su «capacidad de sufrir», que es en el fondo «la característica determinante que otorga a un ser el derecho a una igualdad de consideración».¹⁵ O sea, que es legítimo dar una patada a una piedra y no a una rata, porque a esta última le va a doler.

La habilidad de Singer consistió en no empezar por «liberar» a ostras y saltamontes sino a interesarse primero por aquellos animales, los mamíferos, que nos son cercanos y que dan la impresión de ser más vulnerables al sufrimiento. Y entre esos mamíferos, los mejores candidatos a la liberación por el hecho de parecerse más a nosotros son los grandes simios. La audacia de Singer radica en no haberse contentado con glosar sus similitudes con los humanos, sino en haber demandado sin más que esos grandes simios se beneficien desde ya mismo de idénticos «derechos» que nosotros. Ahí está todo el sentido del famoso Proyecto Gran Simio, destinado a alentar «un esfuerzo internacional para obtener los derechos humanos fundamentales para los chimpancés, gorilas y orangutanes».¹⁶

El proyecto en cuestión fue lanzado en 1993 en un libro del mismo título publicado por Peter Singer y Paola Cavalieri, que además consiguieron colaboraciones de unos cuarenta filósofos, científicos y juristas tan famosos como Richard Dawkins, Jane Goodall, Jared Diamond o Gary Francione. La primera frase del libro no puede ser más explícita: «Somos humanos y también somos grandes simios»,¹⁷ y por lo tanto, a consecuencia de esta identidad común, ellos deben beneficiarse de los mismos derechos que nosotros.

La Declaración de los Grandes Simios encabeza el libro demandando «la inclusión de todos los grandes simios, hombres, chimpancés, gorilas y orangutanes» en una «comunidad de iguales», «una comunidad moral y legal cuyos miembros estén dotados del derecho a la vida, a la libertad y a la protección contra el dolor severo». Y la declaración añade: «Por el momento, solo los miembros de la especie *Homo sapiens* son considerados miembros de la comunidad de iguales. La inclusión por primera vez de animales no-humanos en esta comunidad es un proyecto ambicioso».¹⁸

Si se quiere dotar de derechos a los grandes simios primero, no es porque sean los más cercanos a nosotros, sino porque son como nosotros, igual que nosotros somos como ellos. Según el título de una de las colaboraciones del volumen: «Ellos son nosotros».¹⁹ Tal y como resumen los otros colaboradores del volumen: «Dado que los chimpancés, los gorilas y los orangutanes tienen capacidades mentales y una vida afectiva casi idéntica a la nuestra, no deberíamos dudar en garantizar igualdad de derechos a la vida, a la libertad y a la ausencia de tortura para todos los grandes simios, con independencia de su raza, género o especie».²⁰

Años después, meditando otra vez sobre el libro, Cavalieri subraya la enorme trascendencia de la argumentación de los distintos colaboradores que los llevó a poner el acento en «los aspectos entrelazados de parentesco y de similitud» entre humanos y grandes simios y en consecuencia a proponer «una epistemología crítica de los criterios de clasificación actuales».²¹ El argumento central es el del 98,4 %, o sea, el hecho de que compartimos en esa proporción nuestro patrimonio genético con los grandes simios. Para Singer, además, «chimpancés, bonobos, gorilas y orangutanes son seres pensantes, conscientes, capaces de hacer planes de futuro, que establecen vínculos sociales persistentes con los demás y tienen una vida social y emocional rica. Los grandes simios constituyen así un caso ideal para demostrar lo arbitrario de las fronteras entre especies».²² Como es obvio, la consecuencia directa de estas reflexiones sería una meditación renovada «sobre la noción de persona humana».²³

En respuesta a la objeción de que estos grandes simios no son capaces de reclamar sus propios derechos, responden que tiene que haber «tutores humanos que defiendan sus intereses por ellos del mismo modo que se salvaguardan los intereses de los miembros jóvenes o intelectualmente deficientes de nuestra propia especie».²⁴ Esa es también la posición que defiende el jurista estadounidense Cass Sunstein, profesor en Harvard y antiguo consejero de Obama, que se declara favorable a que las leyes estadounidenses federales y estatales permitan a los animales interponer una demanda judicial. Él mismo reconoce que la idea puede parecer extraña, pero considera que varios casos justifican que se dé una respuesta positiva a esta petición. Lógicamente no se trataría de que los animales presenten ellos mismos una demanda en los tribunales; probablemente todavía no están familiarizados con las sutilezas del lenguaje y de la ley. Pero podrían ser representados por consejeros humanos, como ocurre con los niños, representados en los tribunales por adultos. Ese derecho aún no existe, pero Sunstein espera que sin tardar mucho el Congreso asigne una personalidad jurídica a los animales, igual que ha podido hacerlo con las personas morales. «Supongamos que el Congreso otorga a los animales la posibilidad de interponer demandas a fin de prevenir acciones contrarias a sus intereses [...]. ¿Qué hay de problemático de semejante acción?»,²⁵ pregunta Sunstein haciéndose el ingenuo.

Pues sí, hay un problema. Para empezar, ¿en nombre de qué el señor Sunstein o su exesposa Martha Nussbaum se arrojarían el derecho a convertirse en intérpretes de los animales? ¿Cuál de ellos ha nombrado a estos señores sus representantes en lugar de a adiestradores, cazadores o incluso a empleados de mataderos que viven día tras día con ellos y los conocen infinitamente mejor que unos profesores universitarios anglosajones que proyectan su miseria afectiva en su pobrecito perrito? ¿Con qué derecho los teóricos de la liberación animal pretenden hablar en nombre de los animales? La gacela y el tigre no razonan como ellos y tienen sin duda, y afortunadamente, vidas más excitantes y más sorprendentes que las de ellos.

Cass Sunstein piensa que su reivindicación va «en el sentido de la historia» y añade la relación de casos en los que se aceptó ese tipo de acción judicial a favor de algunos animales. Por cierto, ningún tribunal estadounidense ha admitido a trámite por el momento que los animales interpongan denuncias, incluso si están «representados por asociaciones». Los animales no tienen la capacidad de *standing*, no cuentan con «capacidad legal» para iniciar una acción judicial. Hay que tener una relación muy particular y real con un animal para que una persona o una asociación pueda interponer denuncia en nombre de ese animal. Así, una preocupación general por los animales con los que se llevan a cabo experimentos médicos no basta para que cualquier propietario de un perro pueda hacer una denuncia so pretexto de que si su perro se perdiera y acabara en la perrera podría ser donado a un laboratorio, porque «no tiene interés específico, legal y personal» en el asunto.²⁶

De manera muy explícita, el objetivo del Proyecto Gran Simio es dar un «primer paso» que pueda abrir el camino a otros después.²⁷ Singer y Cavalieri harán campaña en los próximos años para que este proyecto sea efectivamente adoptado por algunos gobiernos. Por el momento, el principal resultado que Cavalieri acoge con satisfacción es que varios países (Inglaterra, Nueva Zelanda, Holanda, Suecia, Austria, Japón, Irlanda, Bélgica) han anunciado «una prohibición o moratoria de la experimentación animal con grandes simios», reconociendo así que «las características y facultades de comportamiento de estos animales implican que no es ético tratarlos como recursos para la experimentación».²⁸

Nótese, sin embargo, como lo hizo Jonathan Marks, que estos zelotes de los grandes simios no parecen ser muy expertos en el asunto; uno de ellos, el psicólogo y «pionero de la libertad animal» Richard Ryder, comienza su artículo diciendo que «los chimpancés hacen el amor más o menos como los hombres».²⁹ Sin embargo, como señala Jonathan Marks, no es seguro que los chimpancés «hagan el amor». Y sobre todo es bien sabido que «el apareamiento medio en los chimpancés dura un promedio de entre diez y quince segundos» e implica a «una hembra cuyos órganos sexuales están hinchados y de color rojo-carmesí [...], y casi siempre a una serie de machos que no están interesados por el sexo el resto del tiempo».³⁰ Marks señala que «no se parece en lo más mínimo a la forma en que los humanos hacen el amor, o al menos a la forma en que la mayoría de nosotros hemos tenido la suerte de experimentar», y que esta comparación dice «quizá más sobre el autor que sobre los chimpancés».³¹ Marks concluye que «ser un 98 % chimpancé» no significa mucho en realidad: los derechos «no se conceden sobre la base de la distancia genética en una sociedad moderna».³² El Proyecto Gran Simio parece poner en práctica con algunos años de distancia la muy premonitoria y descacharrante *Carta sobre los chimpancés* que el filósofo Clément Rosset había publicado en 1965. Rosset presentaba allí una defensa irónica de los chimpancés, a menudo víctimas de racismo: «Todos los prejuicios de que son víctimas los chimpancés son en realidad vulgares prejuicios racistas, esos mismos que habíamos conseguido erradicar con no pocas dificultades en relación a nuestros hermanos homínidos».³³ De hecho, el chimpancé posee las mismas capacidades que nosotros: «Sabe ejecutar las acciones más complejas: vestirse, comer y beber en la mesa, barrer, secar los platos, usar llaves, montar en bicicleta, fumar en pipa, etc. Más aún, es capaz de análisis y abstracción: resuelve sin esfuerzo problemas prácticos con los que se estrellaría la mente de más de un joven homínido».³⁴ Eso es exactamente lo que vendrá a decir unos años más tarde Cavalieri a propósito de los grandes simios: «Los gestos a través de los cuales comunican son muy parecidos a los nuestros y los emplean en situaciones análogas con significados análogos; son capaces de comunicación sofisticada y de manipulaciones sociales complejas; los vínculos entre miembros de la familia son fuertes y duraderos; la transmisión cultural tiene lugar mediante una verdadera enseñanza».³⁵ Clément Rosset observa que, desde un punto de vista «espiritual», el chimpancé se supera a sí mismo: «Siente en profundidad todas las emociones que acompañan nuestra vida espiritual: alegría y tristeza, placer y dolor, amor y odio...».³⁶ No mencionemos siquiera el lenguaje. Si los chimpancés no hablan es por razones morfológicas, pero entienden nuestra lengua mejor que nosotros la suya: «En el terreno del lenguaje y de la comunicación, los chimpancés tienen una innegable ventaja sobre nosotros»³⁷ ya que consiguen entendernos bastante bien «mientras que nosotros nunca hemos entendido una sola palabra de chimpancé».³⁸ Cavalieri llega a la misma conclusión: «Tras algunos fracasos debidos al hecho de que el sistema vocal de los bípedos no habituales no puede producir consonantes, hemos logrado, sin embargo, enseñar un lenguaje humano a grandes simios no humanos: el Ameslan, o sea, la lengua de signos americana para sordos».³⁹ Ciertamente podría objetarse, añade Rosset, que «el chimpancé nunca ha estudiado latín», pero no hay que olvidar que somos nosotros los que le vetamos nuestra cultura latina: «Son demasiado raros los que, conscientes del problema, han emprendido la tarea de proporcionar al chimpancé una educación parecida a la de los niños homínidos».⁴⁰

Desde un punto de vista moral, también los chimpancés son superiores a nosotros, puesto que están libres de «prejuicios sociales», como lo demuestra su actitud en relación con las «uniones mixtas»: «el chimpancé no siente humillación alguna al acoplarse con un homínido», mientras que

los humanos estamos muy lejos de esa tolerancia: «¿Cuántas de nuestras chicas aceptarían sin reticencias tomar por esposo a un chimpancé?».41 Parece que estamos oyendo hablar a Singer o a Cavalieri cuando Rosset explica que nuestros prejuicios están ligados a una comprensión demasiado restrictiva del humanismo: «¿Cómo explicar el prejuicio tenaz por efecto del cual las mejores mentes persisten en apartar al chimpancé de la sociedad de los humanos? Me parece que la primera razón estriba en cierta concepción periclitada del *humanismo* en la que han quedado como encerrados nuestros contemporáneos».42 Del mismo modo, para Paola Cavalieri el humanismo descansa en una «visión anticuada del mundo» porque supone «que existe entre nosotros y los demás animales un “foso” que impide todo ensamblaje de los reinos humano y no-humano».43 Esta hipótesis está caduca desde Darwin: «Sabemos hoy que compartimos con los demás animales buen número de genes y una historia evolutiva común».44

Esta sátira genial no se entendió en su época, ya lo señala Rosset en el prefacio de la edición reciente de su libro. Le reprocharon entonces hacer apología del racismo y del colonialismo, camuflada tras una crítica sobre los derechos del chimpancé. Hoy en día es aún más probable que no se entienda su humor, como lo prueba la poca difusión que ha tenido esa reedición. Hay que decir que el Proyecto Gran Simio defendía exactamente las mismas tesis. Pero en este caso ya no se trataba de un segundo grado: denuncia del racismo especista, criminalización del humanismo intrínsecamente discriminador hacia los animales, idea de que los grandes simios tienen exactamente las mismas capacidades que nosotros, se trate del lenguaje o de la capacidad para resolver problemas. Aún mejor, estos grandes simios tienen sin duda menos prejuicios especistas que nosotros los humanos.

Nuestros animalistas van más lejos cuando añaden que algunos animales cuentan con «características consideradas típicamente humanas» de las que algunos humanos carecen. En efecto, lo que también es notorio en el Proyecto Gran Simio, que parece en primera instancia simpático, es que lleva inmediatamente a consecuencias bastante menos simpáticas. En la presentación que hace Cavalieri para la revista *Le Débat*, lo afirma con toda rotundidad, es incluso uno de los argumentos esenciales. ¿Cómo podemos negar derechos a los chimpancés cuando cuidamos de seres humanos menos conscientes que los chimpancés? Hay que señalar la presencia desde siempre en nuestra especie «de individuos no paradigmáticos que carecen irrevocablemente de características consideradas típicamente humanas: los discapacitados mentales, los retrasados y los seniles».45 Si nos ocupamos de ellos, ¿por qué no habríamos de hacer lo mismo con los grandes simios pletóricos de salud?

LOS DERECHOS DEL ANIMAL

Sin duda el manifiesto de Singer en favor de la liberación animal es lo que mejor expresa la tendencia contemporánea a ampliar hasta los animales la esfera de los «seres sensibles». Pero hasta más tarde no se reivindicaron «derechos» en favor de los animales en nombre de ese cambio de sensibilidad, en un proceso muy semejante al movimiento en favor de la infancia, que confluyó en la noción «derechos del niño». En ambos casos se aprecia la misma rareza, que consiste en reivindicar derechos a favor de seres que evidentemente no pueden promover acciones judiciales por no tener el don de la palabra y algunas otras competencias anexas. De hecho, este enfoque jurídico no le viene nada bien a Singer, que como buen heredero de Mayo del 68 considera que la visión en términos jurídicos es demasiado «formal» y que es mejor liberar efectivamente a los animales.

Tom Regan, por su parte, es autor de un libro clásico, *En defensa de los derechos de los animales*, en el que se identifica más con una tradición kantiana que con una utilitarista. Basa su enfoque en la capacidad de cierto número de seres vivos (o sea, los mamíferos) de ser «sujetos de su propia existencia», lo cual él define de este modo: «Los individuos son sujetos-de-una-vida si tienen creencias y deseos; una percepción, una memoria y un sentido de lo venidero, incluyendo su propio futuro; una vida emocional y sentimientos de placer y de dolor; intereses preferenciales y de bienestar; aptitud para iniciar una acción encaminada a la satisfacción de sus deseos y objetivos; una identidad psicológica en el devenir, y un bienestar individual en el sentido de que la vida que experimentan vaya bien o no, con independencia lógicamente de su utilidad para los demás y del hecho de que sean objeto de intereses por parte de quien sea».¹

Gary Francione, el otro gran representante de ese «derecho de los animales», explica que mientras los animales sean considerados como cosas y como propiedad nuestra, no nos será posible tener en cuenta sus intereses, del mismo modo que los propietarios de esclavos no tenían en cuenta los intereses de los esclavos. Como son «propiedades», los animales no tienen capacidad para promover acciones judiciales, a diferencia de los niños o los retrasados mentales, que cuentan con la posibilidad de ser representados. A pesar de las leyes que se supone protegen a los animales, «el sistema jurídico no se toma en serio sus intereses y hace todo lo posible para asegurarse, mediante la doctrina del interés para actuar, de que los casos que se refieren a los animales no lleguen nunca ante los tribunales».² Hay que «abolir» desde ahora mismo la propiedad de los animales, incluidos los animales domésticos que están tan explotados como los otros. Hay que reivindicar «derechos iguales» para todos los seres sensibles, antes de ampliar más la esfera de los derechos y de reivindicar derechos para las plantas y las montañas.

Dos eminentes profesores universitarios canadienses, Will Kymlicka y su compañera Sue Donaldson, formularon la última teoría de moda en lo que a derechos de los animales se refiere en su libro *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, aparecido en 2011. Will Kymlicka era ya conocido como uno de los grandes teóricos de la «ciudadanía multicultural» a la manera

canadiense. Cada grupo social, se trate de «pueblos autóctonos» o de etnias llegadas a Canadá hace poco tiempo, como las comunidades de inmigrantes, tiene que poder conservar sus costumbres siempre y cuando sean objeto de una «observancia sincera». De modo que Kymlicka se pronuncia a favor del derecho de determinadas etnias a llevar velo antes que imponerles la asimilación. Así que hay que adaptar los principios de la sociedad de acogida para hacer sitio a esos grupos minoritarios, de ahí la doctrina de los «arreglos razonables», y respaldar una discriminación positiva en favor de esas etnias.

Kymlicka y Donaldson se propusieron entonces aplicar sus conceptos de teoría política a los derechos de los animales. Es preciso que sean integrados en la sociedad política, pero de manera diferenciada, análoga a la que se usa para integrar a las minorías étnicas. No se trata de conceder «derechos al animal» en general, sino de tener en cuenta la diversidad de las especies animales, entre las que Kymlicka y Donaldson distinguen especies domésticas, salvajes y «liminares». Según ellos es posible establecer relaciones justas y equitativas con animales, especialmente con animales domésticos; no están de acuerdo con los militantes «abolicionistas» como Gary Francione, que consideran que toda liberación animal pasa por acabar con la relación de subordinación insostenible que imponemos a los animales en general y a los animales domésticos en particular. La sociedad debe estar fundada en la igualdad entre humanos y animales.

Los animales domésticos no son solo víctimas, son sujetos y «amigos» que se comunican entre ellos; y citan a Alger y Alger, dos autores que «dedicaron un soberbio estudio a la amistad que se estableció entre perros y gatos que vivían en la misma casa. No solamente los perros y los gatos amigos se saludaban y se tocaban con regularidad, sino que se sentaban y dormían a menudo juntos y se acurrucaban uno contra otro. Les encantaba pasear juntos y se protegían mutuamente en caso de amenaza [...]. Pero perros y gatos no son los únicos que forman una comunidad cooperativa con los humanos, según Alger y Alger. La mayor parte de los animales domésticos saben cómo hacer para pedir ayuda a los humanos; se saludan y se tocan con frecuencia».³ Conviene pues otorgarles la «ciudadanía», lo cual es sin duda posible incluso si no pueden ejercerla *de facto*, como lo prueba el ejemplo de niños y discapacitados mentales que se benefician de los derechos sin ejercerlos por sí mismos.

Pero al mismo tiempo, a cambio de esta ciudadanía es preciso que los animales aprendan a comportarse de una manera socialmente aceptable, por ejemplo no mordiendo a la gente por la calle, lo cual quiere decir que tienen que ser educados en este sentido. Se les puede también pedir que trabajen, pero en condiciones aceptables de seguridad y horarios. Tiene que establecerse un «derecho laboral» para esos animales y prestar atención a que este trabajo les permita realizarse.

Y a los «animales salvajes» habría que concederles una «soberanía» porque constituyen naciones «soberanas» que se organizan por sí mismas. Sus autonomías deben ser respetadas por las naciones humanas. «Si un pueblo “lleva una existencia independiente” a la que “otorga un valor” y “resiste” a la dominación extranjera, si es posible “identificar sus intereses a través de su organización social”, entonces tiene que ser considerado como un pueblo soberano.»⁴ Esas naciones soberanas deberían ser reconocidas por las instituciones internacionales, lo que significa que habría que contar con los humanos para representarlas. No hay que invadir su hábitat, y si es necesario penetrar en su territorio, hay que hacerlo con precaución; por ejemplo, si un automovilista atropella a un animal que se le cruza en la carretera, tiene que socorrerlo y hacerse cargo de sus crías en caso de muerte. Hay que aceptar también el modo de vida de esos animales salvajes, incluso si nos repugna la depredación que reina entre ellos.

Contrariamente a lo que afirma Nussbaum, no es necesario prever la protección de unas especies contra otras.⁵ Si los humanos fuésemos excesivamente paternalistas acabaríamos en una especie de «zoo universal» en el que los depredadores estarían en una jaula y las presas en otra. En cuanto a las «intervenciones humanitarias», o más bien habría que decir «animalistas», deseables en algunos casos, habría que comprobar que no están camuflando intenciones imperialistas.

Queda por analizar el caso de los «animales liminares», o sea, los que viven cerca de los humanos en las ciudades sin estar domesticados, como ratas, ratones, gaviotas, palomas, gatos salvajes y ardillas. Es más difícil concederles un estatus en la medida en que ni son animales domésticos ni son animales salvajes. Según Kymlicka y Donaldson, deberían disfrutar de un «estatus de residente» que «permitiera reconocerlos como corresidentes de nuestros espacios urbanos aunque no sean capaces ni deseen integrarse en nuestro proyecto de ciudadanía cooperativa»,⁶ una casi ciudadanía como la que se otorga a los inmigrantes instalados legalmente. La posibilidad de acceso a la ciudadanía debe poder ofrecérseles, pero solo a una minoría de ellos. Para esos animales liminares hay que conseguir un entorno que cuide su seguridad. También hay que evitar que sean estigmatizados como portadores de enfermedades o de polución. Sin embargo, la sociedad no tiene que otorgarles un «derecho a la salud» y a la asistencia porque eso sería ponerle trabas a su autonomía; como animales salvajes que son, hay que dejarles decidir por sí mismos la manera de gestionar sus vidas. Pero debe permitirse no obstante limitar la «inmigración» de los animales liminares y prohibirles determinados lugares, por ejemplo mediante redes antipalomas. Pero no se crea que todo esto es fácil de llevar a cabo: «Quedan por resolver conflictos inevitables. Las barreras y el cuidado en el almacenamiento de alimentos y desechos podrían mantener a las ratas y ratones alejados de las casas y los armarios, pero ¿qué hacer si nos compramos un viejo caserón donde las colonias de roedores estén ya bien instaladas?». Problema difícil, para el que Kymlicka y Donaldson tienen la solución: «La única opción sería en ese caso la captura de esos animales y su realojo», incluso si «eso pudiera suponer una experiencia traumática para ellos».⁷ Este es el tipo de discusiones que apasionan a los filósofos animalistas más de moda...

De todos modos, la vida de los animales, como la de los humanos, será más rica en un mundo «multiespecies» que ofrece muchas más posibilidades de una vida plena. En un artículo con título que pretende ser humorístico («Citizen Canine»),⁸ Kymlicka y Donaldson toman el ejemplo de una gallina marginada por las otras gallinas «en el orden social del picoteo». Si permanece en el mundo del gallinero, se verá postergada y no podrá realizarse, mientras que si entra a formar parte de una sociedad «humanimal», «podrá escoger entablar amistad con un humano, con un perro o con un cochino de la familia».⁹ La vida en una sociedad «multiespecies» puede de ese modo «acrecentar la capacidad de acción de los animales ampliando su mundo social».¹⁰

CUANDO LOS BUEYES FORMAN PARTE DE LA «COMUNIDAD UNIVERSITARIA»

Las tesis bastante surrealistas de Kymlicka y Donaldson quedan ilustradas por su estudio de «la historia de Bill y Lou», dos bueyes empleados en una granja que depende de la institución universitaria Green Mountain College, en Vermont, y que está llevando a cabo un experimento sobre agricultura sostenible.

Punto de partida de esta historia ejemplar: hacía diez años que los dos bueyes estaban trabajando juntos cuando «Lou se lastimó una pata y Bill se negó a seguir trabajando bajo el yugo con otro buey que no fuera Lou». ¹¹ En respuesta a este incidente, el claustro universitario deliberó y decidió que Bill y Lou fueran «sacrificados y después transformados en hamburguesas destinadas a la cafetería de la universidad». ¹² Un auténtico clamor se elevó en la universidad, escandalizada ante semejante atropello. Un refugio para animales propuso entonces acoger gratuitamente a los dos bueyes, pero la administración de la muy ecologista universidad se negó a aceptarlo so pretexto de que «si permanecían con vida, Bill y Lou iban a obstaculizar los objetivos del programa de agricultura sostenible puesto que seguirían consumiendo recursos y emitiendo gases de efecto invernadero que no podrían compensar como lo hacían antes, cuando suplían con su trabajo la utilización de un tractor». ¹³ Se comprende que a los defensores de los animales «para quienes Bill y Lou eran individuos singulares, les [pareciera] chocante el trato que se les infligía». ¹⁴ Nótese que para los defensores de los animales de tendencia «abolicionista» explotar la fuerza de trabajo de los animales era ya para empezar inadmisibles. Kymlicka y Donaldson propusieron entonces una solución para esos dos bueyes más política y militante, más acorde con su «modelo de ciudadanía».

Cuando se trata de animales domésticos, hay que entender que somos responsables de haberlos convertido en una «casta destinada a servirnos». ¹⁵ Por lo tanto es preciso reparar esa circunstancia como hicimos con los esclavos. Habrá que tener con ellos una relación de igual a igual. Pero la ciudadanía implica colaboración, lo cual quiere decir que hay que limitar esa relación a los animales domésticos, pues ¿cómo podríamos «compartir la *demos* con cobras, ballenas azules o tigres de Bengala?». ¹⁶

Según nuestros autores, esa colaboración es lo que ilustra el caso de los bueyes Lou y Bill: «Eran cooperadores, respetuosos con los humanos y trabajadores, crearon vínculos con los estudiantes y las estudiantes y con las personas que se ocupaban de ellos; eran parte de la comunidad universitaria». ¹⁷ Eran miembros de una sociedad y esta no los reconocía como tales. Hay que reconocerles el derecho de residencia, el derecho a estar protegidos, el derecho a la salud, así como derechos como trabajadores, «derecho a no trabajar en un entorno peligroso y cobertura social en caso de enfermedad en el momento de la jubilación», ¹⁸ pero también derecho a que se tengan en cuenta sus intereses a la hora de tomar decisiones que se refieren al bien común. Y finalmente y sobre todo, derecho a una «identidad individual» que implica que se evite que los animales se vean perturbados por reiterados cambios de propietarios. También hay que prestar atención a la manera en que los animales se expresan y a lo que quieren que entendamos. Por lo que se refiere a Bill y Lou, hay que preguntarse por la manera en que vivieron los diez años que pasaron juntos labrando los campos: «¿Les complacía tirar del arado? ¿Lo vivían como una forma de servidumbre obtenida solo mediante coerción y uso del látigo o apreciaban el trabajo y las relaciones sociales que creaba? ¿No habrían preferido tal vez pacer la hierba o tirar de una carreta y transportar nabos al mercado? ¿Qué actividades les complacían más? ¿Quiénes eran sus amigos? ¿Qué era importante para ellos?». ¹⁹ Preguntas pero que muy serias que la administración de la universidad tuvo la desfachatez de no plantearse.

Todo hace pensar que es hartamente difícil pronunciarse sobre algo así, ya que ello «suscita la cuestión de saber si seremos alguna vez capaces de penetrar el misterio del espíritu animal». ²⁰ Sin embargo, según Kymlicka y Donaldson, los animales domésticos lo tienen absolutamente claro. Cualquiera que los haya frecuentado sabe que «intentan constantemente indicarnos sus preferencias y tienen a menudo opiniones muy claras sobre el tipo de relación que deberíamos tener con ellos». ²¹ Por ejemplo, a propósito de Bill y Lou, hay que fijarse en que tras la herida de Lou, Bill se negó a seguir tirando del arado con otros bueyes que no fueran Lou. «Lo que vino a decir a su manera fue esto: "Si Lou se para, creo que voy a pararme también, así podremos holgazanear juntos por el prado [...]". Se trata pues de uno de esos momentos en que un animal individual expresa con claridad sus deseos y cuenta con sus compañeros humanos para que se los

reconozcan, se los acepten y se los respeten. Bill ignoraba que limitándose solamente a manifestar su deseo de jubilarse estaba firmando su sentencia de muerte.»²² Triste final de una historia enternecedora.

¿QUÉ FUERZA DE INTERPOSICIÓN ENTRE LOS ANIMALES SALVAJES?

Donaldson y Kymlicka no son los únicos que le plantan cara, sin gran sentido del ridículo por cierto, a los improbables dilemas que suscita el derecho de los animales. Una pega clásica al hecho de conceder derechos a los animales es que los propios animales son los primeros que no respetan tales derechos, especialmente el derecho a la vida de sus congéneres. A ver cómo le explicamos a los leones que no está bien comerse a las gacelas o a los lobos que tienen que respetar el derecho a la vida de las ovejas. Peter Singer recuerda que se trata de una objeción antigua: ya Lord Chesterfield en el siglo XVIII «utilizó el hecho de que los animales se comen a otros animales para afirmar que eso forma parte del "orden general de la naturaleza"». ²³ Singer llega a reconocer que aquí tenemos un problema: ¿qué hacer con los animales carnívoros que amenazan la existencia de otras especies animales? ¿No habría acaso que eliminarlos? Según Singer, para esta pregunta no existe una «respuesta breve y sencilla»: «Una vez hayamos abandonado nuestra propensión a la "dominación" sobre otras especies, deberíamos dejar completamente de inmiscuirnos en sus vidas». ²⁴ Ciertamente. Pero esta respuesta no le parece suficiente, porque los seres humanos saben más que los demás animales acerca de lo que pueda reservar el futuro y por tanto tendrán que ser ellos los que ayuden a aquellos animales «en una situación en la que sería cruel no intervenir». ²⁵ Vuelta a las peritaciones, vuelta al paternalismo y sobre todo vuelta a no prestar nunca atención a lo que los animales hacen y saben mejor que los profesores universitarios de caniche de los campus estadounidenses.

En su reciente libro *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, la célebre filósofa estadounidense Martha Nussbaum manifiesta la misma perplejidad cuando quiere extender su teoría de las «capacidades» a los animales. Según ella, hay que procurarle a cada especie los medios para que desarrolle al máximo aquello de lo que es «capaz». Así, determinados perros especialmente dotados, como el border collie, deberían contar con un «verdadero derecho a una educación adecuada». ²⁶ En el otro extremo de la escala animal, Nussbaum considera que esta doctrina de las capacidades podría extenderse «a las plantas y al resto de la naturaleza», a la que habría que dotar de las mejores condiciones de realización, pero excluyendo sin duda a las células no dotadas de «capacidad de locomoción, en sentido aristotélico». Semejante discriminación hacia las células nos deja boquiabiertos. ²⁷

Aquí es donde aparece la principal dificultad: cómo conciliar la «aspiración a la plenitud» del tigre y la de la gacela cuando en la selva el uno aspira a comerse a la otra. La brutalidad de los comportamientos de los animales salvajes afecta enormemente a nuestra bien educada filósofa WASP (blanca, anglosajona y protestante): «Las culturas animales están repletas de humillaciones de los fuertes hacia los débiles», en particular los casos de maltrato a los viejos, que son muy frecuentes. ²⁸ Se puede decir más alto pero no más claro... Se pregunta entonces nuestra autora si no sería preferible quedarnos en un estadio de «no intervención» entre la gacela y el tigre. ²⁹ Pero resulta que si ahora nosotros los humanos, que sabemos mejor que nadie lo que va a ocurrir, no hacemos nada para proteger a los animales más débiles, ¿no estamos acaso incurriendo en un delito de no asistencia a persona, o mejor dicho, a «ser sensible» en peligro? De ahí que convendría preservar a las especies más amenazadas por otros animales. Pero al mismo tiempo, si capturamos, o incluso matamos a los animales depredadores, ¿no les estamos negando su propia naturaleza y manifestando de ese modo que somos nosotros mismos «el peor de los depredadores»? ¿Cómo hacer para «proteger al mismo tiempo a la gacela y las necesidades del tigre»? ³⁰ Esta cuestión espinosa es para Nussbaum motivo de gran desazón.

Propone entonces una serie de soluciones que le parecen razonables. Por ejemplo una inspirada en un «descubrimiento» que hicieron en el zoo del Bronx en el cual «para satisfacer la necesidad cazadora del tigre, le proporcionaban una pelota grande en el extremo de una cuerda de un peso similar al de una gacela, lo cual colmaba las necesidades del tigre, que no se sentía así frustrado, y evitaba que la gacela sufriera.³¹ Según Nussbaum, podríamos hacer con los tigres lo que hacemos con los gatos o los perros domésticos, procurarles una pelotita para que jueguen. Nos queda la duda de si el tigre será capaz de contentarse con una pelota grande en vez de con una gacela. Porque desde luego menos apetitosa sí que es...

Otra solución que propone Nussbaum: mejor que matar a los depredadores que seguramente no van a cambiar de actitud por eso y tampoco van a entender que lo que hacen está mal hecho, sería preferible castrarlos para que no se reproduzcan y no perpetúen esa violencia en el seno del mundo animal. Esta solución sería además más fácil de adoptar para los animales que para los humanos, porque «la esterilización forzada de los seres humanos choca con unos cuantos derechos» a los que los humanos se sienten muy apegados.³² Hay que tratar a los animales como debería tratarse a los niños y a los disminuidos psíquicos. «Un paternalismo inteligente y respetuoso respalda la eutanasia para los animales mayores (y más jóvenes) que sufren de manera irreversible.»³³ En eso también, es mejor aplicar la eutanasia a los animales viejos antes que a los humanos ancianos, que por cierto no siempre se dejan hacer. Pero ¿no habíamos quedado en que los animales tenían que beneficiarse de iguales derechos que los humanos? Todo apunta a que deberían ser más bien los humanos frágiles quienes recibieran el mismo trato que los animales de la mano de autoproclamados expertos que decidirán quién debe vivir y quién debe morir.

Nussbaum no descarta, sin embargo, la necesidad de intervenir directamente en determinados casos con operaciones análogas a las intervenciones de «injerencia humanitaria» cuando una especie es directamente amenazada por otra, como en el caso de guerras étnicas entre humanos. Y si hay que ahorrar para financiar esas intervenciones, pues la cosa es bien sencilla: basta con «que la gente deje de conducir coches 4 x 4».³⁴

Deja estupefacto la pobreza de la argumentación de una filósofa considerada puntera y de las más influyentes hoy en día... Tratar a los animales como discapacitados mentales o como etnias en pie de guerra, ¿es realmente tenerles respeto? ¿No es más bien no haber entendido absolutamente nada de lo que constituye la belleza del mundo animal y de su extraordinaria alteridad? Esos pobrecillos Nussbaum y Kymlicka/Donaldson no tienen ni la más remota idea de lo que puede ser un animal en libertad. Están encerrados en su propia humanidad hasta extremos asombrosos. Es casi patético ver cómo narra Martha Nussbaum con detenimiento los cuidados que su exmarido Cass Sunstein daba a su pastor alemán Bear, «inteligentísimo y amantísimo»:

Cuando Bear empezó a hacerse viejo, sus caderas comenzaron a deteriorarse. No le dolía, pero ya no podía desplazarse como antes [...]. Como no tenía dolores, el individualismo moral no habría recomendado un tratamiento particular para Bear. Pero su familia decidió otra cosa y le proporcionó un nuevo modelo de silla de ruedas para perros que soportaba sus cuartos traseros y le ofrecía la posibilidad de desplazarse caminando con las patas delanteras [...]. La movilidad es una parte esencial en la realización de los perros, cosa que no ocurre con las esponjas. Tener la posibilidad de moverse es parte esencial de la vida digna de Bear.³⁵

LOS JURISTAS CONTRA LOS DERECHOS DEL ANIMAL

La presión para que los juristas reconozcan un «derecho del animal» es cada vez más fuerte. Se tendría pues que reescribir el conjunto de códigos, de modo que se acomodaran a esa falsa evidencia según la cual los animales son personas como nosotros los humanos. Para los militantes de los derechos del animal, el derecho positivo actual considera «al animal» en general como conjunto desdeñable, como cosa incluso. El primer paso en ese sentido se plasmó merced a la

enmienda Glavany, añadida al más simbólico de los códigos franceses, el Código Civil, votada en 2015 por el Parlamento, que define a los animales como «seres vivos dotados de sensibilidad». Ya no hay que colocar al animal entre los «bienes muebles», es decir, susceptibles de ser desplazados. Esta enmienda, sin embargo, sería solo un primer paso, y los diputados ecologistas lamentaron que no haya nada previsto para los animales salvajes, de los que se habla en el Código del Medio Ambiente y de los Recursos Naturales, que no reconoce su sensibilidad, a menos que se hallen «detenidos» en un «zoológico o en un circo».³⁶ En 2016 se reclamó la creación de una Secretaría de Estado para los animales, del mismo modo que existe una Secretaría de Estado para los derechos de las mujeres. La etapa siguiente consistirá en reconocer a los animales una personalidad jurídica. Unos pocos juristas se comprometen con esta idea de «sacar» a los animales del espacio de los bienes, cosa que todavía no se ha realizado, mediante esta modificación del Código Civil.

La inmensa mayoría de los juristas parece oponerse a tal modificación, incluso si es realmente difícil resistir ante semejante catarata de buenos sentimientos y ante un grupo de presión tan bien organizado. Aquellos que se atreven a traer a colación las innumerables dificultades y contradicciones que suscitan tales proyectos se ven puestos en la picota rápidamente, incluso si solo declaran que los animales están ya suficientemente protegidos y además de manera diferenciada en los diferentes códigos, Código Civil, Código Rural o Código del Medio Ambiente y de los Recursos Naturales. Alguien como Richard Epstein, profesor de Derecho en Chicago, se atrevió a recordar que, contrariamente a lo que se dice, los animales nunca en la historia fueron considerados como «propiedades» o como cosas. El punto de vista «cartesiano» de los animales-máquinas nunca supuso jurisprudencia de ningún tipo. Los animales siempre fueron tratados teniendo en cuenta sutiles diferencias; así, por ejemplo, a los animales que se escapan no se les trata de la misma manera según que tengan la intención de volver con sus propietarios o retomar la vida salvaje. «La regla era que un animal que abandonaba el hogar de su dueño con la intención de volver más tarde (lo que se llamaba *animus revertendi*) no podía pasar a otras manos, mientras que si el animal volvía a la libertad en estado salvaje sí podía ser capturado.»³⁷ De hecho, las civilizaciones «que vivían con los animales» y dependían de ellos «no caían en burdos errores de clasificación como hace la nuestra, que no tiene casi contacto alguno con los animales».³⁸ También en Francia juristas como Rémy Libchaber señalan que para todas estas cuestiones existen «muchos códigos», como existen «muchos animales», que se consideran de manera diferente ya sea en el Código Civil, en el Código Rural o en el Código del Medio Ambiente y de los Recursos Naturales.

Epstein se permitió incluso ironizar y preguntarse en el *New York Times*: «¿Deberían acaso las bacterias tener también derechos?».³⁹ Según él, «no quedaría nada de nuestras sociedades humanas si tratáramos a los animales como beneficiarios independientes de derechos y no como propiedades».⁴⁰ Atribuir derechos a los animales nos llevaría de hecho a toda una serie de absurdos. Si se admite la idea de que los derechos suponen siempre deberes correlativos, ¿cuáles serían las obligaciones de los animales? Hablar del «derecho de los animales» es olvidar que «la persona física, en sentido jurídico, es potencialmente apta para la titularidad de toda suerte de derechos y obligada a toda suerte de obligaciones».⁴¹ Supongamos que se admitiera en el Código Civil que los animales son personas, ¿significaría eso que tendrían que tener todas las características de la «persona» en sentido jurídico, o sea, que podrían poseer bienes, fundar una

familia, etc.? ¿Qué debería hacerse con la doctrina del primer ocupante si se aplica a los animales? Porque se convertirían en propietarios de la tierra entera. Este humanitarismo que puede parecer inofensivo tiene consecuencias absurdas que repugnan a los juristas.

EL «GRITO DE LA ZANAHORIA» O EL DESPLAZAMIENTO DE LA LÍNEA FRONTERIZA

Existe un argumento sin igual para hacer perder su sangre fría a los defensores de los derechos de los animales: el «grito de la zanahoria».⁴² Este argumento consiste en defender que es absurdo dejar de comer carne debido a que en ese caso se está matando a seres sensibles que han sufrido durante la cría y el sacrificio, y mientras, seguir consumiendo vegetales. ¿Quién puede asegurar que los vegetales, seres vivos también, no sufren cuando son recogidos, cortados y comidos? El filósofo new age Alan Watts ponía de relieve esta dificultad cuando contaba el argumento de un budista que le explicaba que era vegetariano simplemente porque «cuando matamos a las legumbres, estas gritan menos».⁴³ Él no pretendía alcanzar la perfección y comía aquello que le parecía menos susceptible de sufrir; un respeto radical de lo que vive supondría, en efecto, no comer absolutamente nada orgánico en cualquiera de sus formas. Y, por tanto, se acabaron los vegetales, que son seres vivos como los demás. La única posibilidad sería convertirse en geófago.

Este «grito de la zanahoria» que irrita hasta límites insospechados a los vegetarianos es una historia antigua y los vegetarianos harían bien en preguntarse el porqué de su persistente éxito. Porque la misma idea se encuentra en una comedia de éxito de Champfleury y Monnier, *La reine des carottes*, estrenada en París en 1848. Trataba de un jardinero que tenía un sueño en el cual la reina de las zanahorias le reprochaba su oficio de asesino. Pero él persistía en preparar la comida, y en el momento en que se puso a «raspar» la primera zanahoria «oyó un débil gemido que en principio no le inquietó; el segundo grito creyó que provenía de un gato encerrado en un armario». Se trataba del grito de las zanahorias. Un juez las conminó entonces a «dejarse cortar sin decir palabra. ¡Juicio inicuo! Se puede condenar a alguien a muerte, pero jamás se le debería retirar el uso de la palabra en sus últimos momentos».⁴⁴

El argumento del «grito de la zanahoria» lo utilizan generalmente los carnívoros impenitentes. ¿Por qué negarse a comer a los vivos que están cerca cuando ponemos muchas menos pegadas para comer plantas e incluso animales mucho más alejados de nosotros? ¿Dónde trazar el límite entre los vivos susceptibles de ser comidos y los demás? ¿Es acaso la presencia o ausencia de un sistema nervioso lo que permitiría comer moluscos, mejillones y ostras, que carecen de él, y no cefalópodos, como pulpos y calamares, que están dotados de un sistema nervioso y parecen sufrir?

Para Singer, si hay que proteger a los animales contra el dolor es porque son seres «sensibles» capaces de sentir placer o dolor. Pero ¿están todos los animales en ese mismo caso? Singer no lo cree ni de lejos: «Conocemos lo suficientemente bien el sistema nervioso de los mamíferos y de los pájaros, sus comportamientos, sus orígenes y su evolución, como para tener la certeza de que son capaces de una experiencia de dolor. El grado de certeza disminuye a medida que nos alejamos del ser humano y miramos hacia abajo el árbol filogenético. Los vertebrados sienten dolor, pero ¿y los mosquitos?».⁴⁵ En ese caso, las cosas no están tan claras y cuando un periodista le pregunta si es posible comer ostras, Singer transmite su desasosiego sobre este tema que tanto le preocupa: «Este asunto me viene importunando desde hace años. Existen más dudas sobre la manera en que las ostras podrían sentir dolor que sobre eso mismo en las plantas, pero para mí es altamente improbable. E incluso si podemos concederles el beneficio de la duda, se puede decir también que mientras no tengamos más pruebas de esta capacidad sensible, la duda es tan insignificante que no hay razón alguna para no comer ostras provenientes de criaderos sostenibles».⁴⁶ Como se ve, Singer da una respuesta muy laxa, que sin duda va a escandalizar a los veganos más rigurosos.

Para otros autores, como Regan, la línea de demarcación debe trazarse entre los animales que son «sujetos de una vida» y los demás. Pero él es perfectamente consciente de la dificultad de su proyecto: «Trazar una línea de demarcación representa un desafío para aquellos que creen que no todos los animales son sujetos de una vida. Las amebas y los paramecios, por ejemplo, están en el mundo, pero no son conscientes del mundo. ¿Y dónde los sujetos-de-una-vida aparecen exactamente en la escala filogenética?». Y responde «de manera muy conservadora», sin demasiada argumentación: «Yo trazo la línea a partir de los "mamíferos normales de una edad mental de un año o así"». ⁴⁷ Bueno, menos mal... eso nos deja algunas posibilidades de nutrición.

Por su parte, Martha Nussbaum explica, y esto es otra versión del «grito de la zanahoria», que es más grave matar «a una vaca que a una gamba» porque aquella «sufre muchos más daños a su muerte que la gamba: privación de una red social, placer del movimiento y de la comida, privación de la movilidad. Una gamba probablemente no siente dolor. Posee ciertamente un número restringido de funciones y poca conciencia de esas funciones». ⁴⁸ Con Singer y Nussbaum, los amantes del marisco tienen todavía por delante momentos pero que muy felices...

Bueno, digamos que cuando se plantea que hay que borrar las fronteras entre humano y animal, lo que se anuncia en realidad es simplemente que esas fronteras van a cambiar de sitio. Se va a trazar una en otro lugar dentro del mundo animal. Se abandonará sin duda a su triste suerte a mosquitos, mariscos y otros microbios, y a fortiori a frutos y legumbres, que, sin embargo, son tan seres vivos como los demás. Eso es lo que señalan algunos juristas ante la reciente definición de «animales» en el Código Civil como «seres vivos dotados de sensibilidad». Así lo expresa Philippe Malinvaud:

¿Qué es entonces el animal en el sentido del artículo 515-14? A falta de más precisiones, resultará tentador decir que es todo animal, sea el que sea. La lista entonces es infinita, tenemos censados varios millones de especies! Del más simple al más complejo, Wikipedia cita: la esponja, las anémonas de mar, los corales y medusas, los gusanos, los moluscos (caracoles, babosas, mejillones, ostras, sepias), los cangrejos y gambas, los peces, las miríadas de insectos (arácnidos, arañas, escorpiones y ácaros, así como las libélulas), hexápodos (cucarachas, mantis y termitas), ortópteros (saltamontes y grillos), hemípteros (pulgas y cigarras), coleópteros (abejorros, mariquitas), himenópteros (abejas, avispas, hormigas), dípteros (moscas), los tetrápodos (reptiles, serpientes, cocodrilos y tortugas), entre los cuales también figuran los mamíferos. ⁴⁹

Y Malinvaud concluye con esta enumeración: «Se queda uno boquiabierto cuando piensa en la aplicación de la futura definición legal de los animales. ¿No están dotadas de sensibilidad medusas, arañas, hormigas y termitas? ¿Y qué decir de las ostras que degustamos con un chorrito de limón que las hace reaccionar?». Y prosigue: decretar que «los animales son seres vivos dotados de sensibilidad» es una «definición que tiene su sitio natural en un diccionario, no una norma de derecho, porque no tiene ningún efecto normativo». ⁵⁰ Y siguiendo ese mismo espíritu, ¿por qué no incluir también los vegetales? «¿Por qué habríamos de restringir los derechos solo a los animales que tienen un sistema nervioso análogo al nuestro con el único motivo de que solo ellos son capaces de "sufrir"? Eso equivaldría pura y simplemente a desplazar el cursor, cuando se puede perfectamente plantear la hipótesis de que el movimiento ya es un esbozo de sensación. ¿Por qué no proteger a las legumbres, que son seres vivos como los demás?» ⁵¹

Lo que se hace aquí es dar vía libre al antropomorfismo; los únicos animales que conviene proteger son aquellos que son cercanos a los humanos. Su sufrimiento nos estremece, nos evoca algo. ¿Por qué no cuidar también del estrés de bacterias o esponjas? Como destaca Richard Epstein: «¿No podríamos decir que la irritabilidad es una forma de sensibilidad? ¿Por qué las bacterias no deberían también ser protegidas?» ⁵² ¿Acaso no es verosímil que las flores que se retraen, los insectos o los moluscos tienen otros tipos de sensaciones que los nuestros? Y nuevamente aquí el grito de la zanahoria...

EL ARGUMENTO DE LOS «CASOS MARGINALES»

La primera consecuencia que se puede extraer de la asimilación radical del hombre y el animal es que hay que tratar a ambos de la misma manera. Bueno, ¿por qué no? Pero las cosas se complican cuando, primero Singer y después Regan, recurren a un célebre argumento para probar que no hay verdaderas diferencias entre animales y humanos. Este razonamiento *ad absurdum* se conoce en los ambientes de la ética animal bajo el nombre de «argumento de los casos marginales».¹

La argumentación es aparentemente sencilla y apunta a convencer de que hay que tratar de la misma manera a los animales y a los humanos. Este razonamiento es chocante y las consecuencias que los animalistas sacan de él son devastadoras. Los buenos sentimientos llevan en este caso a los peores horrores.

Para Singer y los suyos se trata de poner en evidencia que la diferencia que hacemos entre humano y animal no se sostiene porque se basa en unas pocas facultades esenciales. Si aceptamos definir a la humanidad en función del lenguaje, la consciencia y la razón, entonces los animales formarían parte de un estatus inferior por carecer de esas facultades. Este sería el motivo por el cual se consideraría normal llevar a cabo con ellos toda clase de experimentos científicos en provecho de los humanos, que estarían dotados por su parte de un estatus «superior». Sin embargo, según Singer, existen toda una serie de seres calificados habitualmente como humanos que no poseen estas facultades, elijamos la que elijamos para diferenciar al hombre del animal. Se trata de esos casos que Singer califica, con un asombroso eufemismo, de «casos marginales» o «casos no paradigmáticos». Está hablando de los niños y de los adultos discapacitados mentales, ancianos seniles o personas en coma irreversible privados de consciencia, de lenguaje o de raciocinio. Sin embargo, se considera totalmente inaceptable llevar a cabo experimentos con esos humanos «marginales» cuando por otro lado se practican sin ningún problema con animales que son, según Singer, mucho más conscientes o inteligentes que esos humanos completamente disminuidos. ¿Cómo explicar semejante diferencia de comportamiento? Según él, la única explicación provendría de un prejuicio inconsciente y totalmente irracional que nos lleva a preferir nuestra especie, la humana, en detrimento de las demás especies animales:

Según este argumento, los animales no humanos por una parte y los niños retrasados mentales por otra se hallan dentro de la misma categoría; y si utilizamos este argumento para justificar un experimento en animales no humanos, debemos preguntarnos si estamos igualmente dispuestos a autorizar ese mismo experimento en niños humanos o adultos retrasados mentales; y si establecemos diferencias entre esos animales y estos seres humanos, ¿en base a qué podemos fundarla, sino a una toma de postura cínica —y moralmente indefendible— en favor de los miembros de nuestra especie?²

Conviene acabar con este prejuicio. Hay que tratar a los animales igual de bien que a los humanos, o si no, aceptar tratar a los «casos marginales» tan mal como a los animales. Desde ese momento habría que renunciar a todo prejuicio en favor de la especie humana y experimentar en humanos discapacitados antes que en animales. En efecto, según Singer, no hay razón alguna para

distinguir entre «animales humanos» y «animales no humanos». Ninguno de los criterios habituales (lenguaje, consciencia de uno mismo, razón) justifica tal distinción. Si se otorgan derechos a humanos desprovistos de consciencia o de lenguaje, entonces deberían otorgarse también a determinados animales, sobre todo a los mamíferos dotados de sistema nervioso central. Todos, humanos y animales, son seres sensibles y conviene evitar tanto el sufrimiento de los unos como de los otros; lo que hay que hacer es proteger los intereses de los seres sensibles y no los de los «animales humanos».

En algún momento Singer precisa que él no ha dicho que haya que tratar a los humanos minusválidos tan mal como a los animales, que él quisiera hacer todo lo contrario. Y critica a esos adversarios suyos que utilizan el argumento de la «pendiente resbaladiza» y sostienen que va a llegar a esa conclusión. Los discípulos de Singer mantienen que lo que él desea no es que los humanos minusválidos sean peor tratados de lo que están ahora sino que se trate mejor a los animales. Singer asegura que su objetivo es «elevar el estatus de los animales, no rebajar el de los humanos».³ Es lógico, sin embargo, dudarle cuando se lee la frase siguiente: «Yo no pretendo que los discapacitados mentales deban ser alimentados a la fuerza con colorantes hasta que la mitad de ellos perezca». Pero a continuación prosigue como con pesar: «Aunque eso nos diera sin duda indicaciones más precisas que cualquier otro test efectuado en conejos o perros sobre el carácter inofensivo o tóxico de las sustancias a prueba».⁴

Singer no se priva de ir al grano en ese sentido y sacar las conclusiones previsibles de esta argumentación. Así, a aquellos que se preocupan por los efectos de la prohibición de la experimentación con animales, les responde que sería mejor experimentar con humanos en coma. Al periodista que le hace una pregunta «concreta»: «Los experimentos con chimpancés condujeron al hallazgo de la vacuna contra la hepatitis B que ha salvado muchas vidas humanas. Imaginemos que estamos en el principio de esa experimentación. ¿La detendría usted?», Singer le responde: «Me siento incómodo con todos esos experimentos invasivos con chimpancés. Me gustaría plantear si no existen otras soluciones a nuestro alcance. Yo pienso que sí las hay. Yo me dirigiría a los allegados de la gente que se encuentra en estado vegetativo para obtener su consentimiento». Comentario del periodista: «Pero ¿se organizaría un auténtico motín!». Pero Singer concluye de manera muy explícita: «Si se pudiera asegurar al 100 % que esa persona no volverá nunca más a recuperar la conciencia, sería preferible utilizarla para esto antes que a un chimpancé».⁵

Y esta respuesta no es algo aislado, no es un tropiezo desafortunado; no, es una idea a la que se aferra Singer, recurrente en él. En otro lugar la explica: «Si aceptamos el argumento de que los animales no humanos, los bebés y los humanos retrasados están en la misma categoría, y utilizamos argumentos para justificar la experimentación con animales no humanos, tenemos que preguntarnos si estamos también dispuestos a autorizar experimentos en bebés y en adultos retrasados, y si nos inclinamos por los animales y no por esos humanos, ¿qué justificación empleamos que no sea una preferencia vergonzante y moralmente indefendible a favor de los miembros de nuestra propia especie?». ⁶ Ciertas vidas humanas profundamente disminuidas son menos «dignas de ser vividas» que las de los otros animales adultos y sensibles, dotados incluso de algo semejante a un «proyecto vital».

Como de costumbre, Singer va lo más lejos posible en la provocación plácida y en la estupidez autocomplaciente. Según él, toda esta majadería tiene su lógica: algunos animales que parecen tener una consciencia y proyectos de vida valen más que seres humanos totalmente disminuidos que no son «personas». Desde el punto de vista de lo que él llama los «indicadores

de persona», es más grave experimentar con un cerdo que con un niño discapacitado. Lo declara sin el menor atisbo de apuro, ¡y en una revista de pediatría! ¿Quién da más? «Si comparamos un niño humano severamente disminuido y un animal no humano, un perro o un cerdo por ejemplo, nos percatamos a menudo de que el no humano está en posesión de mayores capacidades a la vez *de facto* y en potencia, por racionalidad, conciencia de sí mismo, comunicación y todas las demás cosas que de modo plausible pueden ser consideradas como moralmente significativas. Lo único que hace que el niño sea tratado de manera diferente al cerdo o al conejo es que es miembro de la especie *Homo sapiens*.»⁷ El cerdo es superior al niño, que de todas maneras no es consciente, no tiene percepción de su futuro y por tanto «hay razones para preferir la utilización de niños humanos para los experimentos, por ejemplo huérfanos o personas gravemente disminuidas mentales, porque los niños o los disminuidos mentales no tendrían la más mínima idea de lo que les iba a pasar».⁸ Este argumento, que en un primer momento puede parecer benévolo para con los animales, lleva en cambio a consecuencias de increíble brutalidad para con los humanos. Y es una idea que Singer reafirma una y otra vez.

Da la impresión de que si se suprime el límite entre humanos y animales hay que establecer simultáneamente distinciones entre varios tipos de humanos. Según Singer, entre los que llamamos normalmente «humanos» existen «humanos personas», dotados de conciencia y con una vida que vale la pena vivirse, y «humanos no personas» cuya vida tiene menos valor que la de un animal adulto en buenas condiciones de salud. Todas las vidas humanas no valen lo mismo:

Por tanto concluyo que el rechazo del especismo no implica que todas las vidas sean igualmente válidas. [...]. No es arbitrario sostener que la vida de un ser en posesión de conciencia de sí, capaz de pensar de manera abstracta, de elaborar proyectos de futuro, de comunicar de forma compleja y todo lo demás, tiene más valor que la de un ser que no tiene estas capacidades.⁹

¡Qué conclusión encantadora! Y luego Singer se indignaba de que sus conferencias en Alemania dieran lugar a manifestaciones de opositores que le reprochaban sus doctrinas nazis. ¿Y cómo evitar pensar en el libro de los dos profesores universitarios alemanes, Hoche y Binding, precursores en 1920 del programa nazi de exterminio, que proponían destruir las «vidas indignas de vivirse», esas «existencias-lastre», esas «conchas humanas vacías» que impiden a las sociedades avanzar al ritmo adecuado y que no poseen ningún «derecho subjetivo a la vida»?¹⁰

Este asunto de los casos marginales se encuentra también en el meollo del argumentario de Paola Cavalieri y del Proyecto Gran Simio. Los llamamientos al «humanismo» para negar derechos a los grandes simios son hipócritas porque «siempre hemos tenido en nuestra especie individuos no paradigmáticos, que carecen irremediabilmente de características consideradas típicamente humanas: los disminuidos psíquicos, los retrasados y los seniles».¹¹ Cavalieri se extraña de que nos parezca cruel practicar con ellos experimentos que habitualmente se llevan a cabo con animales, especialmente en el marco de la investigación médica. Si no queremos experimentar con humanos no paradigmáticos, no hay razón alguna para practicarlos con animales. En efecto, si uno se coloca en una perspectiva estrictamente «científica», nada justifica una diferencia de trato entre chimpancés y hombres: «Hoy sabemos que compartimos con los demás animales cierto número de nuestros genes y una historia evolutiva común».¹² En ese caso, tratar mejor a los humanos no paradigmáticos que a los grandes simios supone mantener a estos en «el estatus moral de segunda clase, que es el que tienen ahora mismo».¹³

Luc Ferry objetó oportunamente a Cavalieri que si los disminuidos no son tratados del mismo modo que los animales es porque fueron o serán, potencialmente al menos, «ciudadanos activos»: «Los grandes simios no podrán nunca ser más que “ciudadanos pasivos”, y aun en eso me expreso así por simple analogía, a diferencia de los niños, que dejarán de serlo, disminuidos psíquicos severos, que podrían o habrían podido no serlo, y ancianos seniles que no lo fueron siempre». ¹⁴ A esta crítica Cavalieri respondía con algo que buscaba tranquilizarnos: «Yo no estoy proponiendo un trato más desigual para los seres humanos no paradigmáticos». Pero luego añadía algo menos tranquilizador: «A condición, claro está, de que tengan intereses conscientes y estén incluidos en el campo de aplicación de los argumentos de la regla áurea», regla áurea cuya ampliación está incluida en el Proyecto Gran Simio y que se enuncia así: «Trata al prójimo como quisieras que él te tratara». ¹⁵

CONSECUENCIAS DE LOS «CASOS MARGINALES»

Es de temer que, más allá de estos experimentos mentales, este argumento acabe teniendo graves consecuencias. So pretexto de proteger a los animales, se pondrán trabas a la investigación médica y, por qué no, se harán planes para experimentar con enfermos en coma profundo. ¹⁶

El primero que previó que las consecuencias más probables de este argumento de los casos marginales no iba a ser que se tratara mejor a los animales sino que se trataría peor a los disminuidos, fue el filósofo libertario Robert Nozick, que desde la aparición del libro de Tom Regan se había dado cuenta de ello:

Me resulta difícil creer que se producirá un reconocimiento de los derechos de los animales si la sociedad acepta el igualamiento de Regan entre mamíferos y humanos «debilitados». Nuestra concepción de la clase de trato aplicado a las personas gravemente retrasadas depende seguramente en parte del hecho de que son humanos, miembros de la especie humana. Apartar esta consideración como moralmente no pertinente solo puede desembocar en una sociedad que trata a las personas gravemente retrasadas como animales y no a la inversa. ¹⁷

De todas maneras esta equivalencia entre animales y discapacitados es ya en sí chocante, primero, claro está, por la imagen que proyecta de los disminuidos, pero también, paradójicamente, por la visión que transmite de los animales. Es extremadamente violento hablar de los humanos como de «casos marginales». Esta fórmula parece implicar que esos seres humanos están al margen, no son del todo humanos, mientras los otros humanos son el centro, normales, dignos de vivir y de decidir preservar o no esas vidas de segunda clase que son las de esos casos marginales. La vida de esos discapacitados se considera menos digna que la de los chimpancés con buena salud.

Se puede ver la huella de ese deslizamiento en un debate alucinante que divulga el antropólogo Jonathan Marks en un libro que dedica a negar la idea de que «en un 98 %» somos grandes simios. Trae a colación que un zoólogo británico, defensor de la atribución de derechos a los grandes simios, a la pregunta en un plató de televisión sobre si aceptaría que su hija se casara con uno de ellos, respondió: «No creo que a ella le gustara casarse con uno, no... [...]. Y ¿usted aceptaría que su hija se casara, digamos, con un discapacitado mental?». ¹⁸ Para este militante animalista no hay duda de que chimpancé y discapacitado mental son lo mismo. En esta ocasión Marks señala con mucho tino que «no solo los simios no son para nada equivalentes a las

personas discapacitadas mentales, sino que, y eso es aún más importante, *los humanos mentalmente discapacitados no son como simios*. Ni los negros, ni los judíos, ni los cazadores-recolectores, ni los taxistas de Nueva York. Todas las personas son perfectamente humanas y los simios no son humanos en absoluto. Y eso es ni más ni menos la biología». ¹⁹

No cuesta imaginar el efecto que produciría en los niños disminuidos psíquicos y en sus familias que les dijeran que convendría utilizarlos para experimentos antes que hacerlo con monos y cerdos. Y la idea de que sería mejor aplicar la eutanasia a muchos de ellos no es más que la reactivación pura y simple del programa nazi. Los únicos que tienen derecho a vivir son los que llevan la vida previsible del universitario anglosajón contemporáneo medio, descerebrado por lo políticamente correcto. Con sentido de la medida, Élisabeth de Fontenay reconocía que ese argumento «carece de civilidad» porque podría ser ofensivo para las familias de los disminuidos psíquicos el ver a sus familiares comparados con los animales. ²⁰

Y así es como reacciona Eva Kittay, filósofa feminista estadounidense que tiene un hijo disminuido psíquico y que criticó a fondo el argumento de los casos marginales. Se extraña para empezar del desconocimiento real de la diversidad de las minusvalías que manifiestan aquellos que «meten en el mismo saco» a todos los niños discapacitados. Como es obvio, denuncia las bárbaras consecuencias que representa la distinción entre personas y no personas. Y finalmente lanza una llamada de atención a Singer y a sus discípulos para que den muestras de un poco más de «ética de la práctica filosófica»:

Pretendiendo no proceder más que a una pura argumentación, se exoneran de la necesidad de someterse a la realidad empírica, o sea, las vidas reales de las personas aquejadas de discapacidades cognitivas graves y el hecho de que algunas de estas especulaciones pueden tener implicaciones desastrosas para sus vidas, las vidas de la gente que no participa en las discusiones. ²¹

Eva Kittay indica bien las consecuencias lógicas escalofriantes del argumento de los casos marginales, sobre todo en un discípulo de Singer, Jeff McMahan, autor de un libro que se titula sencillamente *The Ethics of Killing* («La ética de la inmolación»). Según este autor, «nuestro trato a los animales obedece a la misma estructura», y McMahan prosigue con un cálculo sencillamente abyecto:

Cuando se compara el número relativamente bajo de humanos gravemente retrasados que disfrutan de nuestros cuidados con el número inmenso de animales que sufren a nuestras manos, es imposible evitar la conclusión según la cual los buenos efectos de nuestra parcialidad fundada en la especie son ampliamente compensados por efectos nocivos. ²²

En ocasiones nos gustaría pensar que en Singer y sus discípulos se da una voluntad provocadora o cierto sentido del humor negro. Por desgracia no es así en absoluto; se trata de razonamientos-apisonadora que en su loca argumentación olvidan simplemente lo que es el ser humano. Por supuesto que si se les brindara la posibilidad de aplicar sus teorías, lo harían. De hecho, Singer y los suyos empezaron a hacerlo, extendiendo al máximo los consejos para aplicar la eutanasia, especialmente en niños, en algunos estados australianos.

Las críticas más radicales a esta teoría de los casos marginales provinieron de autores de inspiración wittgensteiniana. En particular Cora Diamond repasó la historia de este argumento y reveló que ya antes de Singer existía un germen en la rudamente demostrativa *Teoría de la justicia* de John Rawls, que «coloca a las personas con retraso severo y a los animales en una categoría

común, la de las criaturas para las que se plantea averiguar si se les aplica la justicia o la “estricta justicia”». ²³ Pero sobre todo desde Singer, esa idea que defiende que la gente retrasada constituye una especie de «caso límite», está «extraordinariamente extendida» debido a la posibilidad de aplicación de la justicia a su situación. ²⁴

En cierto modo Singer y los suyos parecen felices por el carácter escandaloso de sus tesis. Ese carácter escandaloso está destinado a exponer que su argumentario es estrictamente racional, que no hay patetismo en su demostración en favor de los animales. Pero Diamond subraya atinadamente que esos autores no son indemnes al prejuicio; no es el amor a los animales lo que los anima, sino más bien su odio a los humanos. Lo que quieren no es tanto proteger a los animales de experimentos crueles como reducir al hombre a su condición animal. Naturalmente todo el mundo está de acuerdo en evitar en lo posible los sufrimientos infligidos por razones importantes de investigación al animal por el hombre. Pero adoptar como argumento principal para justificar dicho objetivo el de los casos marginales es poner en evidencia que lo que buscan «no es salir en defensa de los animales, sino atacar lo que hay de importante en la vida humana». ²⁵ Así, cuando Singer explicó que sería un prejuicio especista experimentar con animales en lugar de «con seres humanos, incluso con el cerebro seriamente dañado (*even brain damaged ones*)», ²⁶ Diamond se detiene en esta frase y subraya que lo más chocante en ella es la palabra *even*, en la fórmula «incluso con el cerebro seriamente dañado». ²⁷ Como si fuera de cajón que esos retrasados no son casi ya humanos y no deben ser tenidos en cuenta por los expertos racionales de la experimentación.

LA BARCA DE REGAN

Tom Regan retoma el argumento de los casos no paradigmáticos de manera muy similar en su libro clásico *En defensa de los derechos de los animales*. Cuando se pregunta acerca de los «valores» respectivos de las vidas humanas y animales, Regan concluye que no existe razón intrínseca alguna que nos autorice a considerar a los humanos «deficientes» por encima de los animales, como lo demuestran, nuevamente, los «casos marginales» en la especie humana.

¿Cuál puede ser la base que haga que nosotros tengamos más valor inherente que los animales? ¿Su falta de razón o de autonomía o de intelecto? Será solo en la medida [...] en que estemos dispuestos a juzgar con la misma vara de medir a los humanos que son deficientes de la misma manera. ²⁸

Este punto de vista es el que ilustra el célebre experimento mental del «bote salvavidas» popularizado por Regan, que fue el origen de toda la tradición de *lifeboat ethics*, la ética del bote salvavidas. ²⁹ La pregunta que se plantea es saber a quién debe salvarse en un naufragio cuando en el bote salvavidas no cabe todo el mundo. Si se embarca a demasiados naufragos en el bote, se corre el riesgo de que se vaya a pique. Regan planteó lo mismo en *En defensa de los derechos de los animales*: si en ese bote exiguo se encuentran cuatro humanos y un perro, ¿a quién hay que sacrificar? ¿Es preferible sacrificar a un humano o al perro? Su respuesta, que parece razonable, es que hay que echar por la borda al perro antes que al humano. Pero respondiendo de ese modo, Regan se enfrentó a no pocos animalistas que denunciaban la incoherencia de su razonamiento y su irracional preferencia en favor del humano y en detrimento del animal.

Regan explica que, en efecto, si elige perdonar la vida a los humanos no es en absoluto por valores morales sino porque sus vidas son más ricas en posibilidades de realización que la del perro. Según él, «ninguna persona razonable negaría que la muerte de cualquier ser humano es una pérdida *prima facie* más importante y por tanto un daño *prima facie* más importante que lo que

sería en el caso del perro».³⁰ La vida de esas «personas» admite muchas más ocasiones de satisfacción que la del perro y por lo tanto sería absurdo sacrificarlas. Pero hay mucha gente convencida de que las vidas de los perros ofrecen las mismas posibilidades de satisfacción.

Ahora bien ¿qué pasaría si a bordo de ese bote se encontraran humanos «no paradigmáticos», es decir, pobres, en lo que a «posibilidades de realización» se refiere? Esta es una nueva variable del caso del bote salvavidas: si el bote hubiera sido ocupado por «un perro, tres humanos adultos normales y un humano en coma irreversible» y el bote corriera el riesgo de irse a pique, entonces la respuesta de Regan es clara: «Dado que (según mi criterio) la muerte no representa pérdida alguna para el humano en coma irreversible y por consiguiente ningún daño para él; dado que la muerte representa una pérdida/daño mayor que cero tanto para cualquiera de los tres seres humanos como para el perro; entonces mi dictamen, consideraciones especiales aparte, defendería claramente el sacrificio del ser humano comatoso y el salvamento del perro y los tres adultos normales».³¹

Del mismo modo, si se trata del asunto de la experimentación con animales, Regan explica que de todas formas debe ser proscrita, sean las que sean las consecuencias para el hombre. Es partidario como Singer de una especie de «preferencia animal» incluso si los humanos tuvieran que sufrir por ello: «La teoría de los derechos aborrece la utilización dañina de los animales en la investigación y exige su completa eliminación».³² Para la teoría de los derechos, la ciencia no tiene ninguna legitimación para «violiar los derechos de los individuos. Si eso significa que hay cosas que nunca podremos saber, pues que así sea».³³ En particular, no tenemos derecho a infligir a los animales «las enfermedades naturales que heredamos».³⁴

LA ZOOFILIA ÉTICA DE PETER SINGER

Pocos animalistas no se amilanan ante la segunda consecuencia, totalmente lógica por cierto, del antiespecismo: no hay ninguna razón para prohibir las relaciones no solo afectuosas sino también amorosas o sexuales entre los «animales humanos» y los «animales no humanos». Si ya no existen barreras de especies, ¿en nombre de qué principios podría prohibirse que animales humanos y no humanos se entremezclen? Otra cosa supondría mantener una discriminación digna de las «horas más sombrías de nuestra historia».

Sin embargo, esta consecuencia incomoda un poco a algunos teóricos de los derechos de los animales; en particular, a Tom Regan no le gustan mucho los alegatos de Peter Singer a favor de la zoofilia y le resulta inquietante su lado «contraproducente para la causa animal».¹

Peter Singer en efecto, siempre escrupuloso con la coherencia y puerilmente provocador, redactó un artículo para la revista digital muy comprometida *Nerve* en la que argumentaba sin tapujos a favor de la zoofilia. El artículo en cuestión se titula «Heavy Petting», expresión que significa «flirteo avanzado», pero que hace referencia también a los animales domésticos (*pet*).² Se trata de la reseña del libro *Dearest Pet*, explícitamente favorable a la zoofilia, de un biólogo holandés llamado Midas Dekkers.

Si por curiosidad se acerca uno al texto de Dekkers, encontrará toda una serie de argumentos entre ingenuos y tontos, en todo caso abiertamente ridículos, del nivel de los libros del criminólogo Cesare Lombroso de finales del siglo XIX.

Según Dekkers, la mayoría de las religiones no son hostiles a la zoofilia, bien al contrario. Considera probado que el cristianismo es una religión zoófila como las demás: Jesús, fruto de una unión entre la paloma y María, sería algo así «como todos los hijos de Leda y el cisne, producto al mismo tiempo de la bestialidad (hombre y animal) y de la teogamia (Dios y hombre)».³

Yendo a lo concreto, a Dekkers le encanta que el perro tenga «una lengua ideal para el *cunnilingus*», que «pueda enseñársele esta práctica como muchas otras», y que a cambio, por ejemplo, «se le pueda masturbar».⁴ Transita también por contenidos más delicados: «Evidentemente fornicar con un caballo no es tarea fácil. Un pene de 60 cm de longitud es realmente demasiado largo para una vagina humana».⁵ Pero se pueden intentar soluciones interesantes que Dekkers enumera pero que le evitaremos al lector. No se trata de simples fantasías sino de relaciones sexuales efectivas con animales.

Pues este es el libro que Singer se presta a glosar elogiosamente. En su artículo toma sin dudar partido a favor de las relaciones sexuales con los animales y no entiende las razones por las que deberían estar prohibidas. En primer lugar, expone un argumento «evolutivo»: en materia sexual los tabúes caen uno tras otro, ¿por qué no iba a caer también el de la zoofilia? Sería sin duda la última prohibición, si se exceptúan las cuestiones relacionadas con la pedofilia y el incesto:⁶ «No hace tanto tiempo que toda forma de sexualidad que no condujera a la procreación era considerada en el mejor de los casos como una lubricidad gratuita y en el peor como una

perversión. Uno tras otro, los tabúes han caído»,⁷ y cita la masturbación, la sodomía, la homosexualidad, el sexo oral. Le parece extraño que «lo único que sigue siendo absolutamente tabú son las relaciones sexuales con animales».⁸ La justificación parece ser, según Singer, «nuestro deseo de distinguirnos de los animales», que proviene esencialmente de la «tradición judeocristiana», y hoy en día del «discurso de los derechos humanos», discurso que «atribuimos a todos los seres humanos pero negamos a todos los animales».⁹ No hay que dudar en ser iconoclastas contra el cristianismo y los derechos humanos y afirmar que nada permite distinguir a animales humanos y no humanos. En ese momento es completamente coherente que una profesora universitaria polaca entusiasta de Singer se extrañe de que «ningún país reconozca el matrimonio entre humanos y animales» so pretexto, muy discutible desde su punto de vista, de que «estos últimos no son sujetos reconocidos por la ley».¹⁰

Singer utiliza después argumentos «de hecho» que, apoyándose en el libro de Dekkers, revelan que tales relaciones siempre han existido en todas partes. La zoofilia no es tan rara y Singer cita estadísticas de Kinsey según las cuales el 50 % de la gente del campo ha copulado con animales.¹¹ Estas estadísticas, claro está, no se pueden comprobar y además son muy poco respetuosas no con los animales sino con la «gente del campo». Según Singer, no hace falta recurrir al mundo rural para observar detalles de la vida cotidiana: «¿Quién no ha asistido en una conversación de sociedad a la irrupción del perro de la casa que acude a abrazarse a la pierna de un visitante y frotar vigorosamente contra ella su pene? El amo del perro rechaza habitualmente este tipo de actividad, pero en privado no todo el mundo se niega a que su perro se comporte así y no sería raro que tales actividades recíprocas tuvieran a veces lugar».¹² Si esas actividades «recíprocamente satisfactorias» se dan, es que son naturales y por tanto legítimas, puesto que Singer no establece diferencia alguna entre el hecho y el derecho. Por eso va a desenterrar un panfleto totalmente olvidado de un escritor vienés de principios del siglo XX, Otto Soyka, que consideraba la prohibición «de las formas de sexualidad “contra natura” como el bestialismo, la homosexualidad, el fetichismo y otras actividades no procreativas» como una «tentativa a la vez vacía e inoportuna de limitar la inextinguible diversidad del deseo sexual humano».¹³

A propósito de las posibles relaciones entre un hombre y un perro, Singer advierte: «Soyka habría pensado sin duda que provienen de la diversidad sexual humana».¹⁴ El bestialismo solo debería ser ilegal, según Singer, «si se produjera crueldad para con los animales».¹⁵

Si alguien siente curiosidad por el breve libro de Soyka de 1906, de título muy nietzscheano, *Jenseits der Sittlichkeits-Grenze* («Más allá de los límites de la moral»), podrá constatar que el autor no es tan entusiasta respecto de la zoofilia. De ella destaca el carácter rarísimo y esencialmente sadomasoquista: «Que en ese caso la forma de satisfacción “normal” (coito) se consiga tan pocas veces, podría ser indicio de que ese tipo de modo de satisfacción ocupa un lugar secundario en relación con los otros deseos humanos».¹⁶

Para Singer, que es tan aficionado a ver las cosas desde un punto de vista muy fáctico, tenemos que reconocer que «somos grandes simios» y que nuestros órganos sexuales y los de los animales son los mismos: «Copulamos como ellos. Tienen penes y vaginas, y el hecho de que la vagina de una ternera pueda satisfacer a un humano demuestra hasta qué punto esos órganos son parecidos».¹⁷ La profesora universitaria polaca, lectora de Singer, lo afirma casi de la misma manera, muy a lo *matter of fact*: «Una mirada más atenta a la fisiología sexual de los animales, en particular de los mamíferos, da lugar a una conclusión evidente pero provocadora, a saber, que nuestros cuerpos son similares a los de los demás animales, como lo son también nuestros deseos

[...]. Somos animales entre otros animales, algunos de los cuales son humanos, y eso es especialmente palmario cuando nuestros cuerpos alcanzan el orgasmo». ¹⁸ Y entonces, ¿por qué los animales humanos no pueden mezclarse con otros animales no humanos? Solo es una cuestión de costumbre y Singer aporta como prueba un incidente que le contó una primatóloga que visitó en Borneo un campo especializado en la readaptación de orangutanes a la vida salvaje. Él describe el incidente de una manera que puede parecer afligida o jocosa, o sea, probablemente ambas cosas a la vez:

Yendo por el campo con Galdika (la mejor especialista del mundo en estos grandes simios), mi interlocutora se vio de repente retenida por un gran orangután cuyo pene en erección indicaba claramente cuáles eran sus intenciones. Rechazar a un animal tan poderoso no era opción factible, pero Galdika le dijo a su acompañante que no se inquietara, que el orangután no le haría ningún daño, y añadió para tranquilizarla aún más que «tienen un pene chiquitito». Y, efectivamente, el orangután perdió su interés por ella antes de que hubiera penetración; pero lo más llamativo para mí de esta historia fue que a los ojos de una persona que ha pasado gran parte de su vida entre orangutanes, el hecho de ser considerada por uno de ellos como objeto de interés sexual, no le resultara ni chocante ni terrible. ¹⁹

Consecuencia que extrae el impávido Singer:

La violencia potencial contenida en el acercamiento del orangután pudo sembrar desconcierto, pero no por el hecho de que el autor de las insinuaciones fuera un orangután, sino porque Galdika entendía muy bien que somos animales, más exactamente grandes simios. No es que eso convierta en normales las relaciones sexuales entre miembros de especies diferentes, signifiquen lo que signifiquen estas palabras tan abusivamente empleadas, pero implica que tales relaciones dejan de constituir una ofensa hacia nuestro estatus y hacia nuestra dignidad como seres humanos. ²⁰

Para Singer es solo una cuestión de costumbre; tales relaciones interespecies no son para nada chocantes y son ciertamente factibles. Las relaciones sexuales con animales solo son inaceptables cuando vienen acompañadas de crueldad. Por ese motivo las relaciones de humanos y gallinas no son aconsejables en absoluto.

A veces ocurre que los hombres utilizan gallinas como objetos sexuales introduciendo su pene en la cloaca (canal por donde pasan a la vez los excrementos y los huevos). Eso suele ser fatal para la gallina, que a veces es deliberadamente decapitada justo antes de la eyacuación a fin de intensificar las contracciones de su esfínter. A esto se le llama crueldad, ni más ni menos. ²¹

Al mismo tiempo tal comportamiento tampoco es tan grave comparado con la práctica de la cría industrial, que es igual de escandalosa, incluso más:

¿Es acaso peor para la gallina vivir como mucho un año amontonada con cuatro o cinco congéneres en una triste jaula metálica tan pequeña que no pueden ni desplegar las alas, ser después introducida junto con otras en cajas para ser trasladadas al matadero, luego colgada cabeza abajo en una cinta transportadora y finalmente sacrificada? Si la respuesta es no, entonces no es peor que lo que los productores de huevos infligen a sus gallinas permanentemente. ²²

Para Singer y cierto número de militantes animalistas es peor maltratar y comerse a los animales que tener relaciones sexuales con ellos. Sin embargo, no es esta la opinión más ampliamente compartida y Singer se percata de que por esta razón la acción de los grupos de

liberación animal se concentra en una causa y no en la otra. Desde el punto de vista de la cantidad de sufrimiento infligido, no cabe la menor duda: comer animales es más lesivo que tener amoríos con ellos:

Hasta donde yo sé, ningún grupo de activistas en favor de los derechos de los animales considera que la supresión de las relaciones sexuales con animales constituya una prioridad de emergencia. No hay nada de extraño en ello desde el punto y hora en que se compara el grado de sufrimiento infligido por este tipo de prácticas y la enorme cantidad de sufrimiento que produce la cría industrial.²³

Las relaciones sexuales con los animales solo son inaceptables si no son consentidas, lo cual plantea una serie de cuestiones escabrosas que Singer no duda en abordar.

A pesar de estar muy bien argumentado, el artículo en cuestión no logró la unanimidad entre los defensores de los animales. El teórico de los derechos del animal Tom Regan la emprendió contra las tesis de Singer en un artículo cuyo título no dejaba lugar a dudas: «Defender los derechos de los animales contra uno de sus “defensores”». Regan subraya que las consecuencias del artículo de Singer son devastadoras para la causa animal:

Es notoria ya la condena pública de la opinión de Singer sobre el sexo con animales. Se nota desde el programa *Dr. Laura* hasta *The New Republic*, y desde los grupos de *chat* sobre los derechos de los animales hasta las páginas de «opinión» de los periódicos. Todo indica que el coro de condenas va a continuar y así debe ser. Esperemos, sin embargo, que la verdad no esté entre las víctimas. La creencia en los derechos de los animales puede ponerse en cuestión de muchas maneras, pero no permitamos que nadie diga que esa creencia es mala porque aprueba la sexualidad con animales. Manifiesta y categóricamente no es el caso.²⁴

Regan explica que las tesis de Singer se empeñan en defender su punto de vista utilitarista que no reconoce derechos a los animales y considera que el bien y el mal dependen de la «cantidad de satisfacción» que resulta de nuestras acciones. Regan por su parte argumenta que si tales relaciones con animales se aceptan, no hay razón alguna para no justificar tener relaciones sexuales con niños:

Consideremos el sexo con niños. Ningún defensor de los derechos del animal dice que cuando tienen lugar «en privado» no hay nada de malo en las «relaciones [sexuales] recíprocamente satisfactorias» que implican a adultos y a niños. Por el contrario, nosotros decimos de inmediato que hay algo de malo en ejercer esas actividades. Un bebé no puede darnos un consentimiento palmario. Un bebé no puede decir «sí». Un bebé no puede decir «no». En ese caso tener actividades sexuales con niños es necesariamente forzado, manifiesta falta de respeto y por lo tanto está mal. El bestialismo no es muy diferente de eso.²⁵

El problema es que este no es un buen argumento contra Singer puesto que para él la pedofilia no es necesariamente un «mal». A propósito de este artículo, un periodista le preguntó una vez a Singer si tal levantamiento del tabú sobre el bestialismo no conllevaría un levantamiento del tabú sobre la pedofilia con un niño de diez años por ejemplo. Singer respondió sin pestañear: «Todo depende de si le hace daño al niño de diez años».²⁶ Y esto es lo que le respondió al entrevistador desconcertado que volvía a la carga preguntándole si por lo menos pensaba que la pedofilia «está mal»: «Yo soy un consecuencialista, no tengo tabúes morales intrínsecos. Mi punto de vista es solo que nada está “solo mal”; todo depende de las consecuencias. Las actitudes

relacionadas con la pedofilia o la zoofilia, que afortunadamente han evolucionado, en nada difieren de las antiguas actitudes respecto de la homosexualidad». ²⁷ Todo depende de saber si el niño o el animal tienen capacidad para consentir.

Otro defensor de la causa de los animales, Gary Francione, pidió a Singer que dimitiera de su puesto de presidente del Proyecto Gran Simio, porque el apoyo que él prestaba a la zoofilia corría el riesgo de justificar las crueldades que se ejercen sobre los animales. «Es una vergüenza que el deseo de notoriedad de Singer sea tan inmenso que esté dispuesto a alentar la sexualidad con los animales, posibilidad que no merece sino una condena clara y rotunda.» ²⁸ También él critica la zoofilia, pero no por sí misma, sino para poner en evidencia la debilidad de la argumentación sobre el presunto consentimiento de los animales. En buena ley, como se trata de animales domésticos cercanos a la esclavitud, su consentimiento es forzado:

Si la sexualidad interespecies estuviera moralmente justificada, entonces por lo menos los animales tendrían que tener la posibilidad de dar un consentimiento patente al contacto sexual. Aunque los animales sean capaces de pensamiento abstracto [...] no pueden dar un consentimiento a ese contacto, igual que no pueden darlo niños y discapacitados mentales. Incluso si los animales pueden desear tener un contacto sexual con humanos, eso no significa que «consientan» a ese contacto, como tampoco el que un niño pueda sentir deseo, o incluso iniciar el contacto sexual, no significa que consienta a una relación sexual. Además, Peter Singer ignora completamente que el bestialismo es un fenómeno que surge sobre todo en el marco no natural de la domesticación; un animal doméstico no puede consentir relaciones sexuales como no podría hacerlo un esclavo humano. Por tanto, dado que la condición crucial, el consentimiento patente, no puede darse, el contacto sexual con un animal no puede justificarse moralmente. Ponerse a discutir si ese contacto constituye o no un acto de «crueldad» es verdaderamente errar el tiro. ²⁹

Frente a estas reacciones provenientes de sus propias filas, Singer hará como que se asombra de que se indignen ante la posibilidad de tener relaciones sexuales con animales mientras les parece normal matarlos de manera industrial para comerlos, cosa que les produce mucho más sufrimiento. Si admitimos que los animales y los humanos forman parte de la misma especie y no deben ser diferenciados en ningún caso, entonces no es más aceptable comer carne que copular con un animal. O dicho de otro modo, es menos escandaloso hacer el amor con animales que comérselos. Singer explica que en su artículo lo único que ha hecho es «plantear la cuestión de por qué habría que proscribir toda forma de relación sexual entre humanos y animales, incluido en el caso de que no se ejerza sobre el animal coacción alguna». No hay en efecto razón alguna y él sostiene que «si tales actos están proscritos ello es debido únicamente a que imaginamos que los animales están separados de los hombres por una sima muy profunda que toda forma de relación sexual corre el riesgo de colmar en parte». ³⁰

Conviene subrayar, sin embargo, que las reacciones hostiles a Singer en las propias filas del campo animalista no están fundadas en el escándalo que constituye para el hombre el hecho de copular con un animal, sino que tienen en cuenta solamente el supuesto punto de vista del animal. El problema está simplemente en saber si los animales consienten. Ya desde el principio para Regan algo está mal en el hecho de meterse en ese tipo de actividades. Un animal no puede dar su consentimiento patente. Un animal no puede decir «sí» o «no». ³¹ De modo que si el animal diera su consentimiento de manera explícita, el problema desaparecería.

Desde ese punto de vista puede pensarse que Singer es más coherente. Y para algunos de sus discípulos, defensores de la zoofilia, la respuesta está clara: dada la fisiología de los animales, de los mamíferos al menos, estos tienen la posibilidad de manifestar claramente su consentimiento o

su rechazo y por tanto no hay razón alguna para prohibir las relaciones sexuales con ellos. La profesora universitaria polaca Monika Bakke apunta:

Muchos zoos [zoófilos] perciben el absurdo de negar a los animales la capacidad de consentir una relación sexual mediante su lenguaje corporal, en la medida en que tienen garras, dientes y pezuñas para mostrar su desaprobación.³²

Si ese abismo no existe, entonces la zoofilia es el futuro del hombre. A condición, eso sí, de que esas relaciones sexuales entre humanos y animales sean «recíprocamente satisfactorias». Ese es el punto de vista de la propia Monika Bakke, que privilegia la «zoosexualidad». La «ciencia occidental» ha descuidado demasiado la «libido de los animales no humanos». Aún más, el «antropocentrismo occidental», a través de la prohibición de las relaciones sexuales con animales, apunta a «construir y mantener la frontera humano/ no humano».³³ Sin embargo, no existe razón alguna para ese rechazo: «Nuestros cuerpos son similares a los de otros animales, igual que nuestros deseos [...]. Somos animales en medio de animales, algunos de los cuales son humanos, y eso se nota especialmente cuando nuestros cuerpos sienten un orgasmo».³⁴ En apoyo de su proyecto de mezcla universal, esta profesora universitaria cita a Alphonso Lingis, el fenomenólogo estadounidense de tendencia místico-cósmica:

Nos sentimos felinas y lobas, zorras y perras; se oyen ronroneos de gatos durante nuestras caricias orgásmicas, nuestros dedos se deslizan como ardillas de arriba abajo de nuestros troncos y nuestros miembros, nuestra vagina de almeja se abre, nuestro pene enhiesto serpentea y se abre paso. Nuestros cuerpos musculosos y vertebrados se transmutan en cieno, en barro, en sudor viscoso y rezumante de mamífero, y las secreciones de reptil se convierten en minúsculos renacuajos que liberan un aliento cálido y húmedo que nutre a los microorganismos flotantes en el aire de la noche.³⁵

Esto es lo que nos espera. La propia Monika Bakke reproduce el *Kamasutra para la familia del futuro*, del artista ruso Oleg Kulik, famoso por sus *performances* de hombre desnudo que se desplaza a cuatro patas como un perro; este *Kamasutra* ilustra las diferentes posturas sexuales posibles entre un hombre y un perro. Tales *performances* encuentran su sentido en la medida en que se cuestionan los límites de lo humano. Se puede también entender la fantasía turbadora que este *Kamasutra* del bestialismo puede representar. El problema es que estos profesores universitarios biempensantes no parecen reparar en absoluto en el lado transgresor de tales representaciones; para ellos solo se trata de relaciones muy naturales entre seres de todos modos «igualmente orgásmicos». En la ilustración de Kulik no perciben en modo alguno una enorme provocación, solo ven un manual de instrucciones muy terrenal, una simple guía de posturas sexuales hombre-perro.

¿QUÉ RELACIONES SEXUALES «RECÍPROCAMENTE SATISFACTORIAS» CON LOS ANIMALES?

Hemos visto que determinados teóricos de los derechos de los animales, como Tom Regan, se arredran ante la radicalidad de las posiciones de Singer. Otros, militantes feministas sobre todo, se indignan por el hecho de que se acepten esas relaciones entre humanos y animales en la medida

en que lo único que harían sería reproducir la violencia de las relaciones heterosexuales de tipo «virilista»: «Se "bestializa" a las mujeres mediante relaciones forzadas con animales y se "feminiza" a los animales mediante la penetración masculina».³⁶

La liberación de los animales se complica entonces con teorías feministas o queer sostenidas por los mismos autores. Ni el animal ni la mujer deben seguir siendo considerados como sujetos pasivos sometidos al arbitrio de una heterosexualidad masculina dominadora. En la zoofilia los hombres reproducen las relaciones de dominación que mantienen con las mujeres. Esas relaciones no consentidas podrían en efecto ser traumatizantes para los animales. En cambio, si esas relaciones fueran consentidas se podría concebir una sexualidad igualitaria que podría ilustrarse mediante la relación sexual entre una mujer y un animal de compañía, que finalmente vendría a ser la prolongación de una vida amorosa común. Ese es el punto de vista de Donna Haraway, que se jacta de los besos profundos que intercambia con su perra, la señorita Cayenne Pepper, a propósito de la cual pregunta, toda amorosa: «¿Cómo podría yo resistirme a sus besos húmedos?».³⁷ Todo un capítulo de su Manifiesto de las especies de compañía está dedicado a narrar sus «historias de amor» con perros. Al mismo tiempo que critica el discurso tradicional según el cual el perro está capacitado para el «amor incondicional»,³⁸ busca poner de manifiesto lo importantes que son las historias de amor efectivas entre perros y humanos. En este sentido, Haraway cita elogiosamente el libro *Mi perra Tulip*, cuyo autor, J. R. Ackerley, novelista homosexual, relata su relación con una perra alsaciana que fue «la gran historia de amor de su vida».³⁹ El relato de Ackerley «abunda en detalles carnales y significantes de un amor recíproco adquirido a base de experiencia».⁴⁰ En otro lugar Haraway insiste en el compadreo que se dio entre los bulldogs y dos lesbianas a finales del siglo pasado: «La cara feísima del perro, según los estándares de belleza convencionales, reflejan la negativa lesbiana al canon masculino de belleza».⁴¹

Por lo que respecta al principio de las relaciones sexuales con animales, se ve que Singer no tiene objeción alguna que hacer. El único problema está en saber si esas relaciones son «recíprocamente satisfactorias». Es preciso que no sean forzadas o dolorosas para los interlocutores. Así, Singer pone el ejemplo del «perro que disfruta lamiendo los órganos sexuales de su compañero humano» y explica que no ve nada reprehensible en ese comportamiento. Si otros defensores de los animales insisten en que esas relaciones sean castigadas es simplemente porque desde el punto de vista del animal son relaciones no consentidas. El problema, deplora Elisabeth de Fontenay, es que «para el niño o el discapacitado» no hay consentimiento mutuo previo al acto y entonces el ser humano «transforma en objeto a su compañero animal, que se convierte en cualquier cosa menos compañero».⁴² Harían falta sin duda «representantes» de los animales, como en todas las teorías de los derechos de los animales, que consientan o no en el tipo de relaciones que se proponen, en nombre de aquellos a quienes representan.

Entretanto, las discusiones se hacen cada vez más escabrosas. En la medida en que es un poco difícil que los animales firmen un formulario indicando que están de acuerdo con tal o cual tipo de relación, se puede distinguir entre las diversas prácticas sexuales, ya que a priori algunas parecen más «suaves» y otras más «brutales». Hablando en plata, sí a las relaciones buco-genitales, no a la sodomía, en todo caso del hombre al animal: ese parece el punto de acuerdo al que llegan buena parte de los discípulos de Haraway.

LA ZOOFILIA CÓSMICA DE DONNA HARAWAY

Otra profesora universitaria, muy reputada por sus trabajos sobre los cyborgs y el posfeminismo, Donna Haraway, sostiene también tesis claramente zoófilas. En sus obras estas cuestiones tienen reservado un lugar preeminente. Mientras en Singer el asunto se abordaba como una cuestión de «ética práctica» («¿es ético y en qué condiciones tener relaciones sexuales con los animales?»), Haraway considera la zoofilia desde un punto de vista muy diferente. En primer lugar porque se trata de una cuestión personal, ya que hace extensas narraciones de sus relaciones amorosas con su perra. Y luego porque, a diferencia de Singer, ella no es una ética-apisonadora; trata la cuestión con ligereza, con cierto humor incluso. Y finalmente porque su elogio de la zoofilia se inscribe en un proyecto mucho más amplio de «supresión» o de «borrado» de fronteras entre especies y de promoción de seres «híbridos», como el famoso cyborg de su *Manifiesto para cyborgs*. En ella, que es cercana a Judith Butler, de lo que se trata es de acercar el hombre al animal para contribuir a embarrar aún más las fronteras entre todos los «dualismos»: entre sexos, entre hombre y máquina, entre hombre y animal, entre naturaleza y cultura, etc. En esta mezcla cósmica de Haraway, hombre y animal dejan de existir. Para ella se trata de perderse, de perdernos, en un «maelstrom de naturaleza-culturas».

LOS «BESOS PROFUNDOS» DE HARAWAY CON SU PERRA, LA SEÑORITA *CAYENNE PEPPER*

Tras haber borrado el límite entre hombre y robot mediante su utopía del cyborg, cuyo éxito fue considerable, la que se presenta como profesora universitaria y militante feminista «ya de vuelta», se ha dedicado en sus obras más recientes a borrar otra distinción, la que separa lo humano de lo animal. El objetivo es algo menos futurista que lo que lo precede y por eso Haraway teme, y con razón, menos entusiasmo por parte de sus lectores.

Cuenta ni más ni menos su historia, una historia de amor entre ella misma y su perra, a la que ella llama *señorita Cayenne Pepper* y que está «en la flor de la edad». En su *Manifiesto de las especies de compañía. Perros, personas y la alteridad significativa*, entre otras «historias de amor» entre hombres y perros, describe su propia historia entre la «profesora» (no olvidar nunca los títulos universitarios), la mujer «blanca», «vigorosa pero ya de vuelta», y la «perra», animal doméstico «en la flor de la edad», «en el punto más alto de sus capacidades físicas arrolladoras». ¹ En el provocador párrafo que abre el *Manifiesto de las especies de compañía*, se confiesa:

La señorita Cayenne Pepper no termina nunca de colonizar todas y cada una de mis células [...]. Su saliva debe de contener vectores vitales. ¿Cómo podría yo resistirme a sus besos húmedos? [...] Su lengua elástica y ágil de pastor australiano rojo mirlo ha limpiado los tejidos de mis amígdalas y todos sus ávidos receptores inmunitarios. ¿Quién sabe hasta dónde mis receptores químicos han transportado sus mensajes o lo que ella misma ha tomado prestado de mi sistema celular para distinguir el yo y el otro y reunir el afuera con el

adentro? Hemos tenido conversaciones ilícitas; hemos mantenido relaciones orales [...]. Ambas somos constitutivamente especies de compañía. Nos construimos mutuamente en la carne. Compañeras recíprocas, en nuestras diferencias específicas somos la encarnación de una malísima infección llamada «amor». Este amor hace referencia tanto a la aberración histórica como a la herencia naturocultural.²

Haraway retoma este pasaje, del que parece muy satisfecha, en su libro *When Species Meet* («Cuando las especies se encuentran»). Tras describir sus «besos húmedos», prosigue:

¿Cómo desbrozar todo esto? El cánido, el homínido; el animal de compañía, la profesora; la perra, la mujer; el animal, el humano; la atleta, la maestra. Una de nosotras lleva un microchip de identificación insertado en la piel del cuello; la otra está en posesión de un permiso de conducir californiano con una foto de identidad. Una tiene establecida una lista de sus ancestros desde hace veinte generaciones, la otra no sabe el nombre de sus bisabuelos. Una es producto de una amplia mezcla genética y lleva el apelativo «de pura raza». La otra, igualmente producto de amplia mezcla, el de «blanca». Cada uno de esos nombres designa un discurso racial diferente y ambas somos herederas de sus consecuencias en nuestra propia carne.³

Evidentemente la relación de Haraway con *Cayenne* no es asimilable a una relación sexual tradicional, como las relaciones heterosexuales, impuestas y brutales. El modelo podría más bien ser el de una relación homosexual igualitaria. Así lo precisa uno de los comentaristas de Haraway que apuntando en esa dirección prefiere hablar de «zoerastia» mejor que de zoofilia. En las relaciones con *Cayenne*, «la zoerastia ya no aparece como la prolongación de la imposición heterosexual masculina oprimiendo a seres feminizados, sino como una práctica homosexual libremente consentida».⁴

Desde este punto de vista, conviene reseñar que la sexualidad está separada de todo «instinto» sexual y Haraway, en fragmentos intencionadamente *hot*, describe la sexualidad intensa de la *señorita Cayenne Pepper*, a la que «le fueron retirados los ovarios a los seis meses y medio».⁵ (Pero ¿no habrá sido más bien Donna Haraway quien tomó la decisión de llevar a cabo esa operación?)

Donna compara a *Cayenne* con las hembras klingon en celo de *Star Trek*, famosas por su apetito sexual. Haraway elogia la sexualidad intensa que reúnen *Cayenne* y X, «el inteligente perro guardián» de «gruesa lengua aterciopelada», que pertenece a la compañera de Haraway.⁶ Sus relaciones sexuales a base de lametadas y encabalgamientos descritos minuciosamente entre *Cayenne* y este otro perro «intacto» ponen «en ridículo la hegemonía reproductiva heterosexual».⁷ Esa sexualidad no sabría qué hacer de la integridad del cuerpo de la *señorita Cayenne Pepper*.

Lo que seduce a Haraway de esos «besos húmedos» que intercambia con su perra no es tanto la relación amorosa en sí misma como la mezcla y la confusión de las especies que esa relación asienta. Más allá de una historia de amor color de rosa con la *señorita Cayenne Pepper*, Haraway se fija un horizonte más lejano y un proyecto de más amplias miras, el del borrado de la barrera de las especies y la asimilación con su perra en sentido estricto, intercambiando sus fluidos con ella. A diferencia de Singer y de algunos de sus seguidores, que se preguntaban por las ventajas y los inconvenientes de unirse a tal o cual animal, Haraway disfruta de la turbación que de ese modo provoca en clasificaciones que considera arbitrarias. Y es que en su *Manifiesto para cyborgs*, que ella presentaba como un «alegato a favor del placer de confundir fronteras», ya apuntaba maneras en este sentido.⁸

Si ahora se interesa más por el perro, es debido a que es el mejor ejemplo de esas «especies compañeras» con las que el hombre vive en simbiosis. Hombre y perro son de manera constitutiva «especies compañeras». El perro se sitúa, según Haraway, en el lugar fronterizo exacto entre el hombre y el animal, entre la sociedad, la cultura y la naturaleza. Lo explica así: «A mí me interesan las criaturas que viven en las fronteras. Los perros viven en la frontera entre lo civilizado y la naturaleza salvaje que está justo detrás. Los perros hablan de la no libertad. Los perros son lobos degradados que nos hablan de la voluntad del hombre en la naturaleza».⁹ Para Haraway esta proximidad de hombre y perro no debe ser descrita o pensada de manera arbitraria, debe ser vivida. El animal no es para ella un «objeto de conocimiento», es un compañero de vida: «Los perros no son un sustituto de la teoría, no están ahí simplemente para “dar materia para pensar”. Viven entre nosotros».¹⁰ No hay que instrumentalizar al animal al servicio de tal o cual tesis filosófica, y Haraway critica muy severamente el uso que Deleuze y Guattari hacen del animal cuando hablan en *Mille Plateaux* del «devenir animal».¹¹ Este es el motivo por el cual Haraway escribió un voluminoso libro, *When Species Meet*, dedicado al deporte que practica con su perra, el concurso de *agility* que es, según ella, un ejemplo perfecto de la simbiosis entre perro y amo y de las «zonas de contacto» que se establecen entre ellos.

Haraway se interesó también por otras especies que están en el lindero entre la humanidad y la animalidad, como los primates a los que dedicó uno de sus libros, *Primate Visions*. El perro y los primates son ejemplos consagrados pero la originalidad de Haraway está en que ella quiere ir mucho más lejos: el humano debe mezclarse con el mundo vivo entero, plantas y microbios incluidos. Propone con entusiasmo dejarse llevar y entremezclarse con el «arroz, las abejas, los tulipanes, la flora intestinal y todo aquel otro ser orgánico del que proviene la existencia humana, y recíprocamente».¹² Se trata de abolir las fronteras entre las especies y las categorías en un espíritu resueltamente *queer*: «Quisiera que mis escritos fueran leídos como una práctica ortopédica para aprender a refundir los vínculos de parentesco y así conseguir un mundo mejor y menos familiar [...]. Es mi familia *queer* de feministas, antirracistas, sabios, investigadores, ratones de laboratorios genéticamente modificados, cyborgs, amantes de los perros, vampiros, modestos testigos, escritores, moléculas y simios a la vez vivos y disecados, esa familia que me enseña cómo localizar el parentesco de la especie [...] ahora que todas las correspondencias cósmicas [...] pueden ser trazadas de otra manera en geometrías no euclidianas por los que nunca han sido ni humanos ni modernos».¹³

Este programa de fusión universal con todos los seres vivos puede llegar a adoptar aspectos muy militantes en algunos discípulos de Haraway. En un proyecto titulado «Chiennes», dos profesoras universitarias francesas se postulan para afianzar las «solidaridades entre hembras» partiendo de que las «fronteras de especie» solo son «barreras nominalistas» provenientes de una «locura clasificatoria» que «rodea a los cuerpos y al viviente objetivado» y nunca fue tan intensa como «cuando engloba las categorías sexuales, raciales o especistas». Y añaden indignadas: «¿Cuáles son esos cuerpos que quedan subyugados bajo la categoría de hembra?». A partir de ahora la tarea política es ser solidarias no solamente con nuestras hermanas «perras, vacas, ovejas, gallinas, cerdas», sino también, claro está, con nuestras «hermanas las bacterias»...¹⁴

En otros autores, como en el ya citado Alphonso Lingis, el proyecto es menos militante que místico. Un capítulo de su libro *Dangerous Emotions* está dedicado a elogiar el «bestialismo». Lingis se expresa en términos enfáticos que serán retomados tal cual por Haraway: «Vivimos también en asociación con el arroz, el trigo y los campos de trigo, con los arbustos de bayas y los

huertos, con las bacterias que fijan el nitrógeno atmosférico al suelo en el cual las raicillas de todas esas plantas se reúnen para hacer crecer y nutrir los tallos, las hojas, el grano o los frutos. Y nosotros nos desplazamos igualmente y nos sentimos en simbiosis con los demás mamíferos, con los pájaros, con los reptiles y los peces». ¹⁵

Pero ¿por qué detenerse en el mundo de los vivos? Bakke, otra seguidora de Haraway, va hasta el final en esta voluntad de mezcla y proclama que la «zoofilia» que ella defiende es «una pulsión incluyente, nómada, que pasa a través de las superficies de los cuerpos humanos, de los animales, de las plantas e incluso también de la materia inorgánica». ¹⁶

UNA BIÓLOGA CONTRA LA BIOLOGÍA

Además de esta voluntad casi mística de borrar las barreras de especies, Haraway desvela un proyecto a la vez epistemológico y ontológico. Se trata de cuestionar la biología y más aún, toda «ciencia objetiva», y mucho más todavía de denunciar toda veleidad de categorización y de pensamiento abstracto. Como dicen dos de sus discípulos, su objetivo no es «construir teorías en el sentido tradicional», sino «hacer estallar y difractar el mundo». ¹⁷ O, como dice la propia Haraway, «*queerizar* aquello que pasa por natural». ¹⁸ El proyecto explícito no es solo el de una fusión mística con la naturaleza, es también el de la destrucción de todo pensamiento objetivo y racional.

Haraway recuerda a menudo que hizo estudios de biología (en realidad un doctorado de historia de la biología sobre el imaginario en biología). No duda en manejar el argumento de la autoridad y se complace en citar a algunos científicos en medio de vulgarizadores y autores de ciencia ficción en el batiburrillo de citas que constituye su «argumentación».

Lo que pone de manifiesto la biología es la demostración de que no existe diferencia entre hombre y animal; en este punto, a Haraway le encanta presentarse como «hija devota de Darwin». ¹⁹ A partir de la teoría de la evolución, «en la cultura científica estadounidense de finales del siglo XX, la frontera que separa lo humano de lo animal casi ha desaparecido por completo» y no es más que un «ligerísimo rastro redibujado una vez tras otra por las luchas ideológicas y las disputas profesionales que enfrentan las ciencias sociales a las de la vida». ²⁰

Hasta ahí, todo correcto. Pero cuando se predica la mezcla de especies queda por resolver una dificultad científica. Existe una disciplina, la inmunología, que ha demostrado que todos los seres vivos no pueden mezclarse a su antojo y que ni las especies ni los individuos de una misma especie son intercambiables. Si dos individuos no son compatibles desde el punto de vista inmunológico, no se puede implantar un órgano del uno al otro sin exponerse a potentes reacciones inmunitarias que necesitan de agresivos tratamientos inmunodepresores. Se ha dicho a menudo que la inmunología es una ciencia que define el «yo» y el «no-yo» y se opone directamente al proyecto de Haraway de borrar las fronteras entre los vivos y de promover híbridos de todas clases.

Pero nada se le pone por delante; hay que acabar con la inmunología. En su opinión, la noción de «sistema inmunitario» no es sino un «plan destinado a hacer significativa la acción de construir y de mantener las fronteras de lo que debe ser tenido en cuenta a título de sí-mismo y de otro». ²¹ La inmunidad no sería tanto un asunto de investigación como un mito biopolítico heredado de la medicina colonial tropical. Para conseguir sus objetivos, Haraway pone en un

mismo nivel los artículos periodísticos destinados al gran público sobre la inmunidad y las publicaciones especializadas. Habrá que «imaginar» un nuevo tipo de inmunidad «en función de especificidades compartidas»:

Del sí semipermeable, capaz de comprometerse con otros (humanos y no-humanos, criaturas de dentro y de fuera), pero en un compromiso de consecuencias siempre acabadas: posibilidades e imposibilidades situadas respecto de la individuación y de la identificación; de fusiones parciales y de peligros. Las multiplicidades problemáticas de los «yo» posmodernos, representados y rechazados con tanta fuerza por los discursos grumosos de la inmunología, deben ser integradas en otros discursos occidentales y multiculturales, que comienzan a hacerse oír sobre la salud, la enfermedad, la muerte.²²

Desgraciadamente, por el momento las cosas no ocurren así y la inmunidad es una realidad insoslayable. Por ello, decepcionada por la ciencia clásica, Haraway encontrará otros «argumentos» en pobres relatos de ciencia ficción de los que hace un uso inmoderado en la mayor parte de sus escritos. Parece que las especies no puedan mezclarse como ella desearía. Pero no pasa nada. Bastará con citar a la escritora afroamericana Octavia Butler, que reflexiona «con un optimismo reposado» respecto de los límites de lo humano y del «gran proyecto multicultural» de fusión del yo y del no-yo. Y lo hace en forma de un relato, *Clay's Ark*, en el que asistimos al desarrollo de una enfermedad extraterrestre traída a la Tierra por unos astronautas. Dicha enfermedad afecta a todas las células de los organismos infectados, los transforma hasta lo más profundo y los obliga a «elaborar una relación transformada con el “otro” incrustado en ellos y en los niños nacidos de padres contaminados. Si bien la morfología cuadrúpeda de estos últimos queda marcada con el sello de la Bestia por esa relación, ellos representan también el porvenir del sentido ulterior ligado a lo humano».²³ Las mujeres y los hombres «multirraciales» de esta novela tendrán entonces como cometido intentar elaborar una nueva relación con «el otro», extraterrestre. En otra parte, Haraway cita otro libro de la misma autora, *Dawn*, que trata sobre la violencia inducida por las familias consanguíneas y hace un llamamiento a resistir a la tendencia de la procreación «que sirve para recrear su imagen sagrada».²⁴

En otro texto, el *Manifiesto para cyborgs*, lo que servía de argumento en favor del borrado de fronteras y de la mezcla de especies era otro relato de ciencia ficción. Haraway hacía allí referencia a un libro «particularmente rico en transgresiones» de Vonda McIntyre, *Superluminal*, que daría la clave de un mundo de «monstruos peligrosos y prometedores que ayudan a redefinir los placeres y la política de la encarnación y de la escritura feminista».²⁵ En este caso se trata de una buceadora genéticamente modificada, Orca, que vive en el mar y dialoga con las orcas mientras sueña con ser astronauta. Para ese fin hace que le implanten por toda suerte de medios — desde virus hasta trasplantes quirúrgicos—, «elementos biónicos que puedan destruir lo que hace de ella un miembro de la familia de los subacuáticos y de los cetáceos».²⁶ Otro personaje, Laenea, acepta sustituir su corazón humano por una máquina biónica para poder viajar a más velocidad que la luz. Un tercer personaje, Radu Dracul, tras haber resultado afectado por una epidemia en un planeta lejano, se descubre dotado de una nueva percepción espaciotemporal. Según Haraway, esos personajes «exploran todos los límites del lenguaje, el sueño de una experiencia compartida y la necesidad de límites, de parcialidad y de intimidad, incluso en un mundo de transformación y de conexión proteiformes».²⁷

Valgan estas pocas referencias, que hacen las delicias de sus fans, para revelar el increíble batiburrillo (manga, cultura hacker, *care*, militancia cyber, etc.) mediante el cual Haraway busca reemplazar la inmunología.

De todas maneras, para las *science studies* feministas es asunto concluido que la biología es una ciencia virilista. Haraway se hizo famosa explicando que la objetividad científica es un engaño, que no existe otra ciencia que la «situada». Con esta noción de «saberes situados» Haraway quiere poner en cuestión la «pseudo-objetividad» de la ciencia. El «modesto testigo» que el científico pretende ser no es sino una figura misógina. Esa objetividad, «el hecho de ser invisible para uno mismo», sería «la forma específicamente moderna, profesional, europea, masculina, científica, de la modestia como virtud».28

Testigo de esta misoginia sería, según Haraway, la visión de los primates que los primatólogos transmitieron, antes de que las primatólogas deshicieran esa «construcción» y demostraran que los primates hembras tienen un papel central en la evolución de las especies. Una lectora entusiasta de Haraway, Delphine Gardey, explicaba por su parte que «hay que introducir el “desconcierto” en los valores universales de la República de las ciencias dedicándose a deshacer esas ficciones modernas que son el meollo de la cuestión, la naturaleza, la ciencia y la cultura».29

Tratándose más concretamente de inmunología, solo merecen el beneplácito de Haraway las teorías «simbióticas» de la bióloga Lynn Margulis y de su hijo Dorion Sagan, «que me proporcionan la carne y la forma que las especies compañeras necesitan para conocer a sus afines».30 A partir de un descubrimiento suyo, controvertido durante un tiempo y luego ampliamente admitido, Margulis adopta como punto de partida que las primeras células eucariotas, con núcleo, habrían hecho su aparición a partir de la integración de elementos de las células procariotas, sin núcleo. Desemboca así en una teoría mucho más amplia y bastante menos confirmada según la cual las interacciones simbióticas entre organismos provenientes de diferentes reinos serían el origen de las modificaciones genéticas. Según Margulis y Sagan, citados por Haraway, «la historia de base es sencilla: las formas de vida más complejas son el resultado continuado de actos de asociación, cada vez más intrincados y multidireccionales, con otras formas de vida. Para intentar subsistir, bichos comen bichos, pero solo pueden digerirse mutuamente en parte. De ello resultan muchas indigestiones, sin mencionar la excreción, y una parte de ellas resultan ser el vehículo para nuevas series de estructuras complejas de uno y de múltiple en asociaciones enmarañadas».31

Figura predilecta de esta coevolución es para Haraway la *Mixotricha paradoxa*, un parásito del intestino de las termitas del norte de Australia, ya evidenciado antes por Margulis, que revelaría el error de toda idea de un sí limitado: «Consideremos el margen que se nos da por la existencia en el intestino posterior de una termita moderna del norte de Australia, una suerte de trozo de “pelo” (*trichos*) enredado, paradójico, microscópico. Esta mínima criatura filamentosa ridiculiza la noción de un sí singular, protegido, limitado a preservar sus inversiones genéticas».32 Esta criatura es, según Haraway, tanto más significativa cuanto que es «producida por relaciones tecno-científicas que incluyen la maquinaria del laboratorio, los viajes en avión, toda la historia de la zoología y de la taxonomía, al tiempo que la ciencia colonial en Australia».33 Con la ayuda involuntaria de Margulis y de la *Mixotricha paradoxa*, Haraway puede vislumbrar una coevolución que sería el fruto de «apareamientos prohibidos» y de «festines extraños».

Pero el objetivo de Haraway va más allá de la biología y es todavía más amplio, pues busca desdibujar fronteras de todas clases. Desde su *Manifiesto para cyborgs* se había marcado como objetivo borrar las fronteras entre hombre y máquina al anunciar que había llegado el tiempo del cyborg, criatura postsexual, mitad humano, mitad máquina. El cyborg se presentaba como un modelo para las «feministas socialistas» en la medida en que es un «artefacto» construido por el hombre a partir de materiales naturales, mezcla de «naturaleza» y «cultura». Toda la realidad está construida y ya no hay distinción entre «naturaleza» y «cultura»; es lo que Haraway llama «artefactualismo». Este cyborg permite ir más allá de todas las oposiciones binarias: alma/cuerpo, espíritu/materia, artificial/natural... «Elaboro mi mito del cyborg para hablar de las fronteras transgredidas, de las fusiones potentes y de las eventualidades peligrosas.»³⁴

El cyborg se junta con las «especies compañeras» y la zoofilia ya estaba allí anunciada en ese estilo poético que tanto gusta a Haraway: «Los cyborgs anuncian acoplamientos desgracia y deliciosamente fuertes. En ese ciclo de intercambio marital, el bestialismo consigue un nuevo estatus».³⁵ No tiene que haber diferencia entre perro y hombre, como ya no la hay entre hombre y cyborg, y luego, transitividad obliga, tampoco tiene que haberla entre perro y cyborg: «El mundo cyborgiano podría ser un mundo de realidades corporales y sociales en las que la gente no tendría miedo ni de su doble parentesco con animales y máquinas, ni de las ideas siempre fragmentarias, ni de los puntos de vista siempre contradictorios».³⁶ El mito cyborg apunta de hecho al objetivo de disolver todas las identidades imaginables: «Los cyborgs que pueblan la ciencia ficción feminista vuelven absolutamente problemáticos los estatus del hombre, de la mujer, del humano, del artefacto, de la raza, de la entidad cultural más allá del cuerpo».³⁷ O sea, que ya no existe, y este es uno de los objetivos de la demostración, la identidad femenina:

«Ser» mujer no es en sí un estado, sino que significa la pertenencia a una categoría altamente compleja, construida a partir de discursos científicos sobre el sexo y otras prácticas sociales igualmente discutibles.³⁸

No cabe duda de que Haraway es la que va más explícitamente al límite de la doctrina butleriana de destrucción de las identidades. Es preciso «aniquilar» no solo al hombre, sino también Occidente. Las «luchas de las mujeres negras o de los chicanos» deben permitir «aniquilar la noción de Occidente y su más importante corolario, la preponderancia de aquel que no es ni animal, ni bárbaro, ni mujer: el hombre, autor de un cosmos que llamamos Historia».³⁹

Más allá de esta destrucción de identidades, Haraway llega incluso a sembrar la sospecha sobre cualquier tentativa de definición, de categorización, de pensamiento racional. No solo busca destruir las identidades sino también toda posibilidad de razonamiento argumentado. La idea misma de intentar definir lo que es tal o cual cosa le parece sospechosa. De este modo no es posible definir lo que es un animal, ni siquiera lo que es esta o aquella especie particular de animal. Si se empieza por definir lo que es un animal, se acabará —*horresco referens*— por definir lo que es el hombre o la mujer, creando así toda suerte de discriminaciones. Para Haraway, nada de categorías, nada de pensamiento abstracto. Solo existen individuos indistintos, monstruos e híbridos. Termina en un nominalismo radical que prohíbe definir cualquier objeto. Intentar definir sería recaer en el «esencialismo», que es el pecado original del pensamiento racional. Ninguna identidad, ninguna racionalidad subsisten en el flujo universal en el que Haraway y sus

discípulos aspiran a perderse. Cuando su discípula Delphine Gardey explica que su obra es una «empresa radical de desestabilización de las categorías occidentales de pensamiento», hay que entenderlo como un elogio.⁴⁰

Uno de los puntos de aplicación más extraños de «este *maelstrom* de naturaleza/culturas» es que debe permitir disolver la dualidad entre el cuerpo y el espíritu y eso, según parece, para beneficio fundamental del espíritu. Aquí volvemos a encontrar, llevada hasta sus últimas consecuencias, la tendencia gnóstica ya presente en Butler. Para Haraway la oposición de lo material y lo espiritual no tiene razón de ser. No hay nada según ella que sea solamente material, en particular no el cuerpo, desde luego. El cuerpo es siempre significación también. Mi instinto, dice, me lleva a «insistir en el vínculo que hay entre la materialidad y la semiosis; la carne no es más cosa que lo es el gen. Pero la semiosis materializada de la carne incluye las tonalidades de la intimidad, del cuerpo, de la hemorragia, del sufrimiento, de la jugosidad».⁴¹ No hay cuerpo sin historia, no hay mundo que no sea significativo. Nuestros cuerpos solo son «metáforas»: «Comprender el mundo es vivir en el interior de historias. No hay lugar en donde estar en el mundo que no sean las historias. Y esas historias están literalizadas en esos objetos. O más bien los objetos son historias heladas. Nuestros propios cuerpos son una metáfora en el sentido más literal del término».⁴² Las «historias» son lo primero en Haraway como lo son las «normas» en Butler. Los cuerpos vienen siempre después, suponiendo que existan. Y otra vez el enredo: «Carne y sentido, cuerpo y palabras, historias y mundos: todo son enredos en el seno de naturalezas y culturas».⁴³ En el terreno de la sexualidad especialmente, el cuerpo no supone necesidad alguna. Para Haraway como para Butler, los datos biológicos no son determinantes en absoluto. «Las ideologías de la reproducción sexual no pueden ya razonablemente referirse al sexo y a los roles sexuales como aspectos orgánicos de objetos naturales que son los organismos y las familias.»⁴⁴ En Haraway «la realidad no es independiente de las exploraciones que de ella hacemos»,⁴⁵ no existe en sí misma.

Curiosamente, en esta visión «espiritual» de los cuerpos y del mundo Haraway se remonta a su educación «en una familia católica». En su infancia católica «se veía a sí misma como parte de un mundo poblado de entidades simbólicas que tenían una existencia muy real en la vida cotidiana».⁴⁶ El catolicismo, en efecto, a través de su «sacramentalismo», es una empresa de «simbolización» universal. Haraway insiste en lo mucho que le debe a su «profunda formación en el simbolismo y en el sacramentalismo católico; las doctrinas de la encarnación y de la transubstanciación son intensamente físicas. La tenaz simbolización de la vida católica no solo está vinculada al mundo físico, es que *es* el mundo físico».⁴⁷ Según ella, el catolicismo es al mismo tiempo la palabra y el mundo físico. Por tanto ella nunca aceptará separar lo «material» de lo «semiótico». Para esta gnóstica de un tipo nuevo, el mundo es todo entero espiritual. Y confiesa exaltada: «Como mi alma lleva la marca indeleble de una formación católica, percibo en la palabra “especie” la doctrina de la Presencia Real bajo las dos especies, el pan y el vino, signos transubstanciales de la carne. “Especie” evoca la unión corporal de lo material y lo semiótico de una manera considerada inaceptable por las sensibilidades protestantes secularizadas del entorno académico estadounidense, así como por la mayoría de las variantes de esta ciencia humana que es la semiótica».⁴⁸ Chesterton decía con una fórmula famosa que «el mundo moderno está lleno de virtudes cristianas que se han vuelto locas». Con Haraway no nos cabe la menor duda...

Se dan, sin embargo, algunas paradojas en esta posición de nuestra autora. Su objetivo, como insiste machaconamente, es «emborronar» las fronteras, «borrarlas», «confundirlas» o «abolirlas». De hecho, le parece que dichas fronteras ya han caído, especialmente entre el humano y el animal. Pero al mismo tiempo, el otro *leitmotiv* de Haraway es que conviene interesarse por las criaturas que «viven en las fronteras», por los híbridos, por los *queers* y por los monstruos diversos que no para de elogiar.⁴⁹ Es la finalidad misma de su *Manifiesto para cyborgs*: «Yo elaboro mi mito del cyborg para hablar de fronteras transgredidas, de potentes fusiones y de peligrosas eventualidades».⁵⁰

Aparte del cyborg, elogia también al *trickster*, la divinidad engañosa, «esa niebla de apariencias que viene a poner patas arriba todas nuestras representaciones de la humanidad sin excepción (clásicos bíblicos, científicos, modernistas, posmodernistas y feministas), pero también las mestizas chicanas «que hablan lenguas híbridas no reconocidas y que viven en el borde de la historia y de la consciencia».⁵¹ Por supuesto que ambas propuestas son contradictorias. Si se borran las fronteras, ya no podrá haber «seres fronterizos» que atraviesen, clandestinamente o no, esas fronteras. Si ya no hay fronteras, no solo no habrá identidades, tampoco habrá juego sobre las identidades. Si se desea, como lo desea Haraway y es perfectamente comprensible, gozar «de los acoplamientos desgraciada y deliciosamente fuertes» como el «bestialismo»; si se desea disfrutar de ese «ciclo de intercambio marital»⁵² que el cyborg parece prometer, entonces es preciso que subsistan las fronteras, sin lo cual volveremos a una indistinción primitiva en donde no hay que transgredir nada, volveremos a un desorden inicial, a la «sopa primitiva» o al «caos» primitivo de donde proviene la humanidad en la mitología griega. De hecho, se diría que es a eso a lo que aspiran Haraway y Butler cuando proponen borrar o emborronar todas las fronteras.

Esa negativa a toda clase de distinción supone también no querer afiliarse al orden simbólico, con los recortes que provoca en lo real, fundamentalmente mediante el lenguaje y juntamente con la razón. En efecto, esas fronteras son las que separan «todos los dualismos», pero también las que separan a los seres unos de otros y en particular distinguen los sexos o las especies animales, y finalmente las que separan los conceptos. Pero Haraway niega toda definición, que califica como «esencialista». El simple hecho de esforzarse en dar una definición de un concepto es considerado a menudo hoy en día una actitud «reaccionaria», como bien observó Francis Wolf: «Nuestra época no gusta de definiciones. Toda pregunta “¿qué es?” le parece sospechosa de acarrear relentes esencialistas [...]. La propia pregunta parece reaccionaria».⁵³ Ese es el caso de Haraway, para quien nada puede ser definido, todo va fluyendo y mezclándose. Afirmaciones evidentemente contradictorias, ya que Haraway no deja de enunciar propuestas definidas que considera como verdaderas.

DEFENSA DE LAS «EXCEPCIONALIDADES» HUMANA Y ANIMAL

Es obligado señalar que actualmente las opiniones más sensatas sobre el animal no provienen de los filósofos a los que suele citar al hablar del tema. Hoy en día la consigna de todos los filósofos que se tienen por «serios» hace referencia al final de la «excepcionalidad humana».¹

El asunto de las relaciones entre «el hombre» y «el animal» había sido resuelto por Darwin y solo quedaba extraer sus consecuencias en todas las áreas. El hombre sería un animal como los demás, y el famoso argumento genético del 98 % de nuestros genes comunes con los grandes simios bastaría para trazar una línea divisoria en todas las controversias tradicionales sobre lo que diferencia al hombre del animal.

Un autor inglés, médico de formación, Raymond Tallis, describió con tino y con humor esta corriente de pensamiento en su libro *Aping Mankind: Neuromanía*. En él, a propósito de los usos corrientes y erróneos de las teorías de Darwin, advierte una verdadera epidemia de «darwinitis» y constata que a menudo dicha epidemia viene acompañada de «neuromanía», enfermedad que aqueja a aquellos que creen poder explicarlo todo por el cerebro. Los comportamientos humanos más elevados, el amor, la moral, la religión, la música, la filosofía, pueden explicarse en términos darwinianos. Y en el cerebro se encuentran las claves de la cultura humana en todos los terrenos.

Tallis tiene razón al burlarse y resaltar que es muy paradójico que sean dos de los descubrimientos más geniales de la inteligencia humana, la teoría darwiniana de la evolución y las neurociencias, los que se utilizan habitualmente para demostrar que el hombre no es más que una bestia.²

En Francia, el biólogo Alain Prochiantz también ironizaba acerca de las presuntas «culturas» animales o sobre «las políticas del simio» a las que alude Frans de Waal; el hecho de que compartamos el 99 % de nuestro patrimonio genético no significa que no haya una diferencia esencial que reside precisamente en ese otro 1 %. Con todo lo darwiniano que es, como cualquier biólogo contemporáneo, Prochiantz recuerda que si bien somos ciertamente animales como los demás, somos también animales con la capacidad de establecer reglas, sobre todo la de no estar sometidos únicamente a la «ley de la selva». Prueba de ello es nuestra solicitud constante hacia los animales y la indignación que levantan los casos de brutalidad contra ellos: «Es verdad que llevamos con nosotros una parte de animalidad y es importante reconocerla, aunque solo sea para controlarla. Pero si tomamos esas decisiones de proteger a los animales es porque somos también entes de razón que, precisamente, escapan en parte a lo que abusivamente se denominan las “leyes de la naturaleza”».³

El argumento principal de los «antiexcepcionalistas» consiste en apuntar que cada vez que se levanta una barrera entre el hombre y el animal, esa barrera no tarda en caer. Es lo que señala irónicamente Jean-Marie Schaeffer: cayó la del alma, la de la libertad, la de la razón, la del lenguaje, la del lenguaje adaptado, la de la perfectibilidad, la de la cultura, la de la moral, la de la historia, etc. Ninguna se sostiene y hay que inventar test nuevos y pasárselos al animal para

mantenerlo a distancia. Es esta una comprobación bastante trivial, pero habría que preguntarse antes sobre el hecho de que aparezcan sin parar nuevas diferencias. Como observó muy finamente Étienne Bimbenet, habría que reflexionar muy seriamente sobre la porosidad continuada de esas diferencias, esa «serie infinita» de diferencias: lenguaje, cultura, incesto, historia, etc., «mejor que echarnos a reír a carcajadas, deberíamos ponernos en alerta: si podemos colocar muchas en dicha lista, todas desordenadas y sin cuento, es porque estamos ante una diferencia radical». ⁴ Es verdad que hemos sido animales, pero eso se acabó, ya no lo somos o en todo caso eso no es esencial de lo que somos. Para comprobarlo solo hay que considerar el vértigo que nos invade ante la idea de acoplarnos con animales de otras especies. Hay que ser Sade o Singer para acometer tales uniones con toda tranquilidad. El título del libro de Bimbenet, *L'Animal que je ne suis plus* («El animal que ya no soy») es respuesta al título de una recopilación de artículos de Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*. En él, Derrida hacía como que se extrañaba de todo lo que es «propio» del hombre que ha ido inventándose sucesivamente. Ponía en cuestión la propia categoría de animal en general, reunida de manera demasiado abstracta en torno a la palabra «animal», y creaba el término «animot», que apunta a permitir que el hombre se excluya de ese mundo animal. Sin embargo, Derrida no es tampoco muy sensible a la diversidad y a la alteridad radical de los animales. Cuenta que la experiencia que dio origen a sus reflexiones sobre el lugar del animal en el pensamiento occidental, fue el momento en que, incómodo por encontrarse sin ropa delante de su gato que le «miraba» desnudo, empezó a hacerse preguntas acerca de este sentimiento de vergüenza: «Nada me ha dado tanto que pensar sobre esta alteridad absoluta del vecino o del allegado como en esos momentos en que me veo desnudo delante de un gato». ⁵ Pero ahí es donde Derrida no consigue percatarse de que al gato le trae completamente sin cuidado su desnudez, que sin duda lo ve pero evidentemente no lo mira en el sentido habitual del término. El ejemplo está especialmente mal traído, pues más que ningún otro animal, el gato es completamente indiferente a la presencia humana.

Chateaubriand fue sin duda mejor observador cuando constataba que el gato no presta la más mínima atención a la conducta de los que ocupan el espacio al mismo tiempo que él. Precisamente por eso decía que le gustaba ese animal: «Me gusta en el gato ese carácter independiente y casi ingrato que le lleva a no atarse a nadie, y esa indiferencia con la que pasa de los elegantes salones a sus tejados natales [...]. Lo acaricias y te da la espalda; pero el placer que siente es físico y no como el perro, una tonta satisfacción de querer y serle fiel a un amo que se lo paga a patadas. El gato vive solo, no necesita de sociedad, solo obedece cuando quiere, se hace el dormido para observar mejor y araña a todo lo que puede arañar». ⁶

Es evidente que la pasión por los animales en general es contemporánea de la pérdida del contacto directo con el mundo rural en un Occidente que se hace cada vez más urbano. Los únicos animales con los que nuestros filósofos universitarios pueden entrar en contacto son sus animales de compañía o aquellos cuya carne se comen, mejor dicho ya no se comen, y a los que obviamente no conocen. No existe ninguna vida en común con los animales ni conocimiento alguno de sus costumbres, cuando eso era lo normal para todo campesino no hace tanto. Como puso de manifiesto el antropólogo Jean-Pierre Digard, «las sensibilidades animalistas son hoy en día tanto más visibles cuanto más se propagan a través de un tejido social y cultural mayoritariamente urbano, ya separado de sus raíces rurales y de la cultura animalista correspondiente». ⁷ No es posible hablar de un «animal» abstracto, que evidentemente no existe, solo porque ya no se conoce a los animales. Los ejemplos elegidos por nuestros filósofos animalistas hablan por sí

mismos: el perro viejo de Martha Nussbaum, el gato en el cuarto de baño de Derrida y el perro lúbrico de Singer son lamentables figuras si se las compara con los animales soberanos que describía Buffon en su *Historia natural*.

De hecho, los pocos que se atreven hoy en día a criticar las doctrinas animalistas son a menudo los etólogos, observadores atentos de los animales en su medio natural, o los antropólogos que han trabajado con animales o se han ocupado de los que los crían y también los sacrifican. Jocelyne Porcher, antropóloga y antigua criadora de cabras, autora de un libro titulado *Vivre avec les animaux*, dedicado al fuerte vínculo que se establece entre el personal de los mataderos y los animales que sacrifican, se pronunciaba de este modo en contra de la «liberación animal» en un artículo muy explícito: «Ne libérez pas les animaux! Plaidoyer contre un conformisme “analphabète”» («¡No liberéis a los animales! Alegato contra un conformismo “analfabestia”»).⁸ Como estamos más atentos a la infinita variedad de comportamientos animales, tenemos la posibilidad de imaginarlos simplemente como seres parecidos a «nosotros», solo accesibles al dolor, cuando en realidad son seres que ocupan el mismo terreno que nosotros pero de maneras muy distintas. Estos encuentros aleatorios y fulgurantes entre sus existencias y las nuestras ya no despiertan el más mínimo interés en la mayoría de los filósofos.

Sin embargo, todavía en el siglo XVIII algunos filósofos, que eran también cazadores, escribían sobre sus encuentros con los animales. Los cazadores habían llegado a una familiaridad y a un verdadero conocimiento de los animales a los que perseguían. No es casualidad que uno de los mejores libros de «etología», previo a la invención de dicha disciplina, sea *Lettres sur les animaux*, de Georges Leroy, «teniente de cacería» en Versalles bajo el reinado de Luis XV. Como señalaba el editor de ese libro un siglo más tarde: «Efectivamente hay que vivir con las bestias para observarlas y comprenderlas; por eso los que las tratan, sobre todo los campesinos, saben más de animales e incluso del hombre que toda la especulación metafísica que se lleva a cabo sobre ejemplares imaginados». ⁹ Según Leroy, «solo los cazadores están capacitados para apreciar la inteligencia de las bestias. Para bien conocerlas hay que haber convivido con ellas. Y la mayoría de los filósofos no entienden nada de eso». ¹⁰ Leroy pasa a describir después con detalle las costumbres de lobos, zorros, ciervos o castores. Por eso el libro fue reeditado un siglo más tarde por un discípulo de Auguste Comte. Aconsejaba que formara parte de la «biblioteca del proletariado» propuesta por Comte a sus discípulos. Para el filósofo, que puso a la humanidad en el centro de la religión positivista, era fundamental conocer a los animales en sus diferencias infinitas con nosotros los humanos.

Precisamente lo que debería interesarnos de los animales es que no son «como nosotros», sino que se mueven en mundos radicalmente diferentes del nuestro y solo se nos cruzan por casualidad y en algún fortuito cara a cara que no es propiamente un encuentro.

Eso es lo que los animalistas contemporáneos no consiguen ver porque la falta de curiosidad por los mundos animales es su primera característica. Los ejemplos propuestos por Nussbaum o Klymlicka y Donaldson, que buscan conmovir, son casi siempre ridículos y demuestran que no tienen la más mínima curiosidad por lo que puedan ser las vidas de los animales en su alteridad radical. El hecho de considerar a un tigre como una especie de gatito grandón al que puede distraerse con una pelotita, pensar que una silla de ruedas de discapacitado le viene bien a un perro, considerar a *Lou* y a *Bill* «miembros de la comunidad universitaria» o a las palomas como inmigrantes, es poner de manifiesto precisamente la incapacidad más absoluta para salir del «mundo diminuto» de la universidad estadounidense y de su lenguaje políticamente correcto.

Los filósofos «animalistas» han perdido lo que constituía la principal cualidad del filósofo, a saber, la curiosidad por lo diverso y lo inesperado. Todo lo contrario de Aristóteles, que en su *Historia de los animales* proponía la «investigación» (el sentido de la palabra griega *historia*) más completa posible sobre los animales para la época, haciendo hincapié en las características propias de cada especie animal. De hecho, es curioso que los animalistas peleen por prohibir todo aquello que preservaba la belleza de ese mundo y el respeto que se le tenía. Se acabaron los zoológicos, que hacían soñar a niños y adultos con esos seres majestuosos que nos precedieron; se acabó la caza, que nos familiarizaba con sus costumbres y los mundos en que vivían; se acabaron las corridas de toros, que marcaban el carácter sagrado de nuestra confrontación con ellos. Nada quedará de los animales y de su belleza. Solo subsistirán los buenos sentimientos que nos impiden estar atentos a lo que es diferente de lo humano, a lo que precisamente nada tiene que ver con lo humano.

La locura animalista actual es, de hecho, la de un humanismo invasor que quiere ligar los valores humanos al conjunto de la naturaleza. Animales, plantas y rocas vendrían a ser humanos como los demás y habría que otorgarles derechos acordes con unas reglas que son nuestras. Las aporías ridículas en las que se encierran los Nussbaum y los demás Klymlicka ante los comportamientos «no éticos» de los animales muestran a las claras que han perdido todo sentido de la alteridad y que no conciben el resto de las vidas de los animales más que bajo el prisma de su propia vida humana. Pero no es eso lo que conviene hacer con los animales; bien al contrario, habría que intentar verlos como otros radicales, ponerse a la escucha de ellos a sabiendas de que nunca se logrará entenderlos completamente. Así es como nos comportaríamos «bien» con los animales, así es como los respetaríamos realmente. Como dice acertadamente Étienne Bimbenet, «el verdadero respeto» debería venir «de un conocimiento atento, y atento a las diferencias reales, en vez de estar pendiente de escudriñar a cualquier precio comportamientos similares a los nuestros en el animal».¹¹

El antropomorfismo, que alcanza hoy en día proporciones realmente increíbles, debería dejar sitio a una mayor atención hacia esos seres completamente distintos de nosotros que son los animales. Habría que acabar con esa pringosa extensión de la humanidad y del humanitarismo. No se trata tanto de defender la excepcionalidad humana como las excepciones animales. La idea absurda de hacer *tabula rasa* de todas las originalidades y convertir a un ratón en hombre o planta o piedra es una falta de respeto insostenible hacia la diversidad y la belleza del mundo. Esta incapacidad de concebir la diferencia tiene que ver con otra que no quiere admitir que existen de forma natural hombres y mujeres, que son en general diferentes.

Los artistas y los escritores son ordinariamente los que han mantenido mejor el recuerdo de lo que son los animales. Así por ejemplo descubrimos las fotografías de George Shiras, que desde finales del siglo XIX anduvo captando la vida nocturna de los animales salvajes de América del Norte.¹² Este abogado y político, que fue cazador, se dedicó más tarde a la observación y a la fotografía de la vida salvaje (*wildlife*), pero también a la preservación del mundo animal, y fue uno de los pioneros del medio-ambientalismo estadounidense. Instalaba trampas fotográficas que el animal activaba, inspiradas en las prácticas de caza de los indios. Así pudo obtener imágenes asombrosas y sublimes de animales sorprendidos e inmovilizados mediante la luz del *flash* en medio de la noche, que es su mundo. Los «tres ciervos de Virginia» cruzando la planicie en todos los sentidos con una gracia infinita no necesitan que se les otorguen derechos para hacer patente su

belleza. El majestuoso lince en la orilla del lago Loon, inmóvil, reflejándose en el agua, no es en absoluto comparable a un niño discapacitado y no necesita de nuestra solicitud para existir plenamente.

Hay otros escritores también sensibles a este asombro animal, como Jean-Christophe Bailly, que ha escrito mucho estos años pasados sobre la «vertiente animal», sobre los enredos de nuestras vidas con las vidas de los animales, pero también sobre la manera en que divergen entre ellas. Al comienzo de su libro describía la aparición de un corzo surgido del mundo desconocido de la noche tras una curva en una carretera de montaña, deslumbrado por los faros:

Lo que me ocurrió aquella noche y que en el momento me conmovió hasta las lágrimas era algo así como un pensamiento y como una prueba al mismo tiempo; era el pensamiento de que no existe reino ni de hombre ni de bestia, sino solo fragmentos, soberanías furtivas, ocasiones, huidas, encuentros. El corzo estaba en su noche y yo en la mía, ambos estábamos solos. Pero en el intervalo de esa persecución, lo que precisamente había yo percibido, estoy seguro, era esa otra noche, esa noche suya venida a mí, no vertida sin más, sino concertada por un instante, ese instante que me ponía en comunicación con otro mundo.¹³

«El animal» no está «ahí», haciendo acto de presencia simplemente al lado «nuestro», de los «hombres». Como dice Bailly, los animales están con nosotros en un tejido cruzado de entrelazamientos, de evitaciones, de similitudes y de diferencias radicales: «El trato del hombre y de los animales salvajes es ante todo ese sistema complejo de evitaciones y de tensiones en el espacio, una inmensa pelota de redes inquietas que se disimulan y que a veces nos dan la oportunidad de tirar de un hilo. Y no es solo que a los animales, como a la naturaleza según Heráclito, “les guste esconderse”, sino que deben hacerlo y que desde la noche de los tiempos y más allá de sus propios conflictos identificaron al hombre no solamente como un depredador, sino también como un ser extraño, imprevisible, trastornado».¹⁴

Más que endosar a todos esos animales tan diversos «derechos humanos» tan pobres y tan previsibles, lo que debería cautivarnos es el sentimiento de su extrañeza irreductible, incluso una especie de emoción sagrada en relación con esos seres que en un momento dado vamos a molestar, a transformar, a domesticar o a querer, y que no pondrán pegas para seguirnos. Eso es lo que destaca Bailly: «Esta preeminencia, este aire de antigüedad, esta sensación de haber estado ya allí antes, lo tienen todos, y es lo que vemos cuando nos miran o cuando se observan entre ellos en su territorio».¹⁵

Debería ser para nosotros un deber saber escucharlos, preservarlos en su radical extrañeza. No es casualidad que Bailly haya prologado un libro de Gilles Aillaud que reúne buen número de pinturas de animales en los zoológicos. Esos animales aparentemente tristes y desplazados en el marco mecánico de sus jaulas o de los recintos donde viven parecen totalmente indiferentes a los visitantes a los que fascinan pero que parecen ausentes para ellos. Aillaud también realizó una gran serie de litografías que tituló *Encyclopédie de tous les animaux y compris les minéraux* («Enciclopedia de todos los animales, incluidos los minerales»), en las que representa, a menudo con cierta desenvoltura divertida, cómica incluso, a esos animales salvajes que nos resultan tan extraños como los minerales, que también forman parte de esa gran «enciclopedia de la naturaleza».

Por lo que a sus «derechos» se refiere, es preferible ahorrarles el ridículo de una comparecencia ante un tribunal en donde estarían representados por Estefanía de Mónaco, Peter Singer o Martha Nussbaum. Merecen algo mejor.

LA EUTANASIA Y LA BANALIZACIÓN DE LA MUERTE

No todos los seres humanos son personas [...]. Solo las personas pueden escribir y leer libros de filosofía.

HUGO TRISTRAM ENGELHARDT

La reforma «social» que parece suscitar más entusiasmo es la que apunta a favorecer la legalización de la eutanasia. En ese campo, la inmensa mayoría de los encuestados se declaraba favorable a tales disposiciones, que siempre se ilustran a partir de casos dramáticos hábilmente escogidos.

Así lo indican todas las encuestas en España:* CIS 2009, Isopublic 2013, Ipsos Mori 2015, CIS 2011 y Metroscopia 2017. La del CIS, por ejemplo, muestra que el 77,5 % de los españoles está total o bastante de acuerdo con que se regule la ayuda a morir. Según la realizada por Ipsos Mori para *The Economist* en 15 países europeos, España figuraba en el cuarto lugar —después de Bélgica, Francia y Holanda— con mayor apoyo social a la eutanasia: un 78 % de los encuestados está a favor de la regulación, frente a un 7 % que está en contra. La encuesta más reciente, realizada por Metroscopia en 2017, corrobora y amplía esos porcentajes: el 84 % de los encuestados es partidario de permitir la eutanasia en caso de enfermedad incurable. El apoyo alcanza el 90 % entre los menores de 35 años. Y un dato que desmiente ciertos apriorismos: la regulación tiene el apoyo del 66 % de los votantes del PP, del 56 % de los católicos practicantes y del 88 % de los no practicantes.

Frente a una cuestión tan extraordinariamente delicada, y siempre privada, que los médicos abordan con la máxima prudencia desde que existe la medicina, el «último hombre» se muestra entusiasmado, ha encontrado una solución sencilla: «Mucho veneno para morir agradablemente» y se acabó la muerte y el dolor. A partir de ahora la muerte va a ser dulce, sosegada y, que a nadie le quepa la menor duda, «ciudadana».

EL ENTUSIASMO POR LA EUTANASIA

Tiene algo de extraño observar que una civilización se apasiona por cuestiones que giran en torno al «final de la vida», así es como debemos hablar ahora de los momentos que preceden a la muerte. Es chocante ver que uno de los manuales de ética más utilizados hoy en día, el del inefable Singer, en vez de preocuparse, como lo hacían las éticas antiguas, por lo que pueda ser una buena vida, se plantea sobre todo la pregunta de saber cómo morir, o más exactamente cómo hacer morir a los demás, a los de peor salud o a los no deseados. Los títulos de los capítulos lo dicen todo. La «ética práctica» de Singer se plantea las siguientes preguntas centrales: «¿Está mal matar?», «¿Puede suprimirse la vida de los animales?», «¿Se puede suprimir la vida del embrión o del feto?», «¿Se puede acabar con la vida de los humanos?». Curiosa ética esta, que se inclina más hacia la muerte, hacia la *ethics of killing*, que hacia la vida.

La consecuencia que podría sacarse es que semejante obsesión refleja sobre todo la profunda depresión que se ha apoderado de Occidente, porque no parece que este asunto preocupe de la misma manera a países o civilizaciones más jóvenes. La mejor descripción de esta efusión eutanásica, en parte explicable sin duda por la demografía avejentada de Occidente, nos la propone ese extraordinario barómetro de nuestro tiempo que es Michel Houellebecq. En *Las partículas elementales* resume nuestra situación del siguiente modo: «El anciano, amasijo de órganos en estado de continuo desmembramiento, solo podía valerse de su derecho a sobrevivir a condición de una coordinación suficiente de sus funciones orgánicas: se introdujo el concepto de dignidad humana». ¹ Igualmente revela que lo único que hace esta visión «materialista» es seguir a otra visión «materialista» en el otro extremo de la vida: «Los problemas éticos planteados por las edades extremas de la vida (el aborto y, algunos años más tarde, la eutanasia) constituyeron desde entonces factores de oposición insuperable entre dos visiones del mundo, dos antropologías radicalmente opuestas en el fondo». ² El protagonista del libro destaca «el triunfo hipócrita, progresivo y hasta ligeramente insidioso de la antropología materialista». ³ Pero semejante desacralización de la vida solo podía llevarlo a una desmoralización todavía mayor: «Los problemas de valores de la vida humana, de los que nunca se hablaba abiertamente, siguieron dando vueltas en todas las cabezas; se puede afirmar sin la menor duda que en parte contribuyeron, en el curso de las últimas décadas de la civilización occidental, al establecimiento de un clima general depresivo e incluso masoquista». ⁴ En su libro Houellebecq abunda aún más al respecto: nos encontramos ante una «humanidad cansada, agotada, llena de dudas sobre sí misma y sobre su propia historia». ⁵

En cambio, en otro libro de este mismo autor, *El mapa y el territorio*, el protagonista, Jed Martin, reacciona de manera bastante brutal contra esa visión. Se dirige a la sede de Dignitas (nombre de la agrupación eutanásica), una empresa floreciente zuriquesa de «eutanasia para ancianos» que había acabado con la vida de su padre, viejo pero con buena salud. Allí le pregunta a una empleada qué le ocurrió a su padre y esta, extrañada de su preocupación, le confirma que

efectivamente le fue aplicada a petición propia la eutanasia y que después fue incinerado. Le presenta una hoja de papel donde figuran los resultados de una especie de examen médico. «Según lo que Jed había podido leer en los informes, el examen médico se reducía a tomar la tensión y a formular algunas preguntas vagas, en cierto modo una *entrevista de motivación*, con la salvedad de que todo el mundo superaba este chequeo.»⁶ La empleada le confirmó que actuaban «de perfecta conformidad con la ley suiza» y se puso en pie para recoger el expediente, pensando claramente que la entrevista había terminado.

Jed también se levantó, se acercó a ella y la abofeteó violentamente. Ella emitió una especie de gemido muy apagado, pero no tuvo tiempo de pensar en una réplica. Jed encadenó un virulento gancho en el mentón, seguido de una serie de golpes rápidos con el antebrazo. Mientras ella vacilaba en su sitio, tratando de recuperar la respiración, él retrocedió para tomar impulso y le asestó con todas sus fuerzas una patada a la altura del plexo solar. Esta vez la mujer se derrumbó, y en su caída chocó violentamente con una arista metálica de la mesa; se oyó un crujido nítido. La columna vertebral debía de haberse golpeado, se dijo Jed. Se inclinó sobre ella: había perdido el conocimiento y respiraba con dificultad, pero respiraba.⁷

Jed huyó entonces y volvió a su hotel:

Al llegar al hotel, se percató de que la escena de violencia le había puesto en forma. Era la primera vez en su vida que utilizaba la violencia física contra alguien; y le había entrado hambre. Comió con gran apetito, despachó una *raclette* con carne de los Grisones y jamón de montaña, y la acompañó con un excelente tinto de Valais.⁸

Justa retribución por la muerte de un padre con buena salud...

Tras comprobar que la asociación no había presentado denuncia contra él, Jed Martin concluyó que los rumores sobre el enriquecimiento personal de los dirigentes de Dignitas eran veraces sin ningún género de duda:

Por una eutanasia cobraban cinco mil euros de promedio, mientras que la dosis letal de pentobarbital de sodio venía a costar veinte euros, y no mucho más, sin duda, la incineración más sencilla. En un mercado en plena expansión, en el que Suiza ostentaba una posición cuasi de monopolio, debían, en efecto, de embolsarse una pasta gansa.⁹

¿UNA MUERTE «DIGNA»?

El entusiasmo contemporáneo por una muerte administrada por un Estado omnipotente a cuyo servicio estaría el médico reúne todos los ingredientes para el asombro. O sea, que el último momento de nuestra vida que aún no había sido socializado ha de ponerse ahora en manos de un supuesto comité de ética compuesto por filósofos desocupados o médicos jubilados, encargados de decidir quiénes de nosotros deben vivir o morir. La muerte ya no tiene nada de sagrado y solo es un problema técnico sobre el que podrá pronunciarse cualquier comité de «expertos». Con la eutanasia se trata de borrar radicalmente la dimensión trágica de la vida, en un movimiento que una neurocirujana, Anne-Laure Boch, califica acertadamente como «nihilista»: «La eutanasia, con todo lo que supone de cobardía frente a la vida, de complacencia hacia una utopía que desvaloriza lo real y de fantasma todopoderoso», le parece «el colmo del nihilismo tal y como Nietzsche nos

enseñó a detestarlo». Y añade que ese «nihilismo militante» es aún más odioso en aquellos cuya misión es cuidar de los enfermos, no acabar con ellos.¹⁰ Lo cual explica sencillamente por qué los médicos no suelen ser grandes entusiastas de la eutanasia.

Como es natural, esto no tiene nada que ver con la decisión de poner fin a la propia vida, que es eminentemente respetable sean cuales sean las razones. Cuando el *playboy* impecable que fue Gunter Sachs se enteró de que estaba aquejado de la enfermedad de Alzheimer, se fue a su casa, cogió un fusil y se suicidó. Asunto concluido. Se quitó la vida de la manera que le pareció más «digna».

La eutanasia en cambio se presenta como un «derecho» que tendría que ser instaurado con la máxima urgencia, nuevamente «la sociedad» sería la encargada de pronunciarse sobre un asunto que solo concierne a cada uno de nosotros. El único momento de la vida que hasta ahora escapaba a la mano todopoderosa del Estado tendría que ser socializado también. Ni que decir tiene que el coste del cóctel letal correría a cargo de la Seguridad Social...

La pregunta a la que habría que responder con extrema sutileza y legislar con la máxima urgencia es si hay que acortar la vida de las personas gravemente enfermas que hayan expresado previamente su deseo de no morir indignamente y que ya no estén en condiciones de suicidarse o decidir por sí mismas su forma de morir. «La Asociación por el Derecho a Morir Dignamente», los profetas de la muerte socializada, los «doctores muerte» como el ilustre Jack Kevorkian en Estados Unidos, los filósofos a la Peter Singer, quieren por todos los medios que sea posible a los médicos procurar esa muerte «de confort», digna y apacible. Solo que las cosas no son tan simples y no es seguro que sea tan deseable morir a la manera del «último hombre».

LAS VIDAS DIGNAS DE VIVIRSE, Y LAS OTRAS

La elección de la eutanasia no es simplemente el efecto de un movimiento espontáneo de compasión. Es también el resultado de la laboriosa argumentación de «bioéticos» que se esfuerzan en demostrar por qué es esencial despenalizar la eutanasia. Y como cuando hablábamos de los animales y de los «casos marginales», de nuevo nos encontramos con nuestro querido profesor Singer, que no solo se erige en abogado de la eutanasia, sino que en esta ocasión elogia el infanticidio y argumenta en favor de la extracción de los órganos de aquellos humanos cuyo neocórtex ya no funciona pero aún no están técnicamente muertos. Singer se entusiasma con todo aquello que permite acabar con el mayor número de sus congéneres humanos. Casi la mitad de su influyente tratado de ética, *Ética práctica*, está dedicado a la pregunta de si «se puede matar» a fetos, a niños, a ancianos, etc.

Hasta ahora el papel tradicional de la ética era preguntarse qué es una buena y justa vida, y cómo vivirla. Ahora, lo esencial de la ética gira en torno a la cuestión de saber cómo acabar con humanos disminuidos, ancianos y niños.

Podríamos conformarnos con ver en Singer una especie de sabio loco, a la manera de John Money, y extrañarnos por el hecho de que un autor que hace declaraciones que podrían suscribir perfectamente los médicos nazis sea nombrado profesor de ética en Princeton. Pero no está de más volver a revisar su obra por un momento en la medida en que Singer, sin el menor empacho, no duda en llevar hasta el extremo sus razonamientos en esas disciplinas llamadas «bioética» o «ética aplicada» que tanto contribuyó a crear.

Slavoj Žižek es uno de los pocos que han puesto de manifiesto el carácter «revelador» de una obra que no debe simplemente ser apartada como una «monstruosa exageración»; de hecho, las exageraciones de Singer «hacen directamente visible la verdad de la autodenominada “ética posmoderna”», que no es otra cosa que una muy darwiniana «lucha por la existencia».¹¹ Singer «no crea controversia porque adopte axiomas extravagantes, sino simplemente porque llega hasta las últimas consecuencias de axiomas ordinariamente aceptados».¹² Con la «liberación animal» de Singer se accede necesariamente a un universo donde «los derechos humanos funcionan a fin de cuentas como derechos ANIMALES. Esta es la verdad última de Singer: nuestro universo de los derechos del hombre es el universo de los derechos del animal».¹³ En este sentido, Žižek lo compara con Sade: «Quizá podemos encontrar el equivalente actual de Sade en Peter Singer, ese australiano cuyos libros se venden por cientos de miles y que necesita un guardaespaldas para protegerse en Harvard, donde imparte clases actualmente».¹⁴

En la medida en que sus delirios han entrado más ampliamente en las costumbres que las fantasías de Sade, nos parece más juicioso compararlo con Hitler; se puede decir acertadamente que su libro *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional* es «el *Mein Kampf* del movimiento proeutanasia».¹⁵ Y, sin embargo, son rarísimos los estudios críticos que ponen en cuestión sus «argumentarios».

El razonamiento de base de los partidarios de la eutanasia, y en particular de Singer, es que hay vidas que merece la pena que se vivan y otras que en ningún caso son «verdaderas vidas», dignas, felices y reflexivas. Una vida que no tiene ya sentido y que no aporta ninguna satisfacción no es digna de vivirse; en ese momento debe ser legítimo ponerle fin. Como es obvio, no se trata aquí simplemente de la aceptación del suicidio, cosa que no plantearía ningún problema. La cuestión que plantea Singer es la de saber si es legítimo que los médicos ayuden a morir a pacientes que lo desean pero no están en condiciones de suicidarse; hablemos en este sentido de «eutanasia voluntaria». Pero no pocos partidarios de la eutanasia proponen también que pueda ponerse fin a las vidas que no son dignas de vivirse, incluso si los principales interesados no están en condiciones de demandar la eutanasia. Ellos hablan entonces de «eutanasia sin consentimiento». En ese caso habría que conformarse con las instrucciones que esos enfermos hayan podido emitir en el pasado, o en su defecto con el punto de vista de los allegados de esos pacientes. Y si no existen allegados, tendrían que decidir los propios éticos si las vidas de esos pacientes merecen la pena o no. Cuando la persona afectada «no es capaz de comprender la elección que debe hacerse entre la vida y la muerte», entonces estaremos hablando de «eutanasia no voluntaria», que será también autorizada en buen número de casos.¹⁶

Los «expertos», reunidos en «comités de ética», deberán decidir en última instancia acerca de lo que es una vida «digna de vivirse» y una vida «indigna de vivirse». Poner fin a la vida de esos enfermos no solo sería legítimo, sino que sería, a decir de Singer y de sus adeptos, un acto de humanidad. «Si no existe diferencia moral intrínseca entre matar y dejar morir, hay que aceptar igualmente que la eutanasia activa sea humana y conveniente en determinadas circunstancias.»¹⁷ Esa es exactamente la argumentación que utilizaban los partidarios alemanes de la eutanasia antes incluso de la llegada de Hitler al poder: explicaban que poner fin a la vida en esos casos es procurar una «liberación».

Esta cuestión remite a otra de más amplio espectro. En las vidas corrientes, las condiciones que hacen que sean «indignas» de vivirse están ligadas a la enfermedad y a la vejez. Pero para Singer y los demás bioéticos existen también vidas que de todos modos no vale la pena que se vivan. Todas las vidas no valen lo mismo. Para él es preciso distinguir entre los humanos «personas» y los «no personas».

La definición presuntamente «técnica» que Singer da de una persona es la siguiente: «Yo propongo utilizar la palabra “persona” en el sentido de un ser racional y consciente de sí mismo». ¹⁸ En otro lugar explica que para ser una persona lo que importa son «características como la racionalidad, la autonomía y la conciencia de sí». ¹⁹ Ese término no es equivalente al de «ser humano»: «Podría ocurrir que haya miembros de nuestra especie que no sean “personas”». ²⁰ Un humano «no persona» es un ser que es miembro de nuestra especie desde el punto de vista biológico y genético, pero es incapaz de actividades conscientes y propiamente humanas que sí están al alcance de los «humanos-personas».

Singer no es el único que hace esta distinción entre personas y no personas; se apoya en toda una serie de autores que le precedieron y que son los fundadores de esta nueva disciplina llamada «bioética». Todos defienden que existe una diferencia fundamental entre lo que ellos denominan las «personas» y las «no personas»: solo las primeras merecen vivir; la vida de las «no personas» depende de nuestra benevolencia. Así, Singer cita a Joseph Fletcher, durante un tiempo pastor del episcopado y «patriarca de la bioética», ²¹ que estableció en su libro *Humanhood* una lista de lo que él llama «indicadores de humanidad»: «Consciencia y control de sí mismo, sentido del futuro y del pasado, capacidad de relación con los demás, preocupación por los otros, comunicación y curiosidad». ²² Según Fletcher, solo los poseedores de esos «indicadores de humanidad» son dignos de vivir y si tales indicadores no están, es posible poner fin a la vida de una de esas «no personas», que ya no es persona humana. Si la capacidad de «preocuparse por los demás» y la «curiosidad» son indicadores necesarios, permítasenos la pregunta de qué hacer con las vidas de Singer y de sus secuaces...

Lo mismo decía Hugo Tristram Engelhardt, principal figura de la bioética y, sin embargo, cristiano ortodoxo, en *Los fundamentos de la bioética*, que viene a ser la Biblia de esta disciplina. Las personas en sentido estricto son «entidades conscientes de sí mismas, racionales, libres de elegir y dotadas del sentido de lo que cuenta moralmente». ²³ Solo las «personas en sentido estricto», dotadas de razonamiento y de autonomía, «participan con otras personas de la comunidad (moral) pacífica». ²⁴ Engelhardt explica que no hay que confundir ser humano y persona: «Lo que distingue a las personas es su capacidad de ser racionales, conscientes de sí mismas y capaces de dar relevancia a lo que las hace dignas de reprobación o de alabanza. [...] Pero todos los seres humanos no son personas. No todos los seres humanos son conscientes de sí mismos, racionales y aptos para admitir la posibilidad de elogio o reprobación. Los fetos, los recién nacidos, los retrasados profundos, la gente que ha caído en un coma irreversible, todos son ejemplos de no personas que, sin embargo, son seres humanos. Esos seres son miembros de la especie humana, pero no tienen en sí mismos o por sí mismos estatus en el seno de la comunidad moral». ²⁵ Para ser una persona, hay que ser capaz de participar en una «interacción social mínima».

Para que se le entienda mejor, Engelhardt propone un ejemplo: «Solo las personas pueden escribir y leer libros de filosofía». ²⁶ Y semejante frase busca tranquilizarnos. De hecho Singer toma el mismo ejemplo del profesor de filosofía que parece encantarles a los dos: una persona

«tiene que estar capacitada para tener deseos relacionados con su propio futuro. Por ejemplo, un profesor de filosofía puede albergar la esperanza de escribir un libro que demuestre el carácter objetivo de la ética».27 En el fondo nada de esto proporciona publicidad muy positiva a los «profesores de filosofía»...

Por el contrario los embriones, los fetos, los niños disminuidos psíquicos, los dementes seniles «no desempeñan papel alguno en la comunidad moral» ya que no están dotados de consciencia ni de autonomía. En relación con esas no personas, lo único que cuenta es el principio de la benevolencia; son las «personas en sentido estricto» las que «deben decidir en su lugar».28 Engelhardt desemboca así en una clasificación jerárquica de los seres humanos particularmente odiosa. Lo proclama a los cuatro vientos: «Todos los seres humanos no son iguales».29 Arriba del todo está la «persona en sentido estricto», que es un verdadero «agente moral». Por debajo se encuentran diversos seres humanos a los que se puede conceder el estatus de persona en sentido social, como los niños pequeños. Luego vienen los recién nacidos. Después los que no son capaces de interacciones mínimas (pacientes aquejados de alzhéimer). Y, finalmente, los discapacitados psíquicos profundos cuya vida depende únicamente de la decisión de las personas en sentido estricto. Es posible disponer de la vida de esos humanos no personas, incluso usarla en la práctica de experimentos médicos.

En efecto, la consecuencia de esta distinción entre personas y no personas es que la vida de estos últimos depende de la benevolencia de aquellos y está a su disposición. Según Singer, «matar a una persona en contra de su voluntad es peor que matar a un ser que no es una persona. Si queremos formularlo en el lenguaje de los derechos, sería razonable decir que solo una persona tiene derecho a la vida».30 ¡Solo una persona tiene derecho a la vida! Debemos pues concluir que la vida de las no personas puede serles arrebatada en la medida en que ellas mismas no pueden valorarla. Así ocurre con pacientes cuyo cerebro se ha dañado irremediamente por causa de un accidente o con personas en estado vegetativo crónico que no son ni conscientes de sí mismos, ni racionales, ni autónomos.

Singer expresa todo esto con la misma frialdad que lo haría un oficial nazi en la rampa de selección de un campo de concentración: «Tener consideración por su derecho a la vida o por el respeto a su autonomía no tiene mucho sentido para ellos. Si no sienten nada y no pueden sentir ya nada más, no tienen ningún valor intrínseco. El viaje de su vida ha llegado a su fin. Están biológicamente vivos, pero no desde un punto de vista biográfico».31 Círrrese el paréntesis de su vida. Hemos aquí nuevamente en una eugenesia decidida y despreocupada. Podría decirse que en la medida en que esta eugenesia es en cierto modo privada, es menos grave que la antigua eugenesia de Estado. Pero ni siquiera eso, pues es todavía más aterrador animar a la gente en la intimidad de su núcleo familiar a quitarse de encima a niños o ancianos molestos. La inhumanidad de la eugenesia penetra así en el meollo del núcleo familiar y ni siquiera existe la posibilidad de rebelarse contra una brutalidad que viene de fuera, de un «exterior» bárbaro. El hecho de que semejantes preceptos repugnantes sean formulados por profesores de ética los hace todavía más perturbadores.

¿Qué ha sido de la ética para que tales profesores existan? ¿No será acaso su vida lo que no merece la pena? ¿En qué se ha convertido nuestra sociedad, que se permite semejante profesorado?

¿ACABÓ EL PROFESOR SINGER CON SU MADRE AQUEJADA DEL MAL DE ALZHEIMER?

Si se aceptan los principios de Peter Singer, conviene a todas luces poner fin a la vida de alguien que ya no es consciente de sí mismo, una vida que parece producir más dolor que placer y que no tiene perspectiva alguna de futuro. Para un utilitarista como él, el caso de un enfermo de alzhéimer parece paradigmático; es evidente que hay que acortar esa vida desprovista de sentido para el que la padece. Peter Singer lo da por hecho de manera absolutamente explícita. A la pregunta de si hay que acabar con los ancianos aquejados de demencia senil, responde: «Cuando un ser humano ha tenido anteriormente sentido de futuro y lo ha perdido, deberíamos guiarnos por lo que esa persona habría deseado en esas circunstancias. Si alguien no hubiera querido que lo mantuvieran con vida tras haber perdido la conciencia de su futuro, estaría justificado poner fin a sus días; pero si no hubiera deseado que lo eliminaran en tales circunstancias, hay una importante razón para no hacerlo».³²

El problema es que en 1999 un periodista avezado del New Yorker, Michael Specter, hizo investigaciones sobre el profesor Singer y se enteró de que este mantenía sin reparar en gastos a su madre aquejada del mal de Alzheimer, cuando ese dinero, siguiendo las teorías de Singer, podía ser muchísimo más útil para remediar la pobreza en el mundo. El periodista se enteró de que la madre de Singer «había perdido la capacidad de razonar, de recordar y de reconocer a los demás».³³ O sea, había dejado de ser una persona en el sentido «técnico» que su hijo le daba al término y habría por tanto que acabar con su vida, tanto más cuanto que Singer reconocería más tarde que cuando estaba sana su madre se había declarado favorable a la eutanasia en un caso así.

Este artículo fue comentado por un profesor universitario conservador, Peter Berkowitz, en un artículo con el título luminoso «Las madres de los demás», recalando que según Singer la eutanasia es siempre buena para las madres de los otros pero no para la propia. Cuando Singer fue desenmascarado, su patética respuesta fue de lo más insustancial: «Fue mi hermana quien lo decidió, no yo». O sea, que fue su hermana la que le impulsó a adoptar ese comportamiento «inmoral» según su teoría. Pero también intentó argumentar laboriosamente desde un punto de vista utilitarista que los cuidados a su madre «procuraban trabajo a unas cuantas personas».³⁴ Llegó hasta a reconocer que sin duda «le faltó valor» cuando no puso fin a la vida de su madre; no estaba preparado para «el riesgo de ir a prisión» por llevar a la práctica sus teorías.³⁵ ¡Qué cuajo! Y concluía piadosamente: «Pienso que esto me ha permitido tomar conciencia de que las cuestiones planteadas por este tipo de problemas son realmente difíciles. Tal vez más difíciles de lo que creía antes, porque es diferente cuando se trata de la propia madre».³⁶ ¡Vaya que sí!, ¡qué difícil resulta matar a la madre de uno...! Y es más curioso aún si se tiene en cuenta que Singer siempre explicó que su perspectiva utilitarista no hacía distinciones entre allegados y extraños cuando de maximizar las preferencias se trata.

Pues sí, la realidad viene a ser bastante más complicada y enrevesada que los experimentos mentales simplistas que Singer plantea. Peter Berkowitz concluye con mucho tino y una ironía devastadora para la «ética aplicada»: «Es difícil imaginar una objeción más pasmosa para esa disciplina académica desahogada y bien instalada que es la ética práctica, que su estrella más controvertida y más eminente, en la cima de su carrera, después de su educación en Oxford, tras veinte años como profesor de universidad y después de la publicación de miles y miles de páginas dictando reglas claras sobre las cuestiones de la vida y de la muerte, tenga que revelar con motivo de la enfermedad de su madre anciana y enferma, que acaba de percatarse de que la vida moral es compleja».³⁷ Y encima, acosado por las preguntas de un periodista». Asombrosamente, esta grave incongruencia, que invalida totalmente las teorías de Singer, no le llevó nunca a reflexionar ni cinco minutos acerca del absurdo criminal de sus teorías.

«CALIDAD DE VIDA» FRENTE A «SANTIDAD DE VIDA»

Esta doctrina de la distinción entre vidas «dignas» e «indignas» está en la base de una nueva concepción de la moral que Singer expone sobre todo en el libro que él considera su obra mayor, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*.³⁸ Empieza con el anuncio de lo que Singer llama modestamente una «revolución copernicana» de la moral y termina con el enunciado de unos mandamientos que van a sustituir a los obsoletos «diez». Copérnico y Moisés destronados por Singer. Nada menos.

Según él, hay que reemplazar la vieja doctrina cristiana de la «santidad de la vida» por una nueva teoría, la de la «calidad de la vida». El autor se presenta como un revolucionario laico en lucha contra el oscurantismo religioso; en su opinión, la palabra «santidad» es una especie de injuria. No deja de luchar por «desantificar la vida», tal y como declara en el título de una recopilación de artículos publicada por su colaboradora Helga Kuhse.³⁹ Para él ninguna vida humana debe ser considerada «sagrada». Tal visión religiosa debería desaparecer sin demora, y Singer aventura una fecha: «2040 parece una fecha razonable para conseguir semejante cambio».⁴⁰ Paciencia pues. No queda tanto.

Según él, la vida humana no tiene valor «en sí». Para que valga algo tiene que tener interés para la criatura que dispone de esa vida, no basta con vivir. La vida tiene que incluir ciertas cualidades como el placer o la consciencia y perseguir determinados fines. No todas tienen la misma calidad y es legítimo acabar con las que no son «verdaderas», no están dotadas de consciencia, de proyecto, etc. Se trata por tanto de efectuar un verdadero «control de calidad» de los productos humanos. Debería empezar en el momento del nacimiento: si dicho control resultase negativo, la ley debería autorizar a matar a los niños «defectuosos».

El capítulo «Juzgar la calidad de vida» del libro *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, se abre con una cita de Ronald Reagan, el anticristo para todo universitario liberal anglosajón, que busca poner en un aprieto a los partidarios de la doctrina de la «santidad de la vida», aunque el efecto podría ser exactamente el inverso. Cuando se lee el fragmento de Reagan parece mucho más humano que los delirios presuntamente racionales de Singer. Reagan escribe: «Cada legislador, cada doctor y cada ciudadano debe reconocer que la verdadera cuestión es saber si hay que afirmar y proteger la santidad de toda vida humana o adoptar una ética social en la que determinadas vidas humanas se consideren valiosas y otras no. Como nación, debemos elegir entre una ética de la santidad de la vida y una ética de la calidad de la vida».⁴¹ Sin nombrarlo, se enfrenta al premio Nobel de Medicina Francis Crick, que proponía que un recién nacido no debe ser declarado plenamente humano hasta el tercer día, de modo que los padres puedan decidir quedárselo o no en el caso de que esté impedido. Ronald Reagan explicaba muy claramente que de ninguna manera debe aceptarse semejante «“control de calidad” para ver si el recién nacido no es defectuoso».⁴²

Para él los humanos no son productos manufacturados validados por tal o tal norma de calidad. ¿Quiénes son esos bioéticos para decidir que cumplimos con los «indicadores de humanidad»? ¿Existe acaso un «peritaje» en materia de humanidad? ¿Y cómo se elige a los peritos? La propia idea de peritaje moral abre el camino a los peores tropiezos y está en todos los partidarios de la eutanasia, se trate de sabios racistas del siglo XIX, de eugenésicos nazis del siglo XX o de bioéticos contemporáneos.

Muchas veces los medios de comunicación se extrañan de que los médicos no sean más entusiastas con la idea de hacer morir a sus pacientes y eso les parece una prueba de su falta de humanidad. No se acuerdan de que la idea de la eutanasia contradice la definición misma de la profesión médica; como advierte el médico estadounidense Leon Kass, «la eutanasia pone en cuestión la idea misma de la medicina».⁴³

La medicina busca ayudar al enfermo a luchar contra la enfermedad y la muerte, no a resignarse a que esta se lo lleve por delante. Por definición, la vida es una pelea contra ella; «es el conjunto de funciones que oponen resistencia a la muerte», decía el médico Bichat, y lo natural es que el humano vivo resista a la muerte hasta el extremo que la medicina se lo permita. No es casualidad que el juramento de Hipócrates, el más antiguo de todos los códigos éticos, incluya la fórmula: «Jamás daré a nadie medicamento mortal, por mucho que me soliciten, ni tomaré iniciativa alguna de este tipo; tampoco administraré abortivo a mujer alguna».

¿Por qué tendrían los médicos que decidir en última instancia sobre quién debe morir y quién debe vivir? Si así fuera, la confianza esencial entre enfermo y facultativo se rompería radicalmente cuando al primer lamento («no puedo más, estoy harto de vivir»), que es más bien una demanda de ayuda, le siguiera la fatal inyección. Al hilo de unos comentarios sobre la medicina nazi, un médico experimentado contaba lo que le había dicho un colega cuando de joven se disponía con otros como él a poner fin a los días de una de sus pacientes, exhausta: «Los médicos no matan a sus pacientes, no es eso lo que nosotros hacemos».⁴⁴ Nunca olvidó esas sencillas palabras que explican simplemente por qué no resulta fácil encontrar médicos que se pronuncien a favor de la eutanasia. Para un médico, eso no se hace. Y ya está. Y la difícil decisión de poner fin a los cuidados de un paciente, que han asumido durante siglos llegado el caso y de acuerdo con la familia o los allegados y no por propia iniciativa, no tiene su origen en ninguna ley, cuya generalización obviamente no se corresponde con el contexto siempre privado de cualquier decisión de este tipo. Por esta razón un filósofo médico como Georges Canguilhem explicaba que en materia de eutanasia «una codificación de la deontología es inconveniente»: «En un momento u otro de su vida profesional, todo médico se ve abocado a interrogarse sobre un caso trágico. Y resuelve de acuerdo con su personalidad. [...] La conducta a adoptar no se enuncia en propuestas abstractas sino en términos de casos concretos».⁴⁵

El médico sabe mejor que nadie, desde Hipócrates, que la realidad es «cambiante y diversa», que no hay dos casos iguales y que nada puede ni debe ser «planificado» cuando de muerte se trata; su carácter sagrado, al margen de toda creencia religiosa, no puede omitirse más que para el «último hombre», que ha olvidado el sentido trágico de la existencia.

¿Por qué razón tendrían que ser personas jóvenes y con buena salud las encargadas de decidir lo que va a ser de personas viejas y enfermas, tal y como reclaman las famosas «instrucciones previas» previstas por la Ley Básica Reguladora de la Autonomía del Paciente? ¿Acaso no es posible, incluso probable, que se cambie de opinión entre el momento en que, con buena salud y en posesión de todas las facultades, se dijo que no se deseaba pasar por una agonía larga y dolorosa y aquel otro momento en que, al borde de la muerte, se agarra uno a los más ínfimos placeres o incluso al simple hecho de vivir?⁴⁶ Como observaba el profesor Lucien Israël, jefe de un servicio de oncología neurológica, si los enfermos aquejados de las más graves

enfermedades no sufren —y evitar el dolor es hoy posible—, no piden que se les haga morir. En su servicio ningún enfermo se quejó por la falta de legalización de la eutanasia: «Los pacientes necesitan menos certezas que esperanzas. Si las tienen, no piden morir».⁴⁷

Se reconoce fácilmente al militante proeutanasia porque él está pletórico de salud...

PROFESORES UNIVERSITARIOS INSPIRADORES DE LA EUTANASIA NAZI

Parece extraño que no se haya replicado más a Singer el hecho de que la idea de las vidas «dignas de vivirse» e «indignas de vivirse» no hace sino retomar la terminología nazi de la lebensunwertes Leben (vida indigna de ser vivida) que tanto éxito tuvo en Alemania con la famosa Aktion T4 de eutanasia de los disminuidos psíquicos. A esta objeción Singer responde que lo que él propone nada tiene que ver con el nazismo: «No es la idea de que algunas vidas no merecen la pena vivirse lo que distingue a los nazis de las personas normales que no perpetraron masacres en masa».⁴⁸ Lo que para él cuenta es la razón por la cual se da la muerte y por lo que a él respecta mantiene que está motivado por la compasión, sin querer imponer nada: «De hecho, los nazis no tenían programa de eutanasia en el sentido literal del término; su presunto programa de eutanasia no estaba motivado por la preocupación sobre el sufrimiento de las personas sacrificadas».⁴⁹ No hay que condenar la eutanasia porque los nazis hicieran uso de ella, lo que hay que reprobar es el objetivo que perseguían, que no era otro que el de constituir una raza pura con ayuda de la eutanasia. Singer iba de hecho mucho más lejos en la primera edición de su libro, pues retomando el insufrible mito de cierto balance positivo del nazismo, la construcción de autopistas sobre todo, escribía: «Los nazis cometieron crímenes horribles; pero eso no significa que todo lo que hicieron fuera horrible. No podemos condenar la eutanasia solo porque los nazis la practicaran, como no podemos condenar la construcción de nuevas carreteras por esa misma razón».⁵⁰ En ediciones posteriores se ha suprimido oportunamente esta mención.

Al contrario que el médico Leo Alexander, que formó parte de la acusación en los juicios de Núremberg, Singer explica que la eutanasia no es «un primer paso por una pendiente resbaladiza».⁵¹ Lo único que dice pretender al distinguir entre las vidas que tienen un valor y otras que no, es una simple evidencia: «Muchas veces un juicio así es manifiestamente correcto. No merece la pena que se viva una vida entera de padecimientos físicos que ningún atisbo de placer compensa y, además, con una carencia absoluta de consciencia».⁵² En este punto se apoya en «economistas de la salud» que «preguntan a la gente por el valor que le atribuyen a la vida en determinados estados de salud [...]. Prefieren estar muertos antes que sobrevivir en esas condiciones».⁵³ Es evidente, sin embargo, que se han hecho pocas encuestas sobre estas cuestiones en enfermos en «fase terminal» que se baten el cobre por seguir con vida.

La respuesta de Singer al paralelismo que se establece entre él y el nazismo denota, sin embargo, una verdadera ignorancia histórica, porque es cierto que los primeros que propusieron deshacerse de esas «vidas inútiles» de los disminuidos no fueron los nazis, fueron dos «queridos colegas» universitarios, motivados como Singer por aliviar el sufrimiento de los discapacitados y de sus familias: un profesor de psiquiatría de Friburgo, Alfred Hoche, y un profesor de derecho de Leipzig, Karl Binding, que en 1920, mucho antes de la llegada de Hitler al poder, escribieron un libro que justificaba «la liberalización de la destrucción de una vida que no merece la pena vivirse».⁵⁴ Para ellos se trata de mitigar el padecimiento de las familias y de eliminar las «existencias lastre», las «carcasas humanas vacías», los «muertos mentales», cuya existencia es un fardo para la sociedad. Hoche y Binding desarrollan toda una argumentación que apunta a justificar médicamente el homicidio de los disminuidos psíquicos que tiene mucho que ver con la de Singer: no son personas, están «por debajo del nivel del animal», porque «no tienen ni la voluntad de vivir ni la de morir»,⁵⁵ están ya «mentalmente muertos» y son «cuerpos extraños en la estructura de la sociedad humana».⁵⁶ Por todas esas razones es absolutamente legítimo «liberalizar el homicidio»

de aquellos que «son la tremenda imagen invertida de un ser humano auténtico» y «suscitan el horror en casi todos aquellos que tienen acceso a ellos».⁵⁷ También es necesario acabar con la vida de todos los enfermos incurables, que suponen un fardo demasiado pesado para la sociedad.

Su muerte es «simplemente un tratamiento sanitario» y adicionalmente una manera de evitar un despilfarro de dinero. Según Hoche y Binding, los enfermos incurables en fase terminal, los disminuidos psíquicos, los «idiotas incurables sin valor ni interés», no pueden aprovecharse de un derecho a la vida, porque no son personas. Para Binding esta eliminación de gente «sin valor» debería legalizarse. Los conceptos «vidas sin valor», «seres humanos sin valor» o «vidas indignas de ser vividas», que utilizaron los nazis después, se encuentran por primera vez en ese libro. Como hará más tarde Singer, Hoche y Binding no buscan constituir una raza pura, sino que pretenden estar motivados por sentimientos de humanidad. La muerte para estos disminuidos o enfermos en fase terminal será una «liberación»: «No cabe la menor duda de que existen seres humanos vivos para los que la muerte es una liberación, como de hecho lo es también para la sociedad y el Estado, liberados así de una carga inútil».⁵⁸

Tal es el origen de lo que los nazis llamaron Gnadentod, la «muerte misericordiosa», de la que a menudo se olvida que primero fue presentada como la respuesta a la demanda de unos padres deseosos de deshacerse de un niño gravemente disminuido que suponía un lastre para ellos. En 1938, en efecto, los señores Knauer trajeron al mundo a un niño aparentemente idiota y al que le faltaba una pierna y parte de un brazo. Como el médico se negaba a deshacerse de él, sus padres llamaron a Hitler para que les diera la autorización; el Führer les concedió esa «muerte misericordiosa» para su hijo, que fue sometido a eutanasia en la clínica de Leipzig. Como consecuencia de este asunto, Hitler firmó el 1 de septiembre de 1939 un decreto permitiendo la eutanasia a enfermos en determinadas condiciones y bajo la responsabilidad de los médicos: «El Reichsleiter Bouhler y el doctor en medicina Brandt quedan encargados, bajo su responsabilidad, de extender las atribuciones de determinados médicos que se designarán nominalmente. Estos podrán conceder una muerte misericordiosa a los enfermos que hayan sido considerados incurables según una apreciación tan rigurosa como sea posible».⁵⁹ Ese fue el origen del «programa de exterminio de los disminuidos» del programa Aktion T4, que toma su nombre del domicilio, Tiergarten 4, del organismo encargado de esta «acción», que suponía la muerte de cientos de miles de disminuidos físicos y mentales.

O sea, que el principio de toda esta historia se encuentra en la propuesta de aliviar el sufrimiento de los humanos no personas, que sugerían esos «queridos colegas» precursores de Singer y de sus acólitos bioéticos. Tal y como atestiguaba Leo Alexander en los juicios de Núremberg, el programa nazi de eutanasia se inició «pasito a pasito». «Los comienzos fueron primero un simple y sutil cambio en la actitud básica de los médicos. Empezó con la aceptación de la actitud básica del movimiento eutanásico de que existe algo así como una vida que no merece la pena ser vivida.»⁶⁰

Muy bien comprendieron el problema los estudiantes alemanes que amenazaron con manifestarse en 1989 con motivo de la invitación de Singer a un coloquio en Marbourg y que consiguieron la suspensión del mismo. Se entiende perfectamente que quisieran impedir que Singer impartiera esa conferencia y sobre todo un coloquio que debía versar sobre «Bioingeniería, ética y retraso mental», del que podía esperarse lo peor.⁶¹ La respuesta de Singer a estas manifestaciones fue particularmente indecente: él no podía ser acusado de nazismo porque tres de sus abuelos, judíos austríacos, perecieron en campos de concentración, y sus padres, austríacos, debieron refugiarse en Australia para huir de las persecuciones. Pero provenir de una familia víctima de persecución no es tener carta blanca para convertirse a su vez en verdugo.

ELOGIO DEL INFANTICIDIO

Las consecuencias de semejante distinción entre las vidas dignas de ser vividas y las otras, entre las personas y las no personas, son devastadoras no solo al final de la vida sino también en sus comienzos. Curiosamente Singer y sus adláteres insisten más en el principio que en el final de la vida. Seguro que les parece que el acuerdo está ya más asentado en lo que se refiere a los enfermos en fase terminal y que es mejor, para mayor relumbrón, como dice con clarividencia el gran Thomas Szasz, auténtico espíritu libre, insistir en la justificación de lo que parece más injustificable, el infanticidio.¹ Es este un punto esencial para Singer, sobre el que insiste una y otra vez sin ceder ni un milímetro de sus posiciones extremistas.

No obstante, esta defensa del infanticidio no es exclusiva de Singer. Son numerosos los autores que antes o después de él hacen de ese tema su caballo de batalla. Singer se inspira en particular en el expastor (?) Joseph Fletcher, quien buscaba autorizar el infanticidio y que es uno de los primeros en llamarlo delicadamente «aborto posnatal».² Las prohibiciones que existen actualmente en ese terreno no son más que simples «tabúes». Como buen utilitarista, la única cuestión que Fletcher se plantea es saber si matar a un bebé aumentará la cantidad de placeres y reducirá el volumen de sufrimientos: «Esta visión atribuye un valor a la *vida* humana antes que al simple hecho de estar *vivo* y sostiene que es mejor estar muerto que sufrir demasiado o soportar demasiados déficits de las funciones humanas».³

En ese mismo sentido, el filósofo analítico estadounidense Michael Tooley convirtió en especialidad propia la defensa e ilustración del infanticidio, y a ella dedicó numerosos artículos y un libro, todo muy apreciado por Singer. Para Tooley, citado por Singer, reflexionar racionalmente sobre el infanticidio es tanto más interesante cuanto que este suscita la «misma reacción que el incesto o el canibalismo, o antiguamente la masturbación o el sexo oral. En todos los casos la reacción es primero visceral [...]. Es legítimo sospechar que se trata de un tabú más que de una prohibición racional».⁴ Tooley afirma alto y claro que no hay que dejarse paralizar por ese tabú ni por los citados antes. La conclusión es diáfana: el infanticidio no es más grave que el sexo oral.

Al famoso «ético» inglés Jonathan Glover, también especialista en eutanasia e infanticidio, le parece que es legítimo matar recién nacidos, ya que no son personas. Según él, «ser una persona está ligado a un nivel mínimo de consciencia de uno mismo, consciencia de la frontera entre uno y el resto del mundo y de uno mismo en posesión de una existencia en el tiempo».⁵ Matarlos tampoco va en contra de las «preferencias» de los recién nacidos; puesto que «no tienen noción alguna de la muerte», «no pueden tener preferencia ni por la vida ni por la muerte».⁶ Por tanto los recién nacidos son reemplazables: «Está mal matar a un bebé que tiene posibilidades de una vida digna, pero [...] no está mal matar si la alternativa a su existencia fuera la existencia de otro con una buena probabilidad de vivir una vida por lo menos del mismo valor».⁷

Singer, por su parte, dedica no pocas páginas a esta defensa del infanticidio, en particular en los tres capítulos con títulos falsamente interrogativos de su *Ética práctica*: «¿Está mal matar?», «¿Se puede suprimir la vida del embrión o del feto?», «¿Se puede suprimir la vida de los humanos?». Las repuestas son respectivamente: «Depende», «sí, desde luego», «sí, en determinadas condiciones». Singer dedica también un libro entero, escrito con Helga Kuhse, a esta cuestión, *¿Debería vivir el bebé?* Y el subtítulo es bien explícito: *El problema de los niños discapacitados*.⁸

En un fragmento muy reproducido, curiosamente publicado inicialmente en una revista de pediatría, Singer explica que desde el punto de vista de los «indicadores personales» es más grave matar a un perro o a un cerdo que a un niño humano disminuido: «Si comparamos a un niño humano severamente discapacitado con un animal no humano, un perro o un cerdo por ejemplo, nos damos cuenta de que a menudo el no humano tiene capacidades superiores a la vez en acto y en potencia, para la racionalidad, la consciencia de sí, la comunicación y todas esas otras cosas que pueden plausiblemente ser consideradas como moralmente significativas».⁹ Estupendo indicador para un pediatra...

En otro fragmento escandaloso, también citado con frecuencia, a Singer le parece que matar a un niño pequeño no tiene más consecuencias que matar a un caracol. Suprimir las vidas de las personas «sin su consentimiento» no es aceptable, porque eso sería «contrariar sus deseos de futuro». En cambio «matar a un caracol o a un recién nacido no contraría deseos de ese tipo», porque ellos no tienen.¹⁰ Si elegimos mantener con vida a humanos antes que a animales es únicamente porque tienen más preferencias: «Para los utilitaristas de las preferencias, arrebatar la vida de una persona es generalmente peor que arrebatar la vida de un ser de otra índole porque en sus preferencias las personas están fuertemente orientadas hacia el futuro».¹¹

Cuando se le hace la pregunta de si asume esta declaración, no rectifica en absoluto: «Esta fórmula que tanto molesta, no solamente es verdadera, sino que es *evidentemente* verdadera».¹² Hace poco, afirmaba nuevamente en una entrevista publicada en la revista *Critique*:

Sigo pensando que debemos estimar el valor de una vida utilizando el rasero de la calidad de las experiencias de que es capaz el ser que vive esa vida, con independencia de toda consideración de especie, lo cual implica que en determinados casos podamos juzgar que la vida que lleva un ser de nuestra propia especie, cuyas capacidades intelectuales estén gravemente disminuidas, tiene intrínsecamente menos valor que la vida de un animal no humano. Está claro por ejemplo si comparamos la vida de un ser humano limitado a un estado vegetativo permanente, sin esperanzas de superarlo nunca, y la de un perro.¹³

Singer admite todo lo más que no es de su incumbencia juzgar el valor de esa vida, sino que les toca a los parientes del recién nacido disminuido, «eventualmente de acuerdo con los médicos», que podrán especificar «qué vida es satisfactoria y cuál no».¹⁴ Orgulloso de insistir sobre el asunto en su página web, responde así a otra pregunta que le plantean con frecuencia: «Ha dicho usted que matar a un niño disminuido no es moralmente equivalente a matar a una persona. ¿Es eso exactamente lo que ha dicho?». La respuesta de Singer no deja lugar a dudas: «Es eso, exactamente, pero puede interpretarse mal si no se entiende el sentido del término “persona”. Yo lo utilizo para referirme a un ser que es capaz de anticipar el futuro, de tener aspiraciones y deseos para el futuro [...]. Pienso que es mucho peor suprimir a una persona capaz de todo eso

que a un ser que no es consciente de su existencia en el tiempo. Los recién nacidos no tienen sentido de su existencia en el tiempo. Por lo tanto matar a un recién nacido nunca es equivalente a matar a una persona, es decir, a un ser que quiere seguir viviendo».¹⁵

Valiéndose de este asunto del infanticidio, Singer quiere pasar por un iconoclasta, por un espíritu libre, y se subleva contra el hecho de que el infanticidio sea un tabú en nuestras sociedades, cosa que nos impide reflexionar con calma sobre sus ventajas y sus inconvenientes. Le debemos al cristianismo haber perdido la costumbre de matar niños, algo que en otros tiempos estaba muy extendido; un capítulo de su libro *¿Debe vivir el bebé?* está dedicado a hacer un listado de todas aquellas culturas que justifican el infanticidio. Singer denuncia las enseñanzas cristianas «totalitarias» que han «inaugurado un grado único entre todas las culturas de hostilidad hacia el infanticidio».¹⁶ «No matar a un bebé mal formado o enfermo se consideraba un mal, y el infanticidio fue probablemente la primera forma de control de las poblaciones; y en determinadas sociedades, la única.»¹⁷

En otro lugar, para justificar el infanticidio, Singer hace uso de la ironía de trazo grueso para que no nos dejemos impresionar por la apariencia «a veces monísima» de los bebés:

Quando recapitamos sobre este asunto, deberíamos poner a un lado los sentimientos que despiertan en nosotros la pequeñez, la vulnerabilidad y a veces la bonita apariencia de los bebés humanos. Pensar que la vida de los bebés tiene un valor particular porque son pequeños y monos, casa muy bien con la idea de que un bebé foca, con su suave pelaje todo blanquito y sus ojazos redondos merece más protección que un gorila, que no posee esos atributos.¹⁸

INFANTICIDIO Y ABORTO

El razonamiento de Singer para justificar el infanticidio es bastante simple. Lo explica sobre todo en el capítulo «¿Se puede suprimir la vida del embrión?» de su *Ética práctica*. Consiste en poner en el mismo plano infanticidio y aborto. Reconoce la debilidad de la «posición liberal», que a fin de justificar el aborto intenta trazar «una línea de demarcación con significado moral»¹⁹ entre el embrión y el recién nacido. Esos liberales «sostienen de manera general que es legítimo matar a un embrión o un feto pero no a un bebé».²⁰ Singer no acepta esta idea de «línea de demarcación» en el nacimiento ya que le parece totalmente arbitraria. Así pues, «si esa línea no marca un cambio repentino del estatus del feto, da la impresión de que solo existen dos posibilidades: o nos oponemos al aborto o aceptamos el infanticidio».²¹ Para él, no hay que estar contra el aborto en la medida en que el feto no es una persona, «no es el tipo de ser cuya vida deba ser protegida de la misma manera que debe serlo la de una persona».²² Y entonces, prosigue plácidamente, conviene ser igualmente favorable al infanticidio. Aplica los mismos argumentos para el recién nacido y para el feto: «Un bebé de una semana no es un ser racional consciente de sí mismo [...]. Si el feto no tiene derecho a la vida como una persona, el recién nacido tampoco lo tiene».²³ Para Singer el aborto es legítimo puesto que embriones y fetos no son personas. Pero como el recién nacido tampoco lo es, entonces es legítimo matarlo ¡si es eso lo que los padres prefieren! No hay que dejarse paralizar por los «aspectos emocionalmente conmovedores del infanticidio [...], que carecen de toda pertinencia», ni por la idea «nunca cuestionada hasta ahora de que la vida de un recién nacido es sacrosanta como la de un adulto».²⁴ Y no hay que temer tampoco que esta práctica del infanticidio produzca ansiedad en la población, pues por un lado los niños

directamente afectados no son capaces de comprender esta política y por otro, los adultos no están amenazados por esta práctica en la medida en que ya son adultos. Extraordinaria manera de razonar que lo único que hace es proporcionar argumentos a los adversarios de la interrupción voluntaria del embarazo, cuya banalización puede llevar a tales locuras enunciadas en tono docto. Como reconoce Singer, eso podría hacer creer que «si se acepta el aborto, la eutanasia está al acecho detrás de la siguiente esquina».²⁵

O sea, que está al alcance de los padres deshacerse de niños disminuidos después del nacimiento de estos. La cuestión estriba en saber cuáles son los niños «defectuosos» que se pueden eliminar. Se tratará solamente de los niños gravemente disminuidos; para este caso Singer sostiene que debería haber unanimidad en todo el mundo. Hay que decidir si hay que «dejar morir» o hay que «matar» a esos niños: «Casi todo el mundo admite que en esos casos tan graves, dejar que un niño muera es la única actitud humana aceptable desde un punto de vista ético. Si es justo dejar morir a niños, la cuestión está en saber por qué no es justo matarlos».²⁶ El autor desarrolla prolijamente el caso de los recién nacidos que padecen anencefalia o con espina bífida, deformación de la columna vertebral que puede ser gravísima y cuyas formas más graves tenían una evolución fatal en el estadio de la medicina de la época en que Singer escribió sus libros.

Pero este autor prevé también el caso de niños no tan gravemente disminuidos, en los que la supervivencia no está en juego. El infanticidio debe contemplarse también para el caso de niños afectados de hemofilia o con síndrome de Down, es decir, con una trisomía 21. Según Singer, esas vidas no valen la pena y son fuente más de dolor que de placer. No se debe empezar una vida con semejantes perspectivas: «La experiencia de tener un niño trisómico es muy diferente a la de tener un niño normal [...]. No queremos que un niño comience el incierto viaje de la vida con el cielo lleno de nubarrones por semejantes perspectivas».²⁷ Así pues, «cuando se puede saber desde el principio, es mejor adoptar otro punto de partida».²⁸ El viaje de la vida debe hacerse con cielo despejado...

Con desconcertante cinismo Singer explica que más vale matar a esos niños defectuosos para poder dedicarse a producir otros nuevos en buen estado; un niño nuevo tendrá una vida más feliz si sus padres no se ven lastrados por un niño discapacitado del que ocuparse. «La pérdida de la vida del primer bebé queda compensada por la ganancia de una vida más feliz para el segundo. Por eso, según el punto de vista utilitarista total, si acabar con la vida de un bebé con hemofilia no tiene efectos nefastos para otras personas, suprimirlo es legítimo».²⁹ Y concluye con desenvoltura: «Según el punto de vista utilitarista total, el niño es reemplazable, como los animales, que no son conscientes de ellos mismos».³⁰ ¡Los niños son reemplazables! Semejante disparate abyecto asombra proviniendo de alguien que asegura ser padre de dos niñas. Y ni siquiera parece darse cuenta de la barbaridad que expresan sus palabras.

Pero Singer no es el único que considera que los niños son «reemplazables». Para el fundador de la bioética Hugo Tristran Engelhardt, los padres que así lo deseen deberían poder «detener el tratamiento» de un niño (no se atreve a hablar explícitamente de infanticidio): «Visto lo visto, se dan situaciones en las que lo que una pareja tiene que hacer es dejar morir a su hijo y buscar tener otro que esté libre de pesadas discapacidades».³¹

Ya era ese el punto de vista del maestro de Singer, el filósofo utilitarista Richard Hare, que consideraba normal que una pareja que solo puede criar a un niño pueda elegir «abortar un feto que va a estar miserablemente disminuido si llega a adulto, por ejemplo si su madre enferma de

rubeola» y sustituirlo «por otro niño que sea completamente normal y tan feliz como la mayoría de la gente».³²

Por ese camino se puede ir mucho más lejos y considerar que no solo los niños disminuidos deberían ser reemplazables, sino todos los niños; en la medida en que no son conscientes, son reemplazables, lo mismo que «es posible considerar intercambiables a los animales, que no son conscientes de ellos mismos, cosa que no ocurre con los seres que sí lo son».³³ Si es ventajoso para los padres, el infanticidio debe poder aplicarse a todos los niños.

Más adelante Singer seguirá reflexionando sobre este particular. Cuando un periodista le pide su opinión sobre unos padres que «concibieran y dejaran nacer a un niño para matarlo después, recuperar sus órganos y trasplantárselos a sus otros hijos enfermos de más edad», responde: «No resultan admirables unos padres de miras tan insensibles, pero nada de lo que hacen me parece que esté mal». A la siguiente pregunta: «¿No hay algo de siniestro en una sociedad en la que se cría a los niños como piezas de recambio a gran escala?», responde simplemente: «No».³⁴

Dos discípulos de Singer, Alberto Giubilini y Francesca Minerva, concluyeron con toda lógica en un artículo del muy serio *Journal of Medical Ethics* (pero ¿se puede acaso hablar aquí de ética médica?) que el infanticidio debería «estar permitido en todos los casos en los que el aborto lo está, incluso en aquellos en los que el niño no sea disminuido» porque fetos y recién nacidos «no tienen el mismo estatus moral que las verdaderas personas».³⁵ Obligaciones profesionales, opción vital, situación familiar y demás condiciones que pueden justificar un aborto, deben también autorizar un infanticidio. El bienestar de la «gente que ya existe, padres, familia, sociedad» puede ser trastocado por el recién nacido, incluso si este goza de buena salud, porque «requiere energía, dinero y cuidados de los que la familia puede no andar sobrada».³⁶ No se concibe el abandono del niño porque «la madre podría sentirse mal si tiene que abandonar a su hijo».³⁷ Mientras que si lo mata todo irá mejor, claro. Giubilini y Minerva proponen que a esta práctica se la llame «aborto posnacimiento» mejor que infanticidio, para recalcar que el estatus moral del recién nacido muerto es comparable más al de un feto que al de un niño. Estas declaraciones provocaron un pequeño revuelo en la revista médica donde se publicaron, pero se olvidó el asunto en poco tiempo.

CONSECUENCIAS DE LOS «DEBATES» BIOÉTICOS

Hablar del aborto como algo anodino abre la puerta a todos estos despropósitos. Esa es la conclusión que debemos sacar de todo esto, no que haya que prohibir la interrupción voluntaria del embarazo. El infanticidio para Singer está íntimamente ligado al aborto, lo mismo que, también para ese autor, la zoofilia es una de las consecuencias lógicas de la idea de «liberación animal» y de la crítica al especismo. Las «argumentaciones» de Singer son sin duda patéticas. Si no se fuera persona más que cuando se es consciente de uno mismo y del propio futuro, estaría permitido matar a toda persona dormida. Si se piensa que la vida de una persona humana no puede ser protegida más que cuando esa persona es consciente y ha entendido lo que es la vida y la muerte, ciertamente Singer y sus fieles merecerían la muerte sin tardanza, de manera ética, eso sí. Abundan las consecuencias absurdas.

Sería un error, una falta incluso, intentar «refutar» racionalmente tales dislates. No es necesario añadir una «característica» (razón, consciencia, autonomía, etc.) al simple hecho de ser humano para que la humanidad deba ser respetada en cada uno de nosotros. Lo dice estupendamente la filósofa inglesa Anne Maclean en respuesta a la singeriana pregunta (que busca, cómo no, ser iconoclasta) de por qué no hay que matar a los bebés: «Nosotros tratamos a los bebés de una manera y no de otra; por ejemplo, no hacemos como si sus vidas estuvieran a nuestra disposición. Los bioéticos preguntan por qué razón hacemos eso, pero es que no hay razón, o, si se quiere decir de otra forma, el hecho de que sean bebés es la razón, la única razón en el mundo».³⁸ No es posible redefinir el concepto de «asesinato» a voluntad, *a fortiori* tratándose de bebés: «El concepto de “asesinato” no es una *propiedad pública*: es una parte integrante de nuestro vocabulario moral y los filósofos no son quiénes para prescribir la manera en que debe o no debe ser utilizado».³⁹ No se mata a los bebés; eso no se hace y ya está, afirmen lo que afirmen esos presuntos «expertos» que son Singer o Harris.

La necesaria reapropiación de la ética por cada uno de nosotros va a la par con una crítica de la idea de que la ética pueda confiarse a expertos. Podemos incluso adelantar que esta idea de peritaje moral es totalmente incompatible no solamente «con las virtudes de modestia y humildad»,⁴⁰ sino también con la democracia más elemental. Los «especialistas» que proponen sus servicios en la reflexión bioética son en buena parte filósofos; permítasenos dudar de que sean ellos los más aptos para responder a tales consultas. En su cáustico libro, Anne Maclean expone que las teorías bioéticas, en particular las utilitaristas, llevan consigo la «eliminación de la moralidad». Lo que Auguste Comte llamaba el «abuso de la lógica deductiva» conduce a conclusiones bastante originales pero absolutamente inmorales. Así por ejemplo la selección de textos de bioética dirigida por Helga Kuhse y Peter Singer, en los que se esfuerzan por justificar toda una serie de conclusiones que la conciencia común reconoce sin gran esfuerzo como totalmente inmorales: infanticidio, rechazo del secreto médico, final del consentimiento médico informado, eutanasia sin consentimiento.⁴¹ El simple hecho de intentar refutar tales horrores es ya un fallo, porque la propia discusión es en sí misma inmoral. Lo más preocupante es que esta cuestión del infanticidio se ha convertido en un *topos* clásico de la discusión en filosofía moral, cuando hasta ahora era un asunto reservado a los oficiales de las SS. A fuerza de discutir tales «experimentos mentales» es de temer una alteración de la mentalidad común, de eso que Orwell llamaba la «decencia ordinaria». Estudiantes que han cursado bioética corren el riesgo de considerar el infanticidio como una solución a tener en cuenta, cuando evidentemente ese no será el caso para la población en general.

Lo advierte muy juiciosamente un filósofo australiano sutil y sensible, Raimond Gaita, cuya fama es por desgracia mucho menor que la de Singer. Gaita se muestra extremadamente crítico hacia aquellos que, como Singer, «constituyeron la vanguardia del movimiento para relajar las condiciones bajo las que es posible matar a la gente y crearon un género nuevo llamado “ética práctica”».⁴² Se asombra este autor de que Singer y sus discípulos puedan adelantar que «se puede matar a un niño de tres semanas por razones frívolas», como por ejemplo «aceptar un empleo» o «hacer un viaje a la Toscana», «sin que en eso haya nada de malo».⁴³ Le parece cuando menos inquietante que Singer haya traspasado esa frontera sin demasiadas protestas; eso indica un «deslizamiento de las fronteras morales que definen en alguna parte nuestra cultura».⁴⁴ Singer ha contribuido de ese modo a pervertir la conciencia universitaria antes de hacer lo propio con la conciencia pública. Ya en 1991 Gaita decía:

Veinte años atrás, considerar que el infanticidio debía estar permitido bastaba para refutar todo argumento que condujera a eso. Y todo el mundo admitía que el aborto sería inconcebible si se demostrara que era lo mismo (moralmente) que el infanticidio. Hoy en día existen filósofos que creen que el infanticidio debe permitirse más o menos en las mismas condiciones que el aborto; y los estudiantes de filosofía en el mundo occidental que reciben clases de ética práctica piensan que es una posibilidad cuando menos defendible. Entre filósofos se admite perfectamente que el infanticidio es un mal, pero... si un filósofo afirma que se corrompe a los estudiantes cuando se los invita seriamente a considerar que se puede matar a bebés de seis semanas de vida por el mismo tipo de razones que se admiten para el aborto, a la mayoría de sus colegas les parecerá que no ha estado a la altura de un verdadero filósofo, ni a la altura de un verdadero pensador.⁴⁵

Y de ese modo «existe ahora una generación entera de estudiantes de filosofía que ha aprendido a creer que se puede discutir sobre la cuestión de si el infanticidio debe permitirse en las mismas condiciones que el aborto».⁴⁶

Las consecuencias de semejantes veleidades universitarias son terribles y no producen los resultados esperados. Lejos de abrir la filosofía al mundo, lo que hacen es difundir la estrechez de miras del modo de pensar académico en su forma más caricaturesca:

No han sacado a la filosofía de su insularidad, bien al contrario. Han difundido hacia el exterior mismo de la universidad la arrogancia y el aislamiento de la peor clase de profesionalismo universitario. En general no manifiestan la menor aprensión, ni tan siquiera un poco de ansiedad, frente a la responsabilidad que han arrojado; no manifiestan el menor sentimiento de temor frente a las cuestiones que han suscitado y carecen de sentido de la humildad frente a tradiciones que ellos rechazan con condescendencia. Están agresivamente desprovistos de todo sentido del misterio y ni siquiera albergan la sospecha de que algo pueda ser demasiado profundo para sus estrechas competencias profesionales. Se equivocan tomando esos vicios por las virtudes que deberían consistir en pensar radicalmente, valientemente, y con hostilidad absoluta hacia el oscurantismo.⁴⁷

Imposible hacer una descripción mejor de la estupidez y de la brutalidad de los éticos a la manera de Singer.

¿HASTA QUÉ EDAD SE PUEDE MATAR A LOS NIÑOS?

Como los niños no son «personas», el infanticidio es legítimo para Singer y la mayoría de sus colegas éticos. La única cuestión que se plantea entonces es saber hasta qué edad se puede suprimir a los niños. Difícil asunto que les plantea no pocos quebraderos de cabeza. ¿A qué edad se convierte uno realmente en una persona según la definición «técnica» del término, es decir, a la vez «en sujeto mental perdurable en el tiempo», que tiene «deseos de continuar con vida» y es un «ser autónomo capaz de elegir»?

Existe una referencia recurrente en los autores favorables al infanticidio, la del premio Nobel de Fisiología y médico James Watson y la de Francis Crick, para quienes el niño no debería ser protegido como tal desde el nacimiento. Watson, reaccionando frente al caso Roe contra Wade en 1973, sugirió, citando a Francis Crick, que un plazo de «tres días» sería razonable para que los padres puedan determinar si el niño es un «miembro aceptable de la sociedad humana» y así puedan elegir con conocimiento de causa si lo dejan vivir o acaban con él:

Deberíamos reconsiderar nuestras concepciones de base acerca del sentido de la vida. Tal vez, como sugería mi antiguo colega Francis Crick, nadie debería ser considerado ser vivo hasta tres días después del nacimiento. Si un niño no fuera considerado como legalmente nacido hasta los tres días de edad, entonces

los padres podrían hacer una elección que pocos pueden hacer con el sistema actual. En ese caso los médicos podrían permitir al niño morir si los padres así lo decidían, evitando de ese modo mucha miseria y sufrimiento.⁴⁸

Francis Crick, por su parte, había declarado: «Ningún recién nacido debería ser declarado humano antes de haber superado ciertas pruebas sobre su potencial genético, y si no las supera pierde su derecho a vivir».⁴⁹ Tras un razonamiento bastante cargante, el panegirista del infanticidio que es Michael Tooley consideraba por su parte haber demostrado ya en 1977 que «los recién nacidos humanos no son personas, porque un organismo no cuenta con un sólido derecho a la vida si no está en posesión de una consciencia de sí como sujeto de experiencias y de otros estados mentales» y «si no piensa por sí mismo que es tal entidad duradera».⁵⁰

En la medida en que los recién nacidos humanos no poseen tales capacidades, no son ni personas ni medio personas y entonces su destrucción no es en absoluto condenable. Matar niños solo es inaceptable desde el punto y hora que estos «adquieren “propiedades morales significativas”».⁵¹ Queda por saber a qué edad las adquieren... Tooley habla unas veces de tres meses, otras veces de la edad a la que los niños pueden «utilizar expresiones verbales» y así acceder a la consciencia de su propia existencia, lo cual parece claramente mucho más tardío. Para tener derecho a la vida sería preciso ser capaz de enunciar «Tengo derecho a la vida». De todas formas, según Tooley, el problema realmente no se plantea porque «en la gran mayoría de los casos en que un infanticidio sea deseable, su deseabilidad aparecerá poco tiempo después del nacimiento». En la medida en que es casi seguro que un niño en tal estado de desarrollo no posee el concepto de un sí duradero, «hay una excelente razón para creer que el infanticidio está moralmente permitido en la mayoría de los casos en que es deseable».⁵² De todas formas, esto solo es una cuestión de detalle, un «problema práctico» que podrá tener arreglo mediante los progresos de la ciencia psicológica: «El problema moral práctico puede tratarse de manera satisfactoria escogiendo un período de tiempo, algo así como una semana después del nacimiento, como intervalo durante el cual el infanticidio estará permitido. Ese intervalo podrá después precisarse una vez que los psicólogos hayan establecido en qué momento un organismo humano llega a considerarse como un sujeto duradero de experiencias y de otros estados mentales».⁵³

El no menos célebre Jonathan Glover consagra todo un capítulo de su libro *Causar la muerte y salvar vidas* a preguntarse: «¿Cuándo se accede a la condición de persona?». Y concluye que es imposible hacer «separaciones zanjadas»; todo es cuestión de «grado» y «es posible que los límites tengan que variar con menos inmediatez en los casos de anomalías detectables».⁵⁴ Glover es consciente de que una vez que el «claro límite» del nacimiento se ha borrado, habrá presiones para que se ensanche la edad hasta donde el infanticidio se permita, aunque no parece que eso le cause demasiados problemas.

A Singer la cuestión le parece más compleja. Según él, es «ciertamente difícil decir a qué edad empiezan los niños a considerarse ellos mismos como entidades distintas existentes en el tiempo».⁵⁵ «Incluso cuando hablamos con un niño de dos o tres años», lamenta Singer, «es muy difícil obtener de él una concepción coherente referida a la muerte o a la posibilidad de que alguien —sin hablar del propio niño— pueda dejar de existir».⁵⁶ La cosa varía según los casos, pues no todos los niños entienden este tipo de cosas a la misma edad. En consecuencia parece que el «derecho a la vida no debería tener efecto con toda su fuerza legal sino un tiempo después del nacimiento, un mes quizá, y no en el momento mismo de nacer. Así habría un margen de seguridad más alto».⁵⁷ En otra ocasión Singer había sido algo más preciso en lo que se refiere al plazo aceptable para deshacerse de niños no deseados. En su libro escrito con Helga Kuhse, *¿Debería vivir el bebé?*, propone establecer un período previo a la «plena aceptación» del niño en la sociedad humana: «Como para el derecho a voto, el límite exacto de edad es en cierta medida arbitrario. Pensamos que un período de veintiocho días después del nacimiento sería lo bastante largo como para confirmar la presencia de la mayor parte de los defectos mayores».⁵⁸ Para Singer no hay gran diferencia entre determinar la edad de voto y la edad a la que uno puede ser asesinado...

No obstante, como hay que tener en cuenta el extraño «apego parental», podría elegirse un límite más corto, «tal vez tan corto como siete días», incluso si ese plazo es insuficiente para saber bien las condiciones del niño. Aquí habría que confiar en la medicina y toda propuesta «debería estar sujeta a revisión a la luz del estado de los avances del diagnóstico neonatal». ⁵⁹ Si bien eso sería sin duda arbitrario y desafortunado en el caso de que se detectara que el niño es defectuoso pasado el límite de tiempo. Pero no hay que desesperar: «A largo plazo un cambio de actitudes sobre la eutanasia en general y no solo sobre el infanticidio, nos traerá quizá la posibilidad de poner fin misericordiosamente a una vida a cualquier edad, bien sea a petición de la propia persona si es que está en condiciones de entender lo que le pasa, o, si la persona no está capacitada, a criterio de un grupo de expertos que consideren que esa vida no es más que sufrimiento». ⁶⁰

Hace poco, los dos australianos de la secta de Singer ya citados, Alberto Giubilini y Francesca Minerva, se declararon mucho más abiertos. No se pronuncian sobre el límite más allá del cual eso que ellos llaman tan bellamente «aborto posnatal» no es admisible: «De hecho nosotros no pensamos que sean necesarios más de unos días para que los médicos detecten una anomalía en el niño». Pero en los casos (que ellos aceptan, desde luego) en los cuales «el aborto posnatal se llevara a cabo por razones no médicas, no sugerimos umbral alguno en la medida en que eso depende del desarrollo neurológico de los recién nacidos, que es algo que los neurólogos y los psicólogos deberían ser capaces de establecer». ⁶¹ Podemos suponer que eso significa que hay que dejar de matarlos cuando eso les haga sufrir. ¡Brillante porvenir el que nos proponen los discípulos de Singer...!

«MUERTES SOSPECHOSAS»: LA REDEFINICIÓN DE LA MUERTE

Hace unos cincuenta años surgió en Occidente una nueva definición de muerte que introducía la noción de «muerte cerebral». Apareció en Estados Unidos y rápidamente se extendió por el mundo entero sin encontrar gran resistencia, excepto en Japón.

Como se ha señalado en repetidas ocasiones, esta reformulación está directamente relacionada con las técnicas de trasplante de órganos y tiene bastantes consecuencias científicas y médicas, pero también éticas. Más allá de la eutanasia, la pasión mórbida de nuestra época por una muerte «digna» no podía encontrar terreno mejor abonado que la cuestión de los límites de la muerte. También este asunto va a darnos que hablar, pues detrás del aluvión de buenos sentimientos «solidarios» y «ciudadanos» se perfilan perspectivas mucho más inquietantes que, como en el caso de la eutanasia, nos llevan directamente a las películas más «gore» de terror contemporáneo.

Tal enfoque tiende a considerar la muerte como un problema técnico para el que es posible aportar respuestas técnicas. Es lo que señala el reciente libro de Yuval Noah Harari, que describe de este modo el futuro de la humanidad: «Incluso la gente corriente no implicada en la investigación científica se ha acostumbrado a pensar en la muerte como en un problema técnico». ¹ Antes, la «muerte tradicional» era cosa de «curas y teólogos», «ahora han tomado el relevo los ingenieros». ²

Pronto venceremos a la muerte, claman determinados tecnoprofetos transhumanistas californianos, como Robert Freitas, que explica que es preciso acabar con el «holocausto humano» «que es eso que llamamos muerte natural». ³ Bien sea de manera definitiva mediante manipulaciones genéticas o técnicas (por ejemplo, diversos procedimientos como la restricción calórica o la criogenización), bien sea de manera provisional por medio de las «piezas de recambio» que son los órganos provenientes del trasplante (con los cuales es posible reparar un cuerpo envejecido), la muerte ya no debe considerarse un límite absoluto, un escándalo irremediable. Tal y como señala el psicoanalista Charles Melman, la muerte tiene que perder definitivamente su carácter trágico. A partir de ahora pasa a formar parte de «la categoría del accidente». ⁴

LA «LOTERÍA DE LA SUPERVIVENCIA»: ¿HAY QUE MATAR A UN SANO PARA SALVAR A DOS ENFERMOS?

Uno de los razonamientos bioéticos más famosos, y tal vez también el más paradigmático, es de la «lotería de la supervivencia». Hizo famoso a su autor, John Harris, que estudió en Oxford al mismo tiempo que Peter Singer. Profesor de bioética en la Universidad de Manchester y miembro de la

Academia de Ciencias Médicas del Reino Unido, se convirtió en un verdadero emprendedor de la bioética.⁵ A la manera de Singer, presume en su página web de ser «uno de los tres bioéticos que más cuentan» en el mundo y una de las cincuenta personalidades inglesas más influyentes.

Y todo eso gracias a un artículo de 1975, mencionado con muchísima frecuencia y titulado «La lotería de la supervivencia». En él Harris propone un experimento mental efectivamente genial por su simplicidad y aún más por su carácter bárbaro.⁶ Para empezar, da por supuesto que los trasplantes de órganos están totalmente a la orden del día.

La situación es esta: un médico se encuentra ante dos enfermos, Y y Z, a punto de morir porque a uno le hace falta un corazón y al otro unos pulmones. No hay órganos disponibles. En lugar de lamentarse de su suerte, Y y Z le explican al médico que para salvarlos «solo haría falta matar a una persona sana» que llamaremos A, «y extraerle los órganos en cuestión para salvarlos a ellos dos». Si el médico no hace lo que le dicen, deja morir a Y y a Z, o sea, los mata, para ellos no existe diferencia entre matar y dejar morir puesto que la consecuencia es la misma. No es más grave matar a A para extraerle los órganos, que dejar morir a Y y a Z por falta de órganos. Al contrario, se salvan dos vidas o más, pues se pueden extraer más órganos al precio de una sola vida, y así, desde el punto de vista utilitarista, el resultado de la operación es moral, ya que aumenta la cantidad de vidas preservadas, «maximiza las vidas». Este argumento sería enteramente racional e irrefutable.

A fin de enriquecer su experimento mental, Harris pone a punto después toda una serie de condiciones. Para evitar que los donantes sean elegidos arbitrariamente por los médicos, convendría que el Estado organizara una lotería. Cada ciudadano jugaría a un número y se acabaría con aquel que resultara «afortunado». Para evitar una situación de excesivo estrés se trataría a los «agraciados por la suerte» como héroes; no se diría que se los ha sacrificado sino que «han dado su vida por los demás».

Harris se dedica después a refutar todos y cada uno de los argumentos que según él podrían plantearse en contra de esta lotería. A aquellos que propusieran que se le dé el corazón de Y a Z o los pulmones de Z a Y y no se sacrifique a A, lo cual tendría como efecto el ahorro de dos vidas, él responde que sería injusto porque eso convertiría a los enfermos en una categoría especial en el seno de la sociedad. Para evitar que se preserve únicamente a los viejos en detrimento de los más jóvenes, que serían sacrificados por sus órganos, el ordenador podría concebir un programa al objeto de preservar la pirámide de edad. En cuanto a los que son responsables de su estado de salud, alcohólicos y fumadores, esos quedarían excluidos de los beneficios del trasplante. Este sistema, lejos de aportar la inseguridad inherente a la posibilidad de que te toque, aseguraría por el contrario una mayor esperanza de vida ya que gracias a él escaparía de la muerte más gente de la que sería sacrificada por la lotería.⁷ Y así sucesivamente.

No se trata de intentar refutar este argumento de Harris. La historia es tan absurda que cabría preguntarse si el autor habla en serio. Por desgracia parece que sí. Claramente podrían encontrarse un buen número de objeciones, la más evidente de las cuales es que hay una gran diferencia entre emprenderla sin razón con alguien que goza de buena salud y dejar morir de su enfermedad a otro por falta de tratamiento disponible. Los muy quejumbrosos Y y Z se muestran bien agresivos respecto de A, que no les ha hecho nada, y lo mejor que podríamos desear es que la enfermedad se lleve por delante cuanto antes a esos dos cascarrabias sin escrúpulos. No conseguir curar, «dejar morir», como dice Harris, no es obviamente lo mismo que matar; la enfermedad no se puede comparar con el crimen. Lo que Harris no entiende, tal y como señala muy bien la filósofa Anne Maclean, es que matar a alguien que goza de buena salud es «pura y simplemente un asesinato».⁸ En este punto están de acuerdo el lenguaje corriente, la conciencia común y las leyes. Afirmar que matar a A no es un asesinato «sencillamente carece de sentido».

Lo que resulta inquietante es que a fuerza de discutir hasta el infinito en torno a este argumento, las mentes empiecen a considerarlo como factible: ¿no habrá un fondo de verdad en la argumentación de Harris? Igualmente, preguntarse cosas sobre la legitimidad del infanticidio acaba por corroer ese tabú esencial de nuestra sociedad civilizada. Y lo que es peor aún: podemos afirmar que este tipo de cálculo no está lejos de llevarse a la práctica. El hecho de que Harris sea un experto reconocido por las instituciones europeas no augura nada bueno. Esos seres vivos como

A, a los que se suprime para extraer sus órganos ¿no son acaso ya los «moribundos» a los que se mete prisa para que mueran y puedan así «donar vida», actuando de suerte que sus órganos se obtengan lo más deprisa posible? La pregunta incómoda que nos podemos hacer es si el argumento de Harris no se ha convertido ya, más que en un experimento mental, en un ideal para esos utopistas neohigienistas, dando como resultado que todas las vidas son evaluadas por autoproclamados expertos, y las que se consideran de peor calidad se sacrifican en provecho de las de más calidad. Harris explica con mucha más nitidez después —y aquí ya no se trata de experimentos mentales— que los órganos de los muertos deben ser nacionalizados: «Los órganos de cadáveres deberían estar automáticamente disponibles» y «deberíamos suprimir de una vez por todas la costumbre de pedir el consentimiento del difunto o de sus allegados».⁹

Testimonio de este cambio de perspectiva sobre la muerte es también la pasión por la cremación que, so pretextos ecológicos y motivos económicos, apunta a hacer desaparecer lo más deprisa posible los cadáveres de molesta materialidad y a apartar radicalmente el simbolismo de las ceremonias fúnebres. Como muy bien ha señalado Robert Redeker, la cremación es «la expresión de una triste pasión, el odio a la materia» porque «la materia repugna al higienismo, ese fanatismo de nuestra época».¹⁰ En este sentido se trata de una revolución «anticristiana», en contra de ese cristianismo que supo rehabilitar la carne. Quien mejor se percató del otro aspecto del problema antropológico suscitado por la cremación fue una vez más Michel Houellebecq. Uno de los personajes de *El mapa y el territorio* aprueba la decisión del personaje del libro llamado «Houellebecq», que «no quería que lo incinerasen, sino que lo sepultaran a la manera clásica».¹¹ Según ese comisario de policía «a la antigua usanza»:

El hombre *no formaba parte* de la naturaleza [...], le parecía en cierto modo «antropológicamente impío» dispersar las cenizas de un ser humano sobre los prados, los ríos o el mar [...]. Un ser humano era una conciencia, una conciencia única, individual e irremplazable, y merecía por ello un monumento, una estela, al menos una inscripción, en suma, algo que afirmara y trasladase a los siglos futuros el testimonio de su existencia, he aquí lo que pensaba Jasselin en el fondo de sí mismo.¹²

Michel Houellebecq está muy interesado en defender ese punto de vista, y una y otra vez se reafirma con ocasión de numerosas entrevistas: la incineración, «antropológicamente, es un acto grave [...]. Es uno de los criterios de la humanidad: dar una sepultura, guardar memoria. La gente que no hace eso es que ya no es humana».¹³

Otro síntoma interesante de esta voluntad de desacralización radical de la muerte es el increíble éxito obtenido por la iniciativa Körperwelten/Body Worlds, la exposición itinerante montada en 1997 por el anatomista alemán Gunther von Hagens, que ha recibido millones de visitantes en el mundo entero. El proyecto consiste en presentar cadáveres preparados, desollados y «plastinados», paralizados en posturas de la vida corriente como si aún estuvieran con vida: jinete en su caballo, jugador de ajedrez, jugador de baloncesto, etc. El psicoanalista Charles Melman ve en ello un síntoma central de una «nueva economía psíquica» en la que el «disfrute» ha reemplazado a la «ley» y a lo «simbólico». Por primera vez en la historia se hace desaparecer el carácter sagrado de la muerte utilizando cadáveres «con fines estéticos, o sea, para que todo el mundo pueda disfrutar con ellos»:¹⁴

Esta exposición y su éxito popular revelan que, tal vez sin darnos mucha cuenta, se ha traspasado un nuevo límite [...]. Se ha borrado la permanencia de un lugar que en general es de memoria, un lugar sagrado en el cual el cuerpo humano convertido en cadáver se guarda, se quita de la vista [...]. Se trata de necrofilia sin lugar

a dudas, de una especie de necropsia. El procedimiento técnico puesto a punto por nuestro artista autoriza con toda impunidad y por los mejores motivos a un goce radioscópico, entre amigos, de la muerte. Y naturalmente pasar por encima de lo que en otros tiempos era tan prohibido como imposible.¹⁵

Si hemos acabado con la alteridad radical de la muerte, con su carácter sagrado, es que ha dejado de haber prohibiciones, ha dejado de haber límites. El título de uno de los libros de entrevistas de Von Hagens, *Pushing the Limits*, indica con claridad esa voluntad de rebasar los límites sin parar.¹⁶ A partir de ahora la máxima de La Rochefoucault, «no se puede mirar fijamente ni a la muerte ni al sol», queda olvidada, y la muerte, en forma de cadáver, puede ser escrutada en todas y cada una de sus costuras. Desde el punto de vista de la ética aplicada contemporánea, la muerte no es otra cosa que un objeto entre otros muchos, y Singer se ha propuesto «repensar la vida y la muerte», o sea, considerar racionalmente la muerte, lejos de las angustias y de la sacralidad de las religiones y de la cultura tradicional.

LA INVENCIÓN DE LA MUERTE CEREBRAL

La redefinición de la muerte como muerte cerebral es muy reciente y en bastantes sentidos contraintuitiva, ya que los muertos siguen respirando, mantienen un color rosado, conservan lo esencial de la vida vegetativa. La fecha clave la marcó el informe de la Harvard Medical School en 1968, cuando ideó la definición estándar de la muerte cerebral. Pero la cuestión de los límites de la reanimación había sido ya planteada a finales de los cincuenta por los neurólogos franceses Pierre Mollaret y Maurice Goulon, que habían definido la noción de «coma irreversible», «más allá del coma más profundo», en un artículo de 1959 basado en el estudio de veintitrés pacientes. Como ellos escriben, el «precio» de los progresos de las técnicas de reanimación neurorespiratoria ha consistido en que algunos enfermos pueden sobrevivir quince días sin recuperar la consciencia. La circulación sanguínea y la respiración se mantienen gracias a esas técnicas, mientras que son inexistentes no solamente la vida de relación sino igualmente las funciones vegetativas. Esta cuarta forma de coma, que va bastante más lejos que el coma habitual, se define como un «coma en el que a la inexistencia de funciones de la vida de relación, se vienen a añadir no alteraciones, sino una inexistencia igualmente completa de las funciones de la vida vegetativa».¹⁷ La vida de estos pacientes es completamente residual, pero Mollaret y Goulon no zanjaron la cuestión de si están vivos o muertos. Ambos son conscientes de que aquello va a dar origen a un aluvión de preguntas y va a «elevar sin remedio el tono de la discusión sobre las últimas fronteras de la vida y, aún más, incluso sobre el concepto del derecho a fijar el momento de la muerte legal».¹⁸ Todavía hablan como médicos compasivos con sus pacientes: «Ante esos desgraciados caídos en esos estados que hemos dado en llamar “comas irreversibles”, cuando el corazón sigue latiendo día tras día sin que reaparezca el menor atisbo de una función, la desesperanza acaba por ganarle terreno a la piedad y la tentación del clic liberador se hace punzante».¹⁹ Pero no ceden a la tentación porque no consideran «absoluto todavía ninguno de los criterios propuestos». A cada argumento se le puede oponer «el desmentido de una excepción». Como señala Mollaret: «Es que aquí una excepción quiere decir una última oportunidad; cuando he empezado y he llegado hasta aquí, pues persevero».²⁰ No es el médico quien debe ejercer un

poder de vida o de muerte: «Que se me perdone —y muy especialmente los colaboradores que mantienen el pulso— pero todavía no he podido, ni querido, hacer el gesto de *pollice verso*»²¹ (el pulgar hacia abajo de la condena a muerte en los juegos del circo romano).

Fuera del ámbito médico, uno de los primeros en advertir la importancia de este estudio de Mollaret y Goulon fue el filósofo Giorgio Agamben en el capítulo «Politizar la muerte» de *Homo sacer*. Según él, ese estudio marca el comienzo de un período en que lo que él llama «nuda vida» está «enteramente controlada por el hombre y la tecnología» y «puede ser arrebatada sin que se cometa homicidio». Subraya acertadamente que la vida y la muerte «no son propiamente conceptos científicos, sino conceptos políticos que, como tales, solo adquieren una significación precisa a través de una decisión».²² Agamben propone al respecto una presentación poética y escalofriante: «La sala de reanimación en la que vaga entre la vida y la muerte el recién muerto, el comatoso y el falso vivo, delimita un espacio de excepción en donde aparece una nuda vida en estado puro, por primera vez enteramente controlada por el hombre y su tecnología».²³ Además, según Agamben, «los partidarios de la muerte cerebral y de la biopolítica moderna», yendo en cierto sentido más lejos que los nazis, van a reclamar con toda naturalidad una intervención del Estado para aumentar el rendimiento de las extracciones de órganos.

Esta interpretación de Agamben es bastante exacta cuando hablamos de «muerte cerebral» y lo es aún más cuando de «coma irreversible» se trata. Parece que Mollaret y Goulon, médicos reanimadores «a la antigua» y no directamente interesados en los problemas del trasplante, no han seguido por este camino, como revela su miedo al «clic liberador», pero no se puede decir lo mismo de los verdaderos inventores de la «muerte cerebral».

El punto de partida real de la definición de la muerte como «muerte cerebral» data en efecto de una reunión de un Comité Ad Hoc de la Harvard Medical School en 1968. En ese momento ya no se trataba de preguntarse solo por los pacientes en estado de coma avanzado. Como señala la antropóloga canadiense Margaret Lock en un libro apasionante, la nueva definición de la muerte se explica en lo esencial por el hecho de que en aquel tiempo la medicina necesitaba órganos. La cronología y las declaraciones de los protagonistas son explícitas. La nueva definición de muerte data de 1968, justo un año después de que el cirujano sudafricano Christiaan Barnard llevara a cabo el primer trasplante de corazón. Margaret Lock subraya que «fue un mes después del primer trasplante cardíaco (el receptor había muerto hacía una semana), cuando el anestesista y especialista en cuestiones de ética médica Henry Beecher entró en contacto con el decano de la Harvard Medical School para discutir lo que él consideraba que eran situaciones urgentes en relación con los pacientes inconscientes sin aparente vuelta atrás».²⁴ El decano le nombró entonces presidente de ese comité encargado de «examinar la definición de la muerte cerebral». El informe, que se publicaría en 1968 en la prestigiosa revista *JAMA* y que iba a sentar cátedra desde entonces, es sin duda explícito desde el primer párrafo:

Nuestro principal propósito es definir el coma irreversible como un nuevo criterio de la muerte. Dos razones explican la necesidad de tal definición.

1. Los progresos en las técnicas de reanimación y terapias de apoyo han llevado a crecientes esfuerzos tendentes a salvar a enfermos que se encuentran en condiciones desesperadas. A veces esos esfuerzos no conducen más que a un éxito parcial y el resultado es un individuo cuyo corazón late pero con un cerebro irremediamente dañado. Pesada es la carga para esos pacientes que padecen una pérdida permanente de sus funciones cognitivas, para sus familias, para los hospitales y para los que necesitan las camas ya ocupadas por estos pacientes comatosos.

2. Criterios obsoletos para definir la muerte pueden llevar a controversias cuando se trata de obtener órganos destinados a trasplantes.²⁵

Como señala sobriamente Margaret Lock, esta segunda razón es «de mal augurio».²⁶ ¿No habremos adelantado el límite de la muerte para procurarnos órganos en buen estado? ¿Abre esta definición la vía de una presión continuada que, so pretexto de una «penuria» de órganos, pretende hacer llevar todavía más allá el cursor de la muerte? Una de las posibilidades de lo que se avecina, que Margaret Lock ve perfilarse en lontananza, es una nueva definición más precoz de la muerte mediante una «muerte neocortical» que afectaría simplemente a los centros del cerebro anterior y no ya al tronco cerebral. Hoy sabemos que la extracción de órganos «a corazón parado», autorizada en Francia desde 2005 y cada vez más practicada, lleva a adelantar más todavía la definición de la muerte de una manera especialmente chocante en un terreno donde se producen «accidentes».²⁷ O sea, que mucho cuidado con los *body snatchers* a lo Singer, los profanadores de cadáveres que van a procurarse órganos en los «muertos cerebrales» cada vez menos lesionados, que no están muertos en ninguno de los sentidos tradicionales del término.

Podríamos añadir que la primera razón no deja de ser curiosa. Se entiende que hablen de una «pesada carga» para las familias, pero ¿cómo hablar de una «pesada carga para los pacientes», cuando se refieren a un enfermo del que se dice que está inconsciente o muerto? En cuanto a la idea (de Singer y de algunos otros) según la cual la «pérdida permanente de las funciones cognitivas» es el criterio de una muerte definida como muerte del «cerebro superior» (*higher brain death*), todo apunta a que busca dar una definición cuando menos restrictiva de lo que es la vida humana.

Más aún, en su interesantísimo trabajo de campo, Margaret Lock destaca las contradicciones que lastran esta práctica. En especial señala que el acuerdo de los médicos sobre la definición de la muerte cerebral no es tan unánime, incluso si esas discusiones apenas tienen eco en la esfera pública. Tratándose de muertos cerebrales, Margaret Lock se confiesa perturbada por la nebulosa que rodea a esos cadáveres que en alguna parte están todavía vivos. En particular hace hincapié en que el estatus ambiguo de estos pacientes/cadáveres se refleja en la muy fluctuante terminología empleada para designarlos, ya que los equipos médicos se refieren a ellos en términos «fastidiosos» y «despiadados». Así, se habla de «muertos en estado de supervivencia artificial», de «cadáveres vivientes», de «preparaciones corazón-pulmón», de «cadáveres potenciales», de «pacientes en reanimación», de «cerebros en el respirador», de «recién muertos», de «casi muertos», de «comas irreversibles», de «muertos encefálicos», etc.²⁸

Lock cuenta igualmente que las enfermeras a las que ha interrogado, incluso si piensan que el diagnóstico de muerte cerebral es fiable, siguen ocupándose de los pacientes-muertos como antes y eventualmente hablándoles «por costumbre» o «por si sigue estando el alma ahí», o incluso «porque probablemente las almas siguen en la habitación».²⁹ También constata que los médicos, dependiendo de su especialidad, son más o menos favorables a esta nueva definición de muerte. Los más reticentes son los anestesistas y los más convencidos, los cirujanos de trasplantes, evidentemente. En el fondo se da cuenta de que, «incluso si están de acuerdo con el hecho de que el diagnóstico de muerte cerebral está plenamente justificado, los médicos no creen que los pacientes estén biológicamente muertos cuando se los envía a la extracción de órganos. De los treinta y tres médicos de UCI que he entrevistado, ni uno solo piensa que la muerte cerebral señala el final de la vida biológica, aunque todos ellos están de acuerdo en que la muerte cerebral va a acarrear una muerte biológica completa».³⁰

Este vocabulario traduce las dudas de los propios médicos, que parecen vacilar acerca de la infalibilidad del criterio elegido. Lock transmite las palabras de un «médico sénior», que si bien acepta la idea de que «la muerte cerebral es el final de la vida significativa», no oculta una «considerable confusión» al hablar de la extracción de órganos: «No queremos que los pacientes mueran antes de que hayamos podido recoger los órganos, por eso es importante conservarlos estables y vivos, por eso proseguimos el mismo tratamiento después de la muerte cerebral».³¹ Referente a este punto, da cuenta de las palabras de un médico de UCI «con menos experiencia», que todavía no había aprendido la «lengua oficial» de los trasplantes, y sugería que «la verdadera muerte tiene lugar cuando el corazón se para. El paciente muere dos veces».³² Según Lock, todos ellos son más ambivalentes de lo que quieren reconocer en relación con el estatus del cadáver vivo. Incluso cuando están de acuerdo en que la muerte cerebral es irreversible, no creen que los individuos en muerte cerebral estén «verdaderamente» muertos.

Por todas esas razones Margaret Lock recuerda el consejo que le dio un médico sénior a un joven médico de urgencias con prisa por extraer un órgano: *never be in a hurry*, «no hay que precipitarse nunca».³³ De todas maneras los criterios precisos de la muerte cerebral varían de un país a otro y muy bien podría ocurrir que se declare muerto a alguien en un país cuando no lo sería en otro.

Los miedos populares en torno a estas cuestiones no son desdeñables y el libro de Lock los pone de manifiesto con insistencia. *Twice Dead* se convierte entonces en algo un tanto «gore» y recuerda a veces una película de ciencia ficción médica a la manera de Cronenberg. De hecho, Lock cita el artículo de 1974 de Willard Gaylin, «*Harvesting the Dead*» («Cosechando cadáveres»), que sin duda inspiró la película de Michael Crichton de 1978, *Coma*. La idea de Gaylin, psiquiatra y antiguo presidente del prestigioso Hasting Center de bioética, sería «cultivar recién-muertos» en «granjas de cadáveres» o «bioemporios» para tener órganos fácilmente disponibles para la enseñanza, para ensayar medicamentos o para injertos. Estos «recién-cadáveres» tendrían el estatus legal de muertos pero ninguna de las condiciones que se asocian normalmente a los cuerpos muertos: «Los recién-muertos están calientes, respiran, tienen pulso, tienen funciones excretoras, los cuerpos necesitan cuidados, incluidos alimentación y limpieza [...] y se los podría mantener en esas condiciones durante años y años» para utilizarlos «al servicio de la ciencia y de la humanidad de manera extraordinariamente útil».³⁴ Eso permitiría tener órganos y sangre a disposición, probar medicamentos y procedimientos quirúrgicos, fabricar hormonas u otros anticuerpos. Los estudiantes podrían entrenarse en ellos, que estarían jurídicamente muertos pero vivos de hecho. Es exactamente, ya lo veremos, lo que temió el filósofo Hans Jonas en cuanto se supo de esta nueva definición de la muerte.

Habría sido impensable no volvernos a encontrar merodeando en este jardín con nuestro querido profesor Singer, siempre ávido de apresurar la muerte del mayor número posible de semejantes. En su libro *Repensar la vida y la muerte* atribuye una gran importancia a esta nueva definición de la muerte. Según él, la definición de los límites de la vida debe ser revisada en sus dos extremos. Del mismo modo que hay que acabar con la idea de que el nacimiento constituye un umbral primordial, hay que considerar también que la concepción tradicional de la muerte ya no es satisfactoria; nacimiento y muerte son procesos continuos y la determinación de su límite es responsabilidad nuestra. En ese sentido Singer se pregunta si no debería definirse el comienzo de

la vida como el momento en que el cerebro empieza su actividad, igual que la muerte debería ser el de su cese de actividad; siguiendo a un autor alemán, propone hablar de un criterio de la «vida cerebral» como se habla del criterio de la «muerte cerebral».³⁵

Sin embargo, Singer no está totalmente satisfecho con la pusilanimidad de los inventores de la noción de «muerte cerebral», que, comparada con la definición tradicional de la muerte, es «cuando menos un poco extraña».³⁶ Según él, se trata simplemente de un abuso de lenguaje, porque cuando se habla de muerte cerebral los pacientes no están muertos en absoluto: «No se debe pretender que humanos que respiran están muertos cuando no lo están [...]. Se pueden detectar signos de actividad cerebral en muchos de ellos, que en otros tiempos no se podían apreciar. Por eso es cada vez más difícil sostener que están simplemente muertos».³⁷ Se trata de un eufemismo para permitir la extracción de órganos y esa maniobra ha funcionado perfectamente, cosa que le extraña. Pero su propia conclusión es, cómo no, lo más provocadora posible. Claro que los enfermos están vivos, pero es absolutamente legítimo extraerles los órganos puesto que ya no volverán a estar conscientes: «No están muertos pero esa vida no vale la pena vivirse».³⁸ Lo que hay que hacer es decir sin tapujos lo que los promotores de la muerte cerebral no se atreven a decir. No es difícil imaginar que en ese caso la aceptación del público habría sido menos unánime...

Sobre esta cuestión de la muerte cerebral, las reflexiones de Singer podrían surtir en el lector el mismo efecto que las que presenta a propósito del infanticidio o el aborto. Su alegato a favor del infanticidio sirve para hacernos comprender que la cuestión del aborto no debe ser tratada de manera frívola. Y su defensa de la muerte cerebral nos lleva a reconocer que esa definición de la muerte es cuando menos problemática. De hecho, no pocos autores consideran que esta definición debería ser revisada.³⁹ En ambos casos la idea es que la vida humana supone consciencia, autonomía, racionalidad, etc. Los humanos no personas, niños o pacientes en estado vegetativo crónico o los aquejados de alzhéimer, no tienen derecho a la vida. Para nuestro estupendo profesor está claro que «todas las vidas no son dignas de vivirse» y debemos felicitarnos de que su influencia no sea, al menos por el momento, tan grande como él cree.

¿POR QUÉ HAY QUE ANESTESIAR A LOS CADÁVERES?

Uno de los aspectos más perturbadores de la muerte cerebral y de la «cosecha» de órganos ha sido suscitado por las dos antropólogas que más han investigado la cuestión, Margaret Lock y Lesley Sharp. Se anestesian los cuerpos de los que se extraen órganos y que han sido declarados muertos, al menos durante la primera fase de la extracción. O sea, que, según la fórmula de Sharp, se llega a «anestesiarse a los cadáveres», lo cual parece algo paradójico y llena de dudas a los donantes potenciales o a sus familias, y es la razón por la cual son confusas las respuestas que dan en general los médicos a los que se les ha planteado este asunto.

Margaret Lock da cuenta de numerosos testimonios de cirujanos que parecen sacados de películas de terror. Uno de los cirujanos de trasplantes de riñón estadounidense declara: «Recuerdo una vez, bueno ya sabe usted que esos pacientes tienen un aspecto estupendo, de color rosa y todo eso, que estábamos haciendo una extracción y de repente sentí el brazo del tipo que me tocaba por detrás; era evidentemente una especie de reflejo neurológico, pero fue un momento verdaderamente escalofriante».⁴⁰ Otro cirujano de trasplantes de hígado, canadiense este, explicaba: «En algunos sitios no se pone anestesia al donante. Nosotros lo hacemos, pero cuando va usted a un centro para extraer un hígado y no han anestesiado al paciente, de repente alguien

grita "¡Eh, que este ha movido la pierna!", y es que cuando estamos cerca de los ganglios celíacos el asunto llega a ser bastante delicado. Luego te acuerdas de estas cosas y eso te hace reconsiderarlo todo, pensar en esto y aquello...».⁴¹ Como observa también la antropóloga Lesley Sharp, con el fin de evitar este tipo de actos reflejos inquietantes para todos los equipos de extracción, se aconseja anestesiarse a los cadáveres, «por un lado para relajar el cuerpo atenuando los reflejos remanentes de la médula espinal» y también «para tranquilizar al personal quirúrgico y evitar que se preocupen por el posible dolor sentido por el paciente».⁴²

En Inglaterra tuvo lugar todo un debate sobre estas cuestiones, primero en la comunidad de los anestesiólogos, que son los que están más cerca de estas prácticas y se muestran muy favorables a la idea de anestesiarse a los pacientes que no están muertos en el sentido clásico del término; la anestesia es necesaria por precaución en esos casos para evitar eventuales dolores. Pero, según las palabras de dos de ellos, chocan con el «lobby del trasplante»: «El problema con el lobby del trasplante es que si aplicas una anestesia al donante, el hecho se percibirá como un problema, ya que habrá que comunicar a los allegados que no está muerto sino en coma irreversible».⁴³ A diferencia de las asociaciones militantes a favor de la donación de órganos, que no han puesto jamás los pies en un quirófano, los que tienen una experiencia íntima de la realidad de la «extracción», de la «recuperación» o de la «cosecha» de órganos se enfrentan al carácter desconocido e indecible de las muertes de los donantes. Y eso los lleva a plantearse la eventualidad de un dolor físico y también a la cuestión del momento en que se puede fijar la muerte última del paciente. «Las acciones de los que están específicamente a cargo de la gestión quirúrgica de la extracción de órganos se ven presionadas por una especie de "¿y si...?", de tal manera que administran anestesia como medio de disipar las dudas persistentes y preservar la dignidad de los pacientes cuyos cuerpos contienen las partes codiciadas por los cirujanos de trasplantes.»⁴⁴

En ese mismo sentido conviene señalar las cifras turbadoras que aporta Margaret Lock relativas al número de miembros de esos equipos de trasplantes que tienen una tarjeta de donantes de órganos. De los treinta y dos médicos de UCI a los que entrevistó, solo seis están en posesión de una tarjeta de donante o han dado instrucciones previas de cualquier otra manera, y uno de ellos no está seguro de haberlo hecho. «Ante mi insistencia para saber los motivos de la actitud de los no donantes, ninguno me dio una respuesta muy convincente.»⁴⁵ Sin comentarios...

HANS JONAS, «A CONTRACORRIENTE»

En un artículo aparecido apenas un mes después de la nueva definición de la muerte por el Ad Hoc Committee de Harvard, el filósofo Hans Jonas reaccionó oponiéndose radicalmente a esa definición que califica de «pragmática» en la medida en que tiene como fin fundamentalmente procurarse órganos. Esta «impureza» teórica hace muy sospechosa la citada definición; si se tratara simplemente de detener la reanimación, entonces no habría razón alguna para cambiar la definición de «muerte». De lo que se trata aquí es de adelantar la hora de la muerte para poder extraer órganos para trasplantes: «Esta definición equivale a anticipar la muerte como hecho consumado, si la comparamos con los signos convencionales que pueden durar más».⁴⁶ Como esta definición es tan incierta (no hay más que fijarse en las dudas médicas y legislativas), más valdría, según Jonas, andar con prudencia antes que arriesgarse a «maltratar» un cuerpo que aún está vivo en el sentido tradicional del término. Además, él es muy sensible a las derivas que van a poder producirse en torno a ese cuerpo que ni está definitivamente muerto ni del todo vivo: «Si el paciente está muerto, por definición ya no es un paciente sino un cuerpo muerto con el cual se puede hacer todo lo que permitan la ley o la costumbre o el testamento del difunto o su entorno

familiar y lo que a toda clase de intereses se les ocurra hacer con un cuerpo muerto».⁴⁷ A Jonas le preocupan especialmente el uso que podrían hacer los médicos que quisieran «maximizar el valor de los órganos cadavéricos» que extraerían de estos muertos cerebrales y que podrían querer transformar en bancos de sangre o de órganos, o en fábricas de producción de hormonas. Sería tentador ensayar en ellos nuevos medicamentos o nuevos métodos quirúrgicos. Jonas advierte de cómo iba a ser entonces la presión para «hacer productiva» la muerte: «Sería ingenuo pensar que se pueda trazar una línea de demarcación de estos usos en alguna parte, siendo que serán alentados por intereses muy poderosos».⁴⁸

Esa es la razón por la cual, a su entender, hay que «resistir con uñas y dientes» a esta nueva definición de la muerte. De no ser así, «presionados por intereses médicos» se tenderá a ir cada vez más lejos y a declarar la muerte de manera cada vez más precoz: «Vista la presión del interés médico (muy real y muy honorable), se puede predecir que la autorización que implica en teoría será irresistible en la práctica, una vez que esta definición haya recibido el espaldarazo oficial».⁴⁹

La consecuencia directa va a ser forzosamente la pérdida de confianza de los pacientes en sus médicos. El paciente quiere estar seguro de que «su médico no va a convertirse en su verdugo y de que ninguna definición le va a autorizar a que eso ocurra».⁵⁰ El médico debería «dejar que las cosas sigan su curso»⁵¹ sin apresurar nada. El hombre tiene «derecho a su muerte», no debe sustraérsele con pretextos falaces de utilidad: «Mientras continúe respirando, teniendo pulsaciones y funcionando, el cuerpo del comatoso [...] debe seguir siendo considerado como la continuación residual del sujeto que ha amado y ha sido amado, y como tal tiene derecho al respeto sacrosanto que conceden a tal sujeto las leyes de Dios y de los hombres. Esa dignidad sagrada ordena que no pueda ser utilizado como un simple medio».⁵² Y si los medios artificiales utilizados para mantener la vida pueden ser suspendidos en un momento dado, que se haga «en nombre de la persona a proteger, que en otro tiempo fue el paciente, cuyo recuerdo se ha debilitado por la degradación de semejante “supervivencia”», y no en nombre de cualquier «utilidad» ulterior de sus órganos.⁵³ Más tarde, Jonas no tendrá más remedio que reconocer que ha perdido la batalla, pues parecen haberse impuesto universalmente las definiciones de la muerte como «muerte cerebral» y del cadáver como medio de remediar la «penuria» de órganos. Pero lo que es notable sobre todo es la interpretación que Jonas hace de ese movimiento aparentemente irresistible hacia la muerte cerebral.

Semejante definición de la muerte implica que la vida solo reside en el pensamiento y refleja un desprecio increíble al cuerpo, que parece no contar para nada en la vida humana. Se trata de lo que Jonas llama un «cartesianismo brutal» que separa radicalmente la «sustancia pensante», el alma en forma de cerebro, de la «sustancia extendida», el cuerpo. «El cuerpo es también únicamente el cuerpo de ese cerebro y de ningún otro.»⁵⁴ Y Jonas concluye con este argumento que parece bastante fuerte: «¿Cómo entonces podría un hombre amar a una mujer y no solamente su cerebro? ¿Cómo entonces estar completamente cautivado por el semblante de un rostro? ¿Cómo emocionarse con la manera de andar de una silueta?».⁵⁵ Volvemos a encontrar aquí el desprecio del cuerpo que para alguien como Butler representa también el hecho de considerar totalmente accesorio el sexo biológico.

Sabemos que Hans Jonas fue primero un gran historiador de la filosofía, en particular un especialista de la gnosis; con esta nueva definición de la muerte constata el resurgimiento, más allá del cartesianismo, de un rasgo radicalmente gnóstico. Deplora el empobrecimiento increíble

que supone definir la vida humana únicamente por la consciencia. El cuerpo que está «recién muerto» no está, según él, todavía separado de su sacralidad y de su participación en el alma del difunto, contrariamente a lo que querrían hacernos creer los que solo ven en el «cadáver» un «saco de órganos» para «cosechar».

Conclusión

ANTES HUMANISMO QUE COMPOSTISMO

REENCONTRAR LA «DECENCIA ORDINARIA»

Teoría de género, derechos del animal y entusiasmo por la eutanasia beben de las mismas fuentes: de amor, de benevolencia universal, de esquivar el dolor y lo trágico. Sin embargo, como hemos visto, estos buenos sentimientos conducen a las peores aberraciones. Si llevamos hasta el límite la lógica de los razonamientos de los eminentes profesores universitarios que hemos comentado aquí, llegamos a conclusiones no solamente absurdas sino abyectas. Si aceptamos la idea de que el sexo biológico no tiene la menor importancia y que el género «se elige», va a ser difícil evitar la consecuencia de que nuestro cuerpo esté enteramente a disposición de nuestra voluntad y podamos transformarlo como nos apetezca. Si la identidad es también «a voluntad», va a ser posible que cada uno de nosotros surfea de un género a otro. Si pensamos que los «animales no humanos» deben ser tratados de la misma manera que los «animales humanos» que parece que somos, la zoofilia y la experimentación en humanos tienen ante sí un brillante porvenir. Si conviene legalizar la eutanasia, ¿por qué limitarla a tal o cual tipo de humanos, moribundos o disminuidos? ¿Por qué no matar también a los niños que nos parecen «defectuosos»? En cuanto al déficit de órganos para los trasplantes, basta con cambiar la definición de la muerte, nacionalizar los cadáveres y asunto concluido. Las consecuencias que sacan nuestros «generistas», «animalistas» y «bioéticos» son imparables si se aceptan sus creencias.

Los discursos que todos deseamos hacer nuestros sobre amor y tolerancia, sobre animales maltratados y moribundos que aliviar, llevan a conclusiones absurdas y chocantes. Frente a tales tonterías cabe recordar las palabras de George Orwell: «Desde luego hay que ser un intelectual para creerse semejante cosa: alguien normal no podría nunca llegar a alcanzar tal grado de simpleza».¹ Pero se puede también esperar, citando de nuevo a Orwell en aquella carta a Humphry House de abril de 1940, que esas enseñanzas se topen con la «decencia ordinaria» de todo ser humano digno de ese nombre: «Mi principal motivo de esperanza», añadía, «se basa en el hecho de que la gente corriente es siempre fiel a su código moral».

Conviene pues impugnar las bases mismas de estos razonamientos. Su error común consiste en pensar que las cuestiones morales son análogas a los problemas lógicos o jurídicos en los cuales se impone una solución y solo una. Los famosos «casos» de la ética analítica son a menudo entretenidos pero no tienen el menor interés. La moral no trata de preferencias o de placeres que habría que «llevar al extremo», trata de situaciones particulares y de hombres reales, para los que unas cosas son admisibles y otras no. En estas cuestiones, y siguiendo a Auguste Comte, más valdría apoyarse en las tradiciones de la humanidad, en esos «muertos que nos gobiernan», antes que en el «abuso de la lógica deductiva». Cuando se es un ser humano suficientemente civilizado, hay supuestos que no deberían ni poder imaginarse. Lo dice muy claro Anne Maclean, no se mata a bebés sencillamente «porque eso no se hace». Intentar demostrar lo contrario es ya criminal.

Practicar el infanticidio debe producir gran desazón, al menos por el momento y en la mayoría de los casos. El mismísimo Singer reconoce que matar a su madre aquejada de alzhéimer no era asunto tan sencillo. Sin duda se practica la zoofilia, pero no tanto como pretende Singer y no se tiene la sensación de mantener una relación amorosa normal. Tampoco se suele presentar al animal a la familia. Cambiar la identidad sexual a voluntad es un estupendo juego del espíritu o una *performance* artística, pero de eso a pedir que la sociedad se reconstruya enteramente, de la educación al derecho pasando por la medicina, para satisfacer esos juegos sobre los límites entre los sexos, media verdaderamente un abismo. Cortarse un brazo sano tampoco es buena idea y llama la atención ver que algunos médicos extraviados puedan imaginarse cooperando en semejantes locuras.

EL BORRADO DE LAS FRONTERAS: HACIA LA INDIFERENCIACIÓN

Más allá de esos raciocinios políticamente correctos, es verdad que esas tomas de posición manifiestan una determinada voluntad de borrar *sensu stricto* todas las fronteras. Para empezar, la fundamental, la dualidad de los sexos. Luego, la tradicional que separa al hombre del animal. Después, la sacrosanta que para los humanos traza la línea entre lo vivo y lo muerto. Todos los autores que hemos estudiado proclaman que hay que acabar con el binarismo, con lo que Money llamaba «el helado de dos bolas». Existe una infinidad de sexos como existe una infinidad de géneros que a su vez prometen goces sin límite. El hombre es un animal como los demás, y el darwinismo, de ser originariamente una teoría científica, pasa a convertirse en una vulgata animalista; se acabó la diferencia entre «animales humanos» y «animales no humanos». Y la muerte ya es solo una cuestión técnica, no tiene nada de sagrado y hay que racionalizarla, socializarla y hacerla productiva. El hombre se convertirá en todopoderoso, pero no porque se lo haya ganado con esfuerzo, sino porque todo estará «a su disposición», todo le será dado. Todo es fácil, todo fluye, ya no habrá nada negativo ni alteridad radical.

El autor que mejor resume esta tendencia es sin lugar a dudas Donna Haraway. Aunque su influencia es menor que la de Judith Butler o Peter Singer, que consiguieron efectivamente transformar el mundo a peor, ella es la teórica más coherente y radical de esta voluntad de «perturbar», de «borrar», de «confundir» todas las fronteras. Ella, que en un principio quería que el hombre se uniera a las máquinas y saliera así de la humanidad «por lo alto», inventando el mito del cyborg, lo que busca ahora es que el hombre salga de la humanidad «por lo bajo», mezclándose con los animales. Como dice ella misma, ha pasado del «glorioso cyborg» al animal de compañía. El asalto «por lo bajo» contra la humanidad se reúne con el que tiene lugar «por lo alto», mediante las utopías transhumanistas y poshumanistas, que por cierto muchas veces se topan con las tesis posfeministas. Lanza la primera andanada en nombre de los buenos sentimientos y la segunda en nombre del afán prometeico más exaltado, lo cual explica que los dos embates no lleguen al mismo público: las abuelitas de caniche por un lado, los tecnoprofetos por el otro.

Pero no se detiene ahí. Quiere verse mezclada con lo que llama un «*maelstrom* de naturaleza/cultura» y busca unirse con las formas más simples de la naturaleza viva en una especie de magma. Ya lo hemos visto, de lo que se trata es de mezclar a los seres vivos más elementales, «arroz, abejas, tulipanes, flora intestinal».²

Pero la aspiración última de Haraway es que la humanidad se convierta en compost. En sus textos más recientes se presenta como «compostista»: «Yo soy una compost-ista, no una post-humanista; todos somos compost, no post-humanos». ³ Ese compostismo vendría validado por la etimología: «humanidad» no debe remitir a la «dirección *homo*», que es una dirección mala, la del hombre fálico, sino a la «dirección *humus*» que es la «dirección correcta» y permite «participar en la fabricación del suelo y de la tierra». ⁴ Por si la cosa no estaba lo suficientemente clara, Haraway propone como «consigna» para este porvenir compostista: *Make Kins, Not Babies*, «¡cread vínculos, no niños!». ⁵ Y precisa que esos vínculos y su parentesco (*kinship*) son «entidades desarrolladas orgánicas, textuales y maquinicas, con las que compartimos la tierra y nuestra carne». ⁶ El proyecto es claro: se trata de acabar con la humanidad y volver a lo indistinto. Habría que sugerir a Haraway que le eche paciencia, que ese trabajo de compostaje acabará por hacerse, tanto para ella como para cada uno de nosotros, pero cuando estemos muertos.

La humanidad que ella y los otros filósofos de los que hemos hablado describen, solo aspira a desaparecer. ¡Fin de la humanidad, final de trayecto! Estas ensoñaciones vermiculares o compostistas, profundamente regresivas, parecen confirmar las palabras de Charles Melman, que se encuentra con el motivo freudiano de la pulsión de la muerte: «El deseo profundo de la humanidad es morir, desaparecer». ⁷ Por nuestra parte, mientras estemos vivos, si hemos de elegir entre la «dirección *homo*» y la «dirección *humus*», no lo dudaremos, seguro.

LAS FRONTERAS QUE NOS CONSTITUYEN

La muerte, la vuelta a lo inorgánico, es a todas luces nuestro destino, pero la humanidad se constituyó precisamente contra ese destino negándose con todas sus fuerzas a aceptar la perspectiva del aniquilamiento. El principal error que cometen generistas, animalistas y demás bioéticos es creer que hay que «borrar» todas las variedades de fronteras. La humanidad solo se constituye a partir de la edificación de límites y de fronteras. Esas fronteras son las que hacen que la humanidad como tal exista. Si deja de haber límites y fronteras, abandonamos la humanidad y nos sumergimos en la naturaleza. Claro está que, desde el punto de vista del estudio científico de la naturaleza, existe toda una gradación entre lo masculino y lo femenino, el hombre en ciertos aspectos es un animal y la vida y la muerte son difíciles de distinguir y de definir. Con este pretexto algunos querían predicar un continuismo universal.

Pero durante toda su historia la experta humanidad se esforzó precisamente en diferenciar radicalmente los sexos, en precisar la diferencia entre hombres y animales, en mantener lo muerto a distancia de lo que está vivo. En la medida en que el lenguaje y el pensamiento racional establecen definiciones y categorías, consagran también las necesarias distinciones. Como se dice peyorativamente hoy en día, la razón es «esencialista» por naturaleza, pues busca llegar a definiciones cada vez más exactas. Los Haraway y otros Butler, nominalistas desenfundados, critican tal «esencialismo», tildándolo poco menos que de «virilista». Para ellos toda tentativa de pensar racionalmente es discriminatoria y culpable. Y, sin embargo, es así como funcionan la ciencia, el pensamiento racional e incluso el lenguaje, que paradójicamente ellos no han renunciado a utilizar.

Reconocer la existencia de límites, pensar la necesidad de fronteras es sencillamente reconstruir identidades minadas desde el interior por infinitas dudas que infiltran nuestros queridos profesores universitarios. Esta ideología del borrado de límites es particularmente

destrucciona en la medida en que tiende a cuestionar nuestras identificaciones antes incluso de que estas hayan tenido tiempo de constituirse. ¿Cómo saber si soy hombre o mujer, hombre o animal, vivo o muerto viviente si todo eso se puede «elegir» sin tener en cuenta en absoluto la realidad y la facticidad de nuestra existencia corporal?

No obstante, eso no es lo esencial. Contra las caricaturas que asimilan identidad y cerrazón hay que entender que los límites y las fronteras constituyen identidades múltiples que permiten a estas identidades evolucionar. Si existen límites es también para que puedan traspasarse, cuestionarse, subvertirse. Pero en ningún caso se trata de borrarlos. Una frontera permite vivir en paz a uno u otro lado, traspasarla, legalmente o no, y llegar a ser otro mediante este paso. Las fronteras son lo que preserva esa diversidad que constituye la belleza del mundo, sea animal o humano. Al contrario, para el pensamiento políticamente correcto la diversidad se celebra más cuanto más se reniega de ella, en una patética búsqueda que acaba transfiriendo a la vida animal las exigencias de unos académicos universitarios estadounidenses totalmente desconectados de la realidad.

PLUS ULTRA

No deja de ser cómico que los autores de los que hemos hablado quieran presentarse en general como «subversivos» o «transgresores». Los autores verdaderamente subversivos son aquellos que se mueven en las fronteras en lugar de intentar borrarlas. Se entiende el conflicto de Haraway, que presiente a veces que al abolir las fronteras no va a poder en el futuro entusiasmarse con esos «seres fronterizos» de sus entretelas, con esos «híbridos» y con la «promesa de los monstruos» que desea de todo corazón. Acabará dándose cuenta de que solo se puede ser realmente transgresor cuando subsisten prohibiciones o límites que transgredir. Butler o Haraway, que aluden a un Foucault que se ha vuelto políticamente correcto, deberían acordarse de que en un célebre texto, este subrayaba la relación indisoluble entre límite y transgresión. «El límite y la transgresión se deben mutuamente la densidad de su ser: inexistencia de un límite que no podría ser franqueado en absoluto y vanidad de una transgresión que no traspasaría más que un límite de ilusión o de sombra.»⁸ Si nos referimos a Georges Bataille, a quien este texto está dedicado, vemos que él insistía también en la valentía que representa la transgresión: «La transgresión de las prohibiciones no consiste en ignorarlas: demanda una valentía resuelta. La valentía necesaria para la transgresión es una misión para el hombre».⁹ Si deja de haber límites ya no hay transgresión, no hay valentía.

El vigor del ser humano solo se mide por su capacidad para afrontar límites, para desplazarlos, para jugar con ellos. Así se constituyó la humanidad, desde el Renacimiento, en su voluntad de sobrepasarse y conquistar nuevos territorios. Viene a cuento la definición de la «dignidad del hombre» de Pico della Mirandola: lo que hace la grandeza del hombre es que no tiene esencia predeterminada. Se define por la lucha contra los límites que la naturaleza le impone y por su voluntad tenaz para hacer siempre retroceder la ignorancia y el mal sin tener nunca completamente ganada la batalla. El hombre toma conciencia de sí mismo en esta confrontación con la alteridad y con la negatividad. Va a la aventura, al descubrimiento del otro, al que se esforzará por conocer y seducir a través del amor. Primero teme a los animales, luego los domestica, los admira y los pone al servicio de sus propósitos. Sabe que no es un espíritu puro, que está indisolublemente ligado a su propio cuerpo. Enfermedades y muerte forman parte de la

vida del hombre, pero los combate sin tregua mediante la ciencia y la medicina, que es, como dice Foucault, la «forma armada de nuestra finitud». Este hombre es un ser que afronta el mundo para llevar cada vez más lejos sus límites. En eso radica su felicidad, eso es lo que da sentido a su vida. El hombre del humanismo es el que abandona este mundo demasiado estrecho, despliega con valentía todas sus velas y pone rumbo más allá de las Columnas de Hércules, hacia la inmensidad del océano desconocido. Su divisa, mientras existe, es la del emperador Carlos V: *plus ultra*.

AGRADECIMIENTOS

A mi amigo Pascal Bruckner, que creyó en este proyecto de libro desde el principio y me animó mientras lo estaba escribiendo.

A Roland Jaccard y a los amigos de «la banda de Yushi» y de más sitios, que leyeron el manuscrito y me permitieron mejorarlo.

A mis alumnos de filosofía de la Sorbona.

Notas

1. Encuesta IFOP (Instituto Francés de Opinión Pública) para la fundación 30 Millions d'Amis, *Les Français et le droit de l'animal*, 5 de noviembre de 2013.

2. Encuesta IFOP para la DMD (Asociación por el Derecho a Morir Dignamente), *Le regard des français sur la fin de la vie à l'approche de la présidentielle*, 21 de marzo de 2017.

* ABCD: Programa de enseñanza francés cuyo objetivo es la lucha contra el sexismo y los estereotipos de género.
(N. del T.)

3. Encuesta BVA (Sociedad de Estudios y Consejo)-iTélé, *Les Français et les ABCD de l'égalité*, 1 de febrero de 2014.

4. P. Muray, *Exorcismes spirituels*, t. III, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

5. M. Houellebecq, *Les particules élémentaires*, París, Flammarion, 1998. [Hay trad. cast.: *Las partículas elementales*, Barcelona, Anagrama, 2014.]

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2014.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

1. Entrevista en *Télématin*, 2 de septiembre de 2014.

2. Entrevista en *20 minutes*, 31 de agosto de 2011.

3. Michel Onfray fue uno de los primeros que dieron a conocer al gran público el caso de David Reimer en *Le Point* del 6 de marzo de 2014, tras un artículo de Émilie Lanez en el mismo semanario en enero de 2014. El descubrimiento de esta historia inverosímil había sido objeto de una investigación apasionante de John Colapinto, que dio lugar a un artículo en *Rolling Stone* y después a un libro: *As Nature Made Him. The Boy Who Was Raised as a Girl*, Nueva York, HarperCollins, 2000.

4. Cf. los dos libros aparecidos recientemente a propósito de la obra de Money, escritos por autores que le son favorables: T. Goldie, *The Man Who Invented Gender. Engaging the Ideas of John Money*, Vancouver, UBC Press, 2014, y L. Downing, I. Morland y N. Sullivan, *Fuckology. Critical Essays on John Money's Diagnostic Concepts*, Chicago, University of Chicago Press, 2015.

5. B. Preciado, *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique*, París, Grasset, 2008. [Hay trad. cast.: *Testo yonqui*, Madrid, Espasa Calpe, 2008.]

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. J. Money, *Gendermaps. Social Constructionism, Feminism and Sexological*, Nueva York, Continuum, 1995.

9. J. Money, «Prologue. Professional Biography», en *Venuses Penuses. Sexology, Sexosophy and Exigence Theory*, Nueva York, Prometheus Books, 1986. Ese libro reúne los principales artículos de Money, quien explica que eligió este título carente de sentido y puramente poético porque su editor le había desaconsejado el que en un principio había escogido: *Venus's Penis* (prefacio).

10. *Ibid.*

11. J. Money, J. G. Hampson y J. L. Hampson, «Imprinting and the Establishment of Gender Role», *AMA Archives of Neurology and Psychiatry*, n.º 77, 1957.

12. T. Goldie, *The Man Who Invented Gender*, UBC Press, 2015.

13. Alice Domurat-Dreger, autora del libro de referencia sobre esta cuestión, observa que la estimación hecha por Money es «la estimación contemporánea más elevada»: «Las categorías de Money tienden a ser excepcionalmente generosas, mal definidas y no representativas de lo que la mayoría de los expertos médicos consideraría hoy como intersexualidad» (*Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, Harvard University Press [1998], 2003).

14. J. Money, *Au cœur de nos rêveries érotiques. Cartes affectives, fantasmes sexuels et perversions (The Lovemap Guidebook)*, Nueva York, París, Payot, 2004.

15. L. Downing, «A Disavowed Inheritance. Nineteenth-Century Perversion Theory and John Money's "Paraphilia"», en L. Downing, I. Morland, J. Sullivan, *Fuckology. Critical Essays on John Money's Diagnostic Concepts, op. cit.*

16. L. Kreisler, «Les intersexuels avec ambiguïté génitale», *La Psychiatrie de l'enfant*, 13, 1, 1970.

17. J. Money, J. G. Hampson y J. L. Hampson, «Imprinting and the Establishment of Gender Role», *op. cit.*, retomado en *Venuses Penuses*.

18. J. Money, «An Examination of Some Basic Sexual Concepts. The Evidence of Human Hermaphroditism», *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, 97, 4, retomado en *Vénuses Penuses*.

19. E. Reis, *Bodies in Doubt. An American History of Intersex*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2009.

20. J. Money, «Hermaphroditism, Gender and Precocity in Hyperadrenocorticism. Psychologic Findings», *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, 96, 1955.

21. J. Money y A. Erhardt, *Man & Woman, Boy & Girl. Gender Identity from Conception to Maturity. The Differentiation and Dimorphism of Gender Identity from Conception to Maturity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972.

22. J. L. Collier, «Man and Woman Boy and Girl», *The New York Times*, 25 de febrero de 1973.

23. A. Fausto-Sterling, *Cuerpos sexuados*, Barcelona, Melusina, 2006.

24. J. Money y A. Ehrhardt, *Man & Woman, Boy & Girl*, *op. cit.*

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. É. Fassin, «L'empire du genre. L'histoire politique ambiguë d'un outil conceptuel», *L'Homme*, 3, n.º 187-188, 2008. Fassin retoma las conclusiones de la historiadora Ilana Löwy («Intersexe et transsexualités. Les technologies de la médecine et la séparation du sexe biologique et social», *Cahiers du Genre*, 1, n.º 34, 2003).

30. J. Raymond, *L'Empire transsexuel*, Paris, Seuil, 1981.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

37. *Ibid.* A cambio, Szasz hará un informe elogioso y sutil del libro de Raymond. Más adelante lo comentaremos.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. J. Colapinto, *Bruce, Brenda et David. L'histoire du garçon que l'on transforma en fille, op. cit.* Versión francesa de *As Nature Made Him. The Boy Who Was Raised as a Girl.*

41. I. Löwy, favorable no obstante a la teoría de género, señala que «el comportamiento de Money fue muy ambiguo desde el punto de vista ético» (I. Löwy, «Intersexe et transsexualités. Les technologies de la médecine et la séparation du sexe biologique du sexe social», *Cahiers du Genre*, 1, n.º 34, 2003).

42. Cf. M. Diamond, «Sexual Identity, Monozygotic Twins Reared in Discordant Sex Roles and a BBC Follow-Up», *Archives of Sexual Behavior*, 11(2), 1982.

43. Ese es el punto de vista de Janice Raymond, que cree que no es ajeno a este cierre el hecho de que Money se «diversificara en los campos de la pornografía infantil y del incesto», explicando sobre todo que hay que distinguir entre «incesto traumático» e «incesto no traumático» (prefacio a la edición de 1994 de *The Transsexual Empire*, Teachers College Press, Nueva York). Conviene señalar que Paul McHugh, jefe del departamento de psiquiatría de la Johns Hopkins, que había puesto fin a las operaciones de Money, ha sido criticado recientemente por las asociaciones militantes transgénero: en 2016 se han retomado las operaciones de cambio de sexo en la Johns Hopkins debido a sus presiones (Cf. R. T. Anderson, *When Harry Became Sally. Responding to the Transgender Moment*, Nueva York-Londres, Encounter Books, 2018).

44. Valoración en contraportada del libro de Money, *Lovemaps*, citada por L. Downing, I. Morland y N. Sullivan, *Fuckology*, *op. cit.*

45. Una lista bastante gozosa de «acrotomofilia» a «zoofilia» se puede consultar en el glosario de *Vénuses Penuses*, 1986.

46. R. Green, «John Money Ph. D. (July 8, 1921-July 7, 2006). A Personal Obituary», *Archives of Sexual Behavior*, 35, 2006. Parece, no obstante, que la vida afectiva de Money no empezó bien. En su autobiografía explica haber padecido en su infancia la crueldad de su padre. En un capítulo titulado «Exploraciones del comportamiento humano» cuenta: «Los interrogatorios abusivos y los correazos que mi padre me propinaba cuando tenía cuatro años surtieron el paradójico efecto de llevarme a rechazar para siempre el tipo de atuendo de obrero que él vestía ese día, al tiempo que su comportamiento me demostraba la brutalidad de la virilidad y la autosatisfacción de la autoridad [...]. Mi padre murió sin que yo haya podido olvidar o perdonar aquella crueldad injustificada» (J. Money, «Explorations in Human Behavior», en C. E. Walker [ed.], *The History of Clinical Psychology in Autobiography*, vol. II, Pacific Grove, CA, Brooks-Cole, 1991).

* El título en inglés de la película de Sergio Leone es *The Good, the Bad and the Ugly* (1966). En España se estrenó como *El bueno, el feo y el malo*. (N. del T.)

47. J. Money, *Love and Love Sickness. The Science of Sex, Gender Difference and Pair-bonding*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1981.

48. J. Money, «Pedophilia. A Specific Instance of New Phylism Theory as Applied to Paraphilic Lovemaps», en R. Feierman (ed.), *Pedophilia. Biosocial Dimensions*, Nueva York, Springer, 1990.

49. J. Money, *Au cœur de nos rêveries érotiques*, *op. cit.*

50. Entrevista en *Paidika. The Journal of Paedophilia*, vol. 2, n.º 3, primavera de 1991. Money fue también testigo de la defensa en el proceso contra el editor de la revista *Body Politic*, que había publicado un ensayo a favor de la pedofilia.

51. Citado por T. Goldie, *The Man Who Invented Gender*, *op. cit.*

52. Prefacio en T. Sandfort, *Boys on Their Contacts with Men. A Study of Sexually Expressed Friendship*, Elmhurst, Nueva York, Global Academic Publisher, 1987. Disponible en www.ipce.info/host/sandfort_87/intro1.htm.

53. Citado por T. Goldie, *The Man Who Invented Gender*, *op. cit.*

54. J. Money, «Paraphilias», en J. Money y H. Musaph (eds.), *Handbook of Sexology*, Ámsterdam, Excerpta Medica, 1977.

55. J. Money y G. J. Williams, *Traumatic Abuse and Neglect of Children at Home*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980. Ese es también el punto de vista de Judith Butler: «Pienso efectivamente que algunas formas de incesto no son necesariamente traumáticas y se transforman en traumáticas por la conciencia de vergüenza social que producen» (J. Butler, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006).

56. *Ibid.*

57. J. Money y G. J. Williams, *Traumatic Abuse and Neglect of Children at Home*, *op. cit.*

58. Los allegados del famoso sexólogo Kinsey van en esa misma dirección. Así, Wardell Pomeroy, principal discípulo de Kinsey, explicaba que «es el momento de admitir que el incesto no debe ser considerado como una perversión o un síntoma de enfermedad mental». El incesto entre niños y adultos puede ser «beneficioso en ocasiones». Citado en «Attacking the Last Taboo», *Time Magazine*, 115, 15, 14 de abril de 1980.

1. A. Fausto-Sterling y P. Touraille, «Autour des critiques du concept de sexe. Entretien avec Anne Fausto-Sterling», *Genre, sexualité et société*, 12, otoño 2014. Disponible en <<https://journals.openedition.org/gss/3290>>.

2. J. Money, citado por A. Fausto-Sterling, *Cuerpos sexuados*, *op. cit.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. A. Fausto-Sterling, «The Five Sexes. Why Male and Female Are Not Enough», *The Sciences*, 1993.

6. Esos casos de individuos que cuentan a la vez con un tejido testicular y un tejido ovárico representan según algunos el 0,018 % de los nacimientos (L. Sax, «How Common Is Intersex? A Response to Anne Fausto-Sterling», *The Journal of Sex Research*, vol. 39, n.º 3, agosto de 2002).

7. J. Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2007.

8. G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-Textos, 2015.

9. É. Fassin y V. Magron, *Homme, femme, quelle différence?*, Paris, Salvator, 2011.

10. D. Nester, «An Interview with Camille Paglia», *Bookslut*, abril de 2005. Disponible en <www.bookslut.com>.

11. A. Fausto-Sterling, «Society Writes Biology/Biology Constructs Gender», *Daedalus*, vol. 116, n.º 4, otoño de 1987.

12. A. Fausto-Sterling, *Cuerpos sexuados*, *op. cit.*

13. T. Hoquet, *Des sexes innombrables. Le genre à l'épreuve de la biologie*, Paris, Seuil, 2016.

14. *Ibid.*

15. A. Fausto-Sterling, «The Five Sexes», *op. cit.*

16. *Ibid.*

17. Marx, *La ideología alemana*, Madrid, Akal, 2015.

18. A. Fausto-Sterling, *Cuerpos sexuados*, *op. cit.*

19. *Ibid.*

1. *Ibid.*

2. Según Preciado, Butler había criticado tanto «el uso de una teoría constructivista del género, que permite a Money decidir que un niño sin pene debe ser educado como una niña, como las teorías naturalistas de la diferencia sexual defendidas por Diamond, según las cuales la anatomía y la genética deben definir el género» («Onfray en pleine confusion de genre», *Libération*, 14 de marzo de 2014).

3. J. Colapinto, *As Nature Made Him. The Boy Who Was Raised as a Girl*, Nueva York, Perennial, 2001.

4. El título francés es más enfático: «hacer justicia a David».

5. J. Butler, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006.

6. J. Butler *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, op. cit.

7. *Ibid.*, Cf. *passim* en Butler, por ejemplo: «Podríamos sugerir que los cuerpos no aparecen, no duran y no viven más que en el seno de las imposiciones productivas de ciertos esquemas reguladores determinados en el grado más alto por el género» (J. Butler, *Bodies that Matter*, Nueva York, Routledge, 1993; *Ces corps qui comptent*, París, Éditions Amsterdam, 2009). [Hay trad. cast.: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002.]

8. *Cuerpos que importan, op. cit.*

9. «Mais qu'est-ce que la théorie du genre?» Entretien con Judith Butler, *Le Nouvel Observateur*, 5 de diciembre de 2013.

10. S. Agacinski, *Femmes entre sexe et genre*, Paris, Seuil, 2012.

11. M. Wittig, «On ne naît pas femme», *Questions féministes*, n.º 8, mayo de 1980.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

15. J. Butler, *Cuerpos que importan*, *op. cit.*

16. É. Fassin y V. Magron, *Homme, femme, quelle différence?*, *op. cit.*

17. A. Fausto-Sterling, *Cuerpos sexuados*, *op. cit.*

18. J. Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002.

19. J. Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, op. cit.

20. J. Butler, *Cuerpos que importan*, *op. cit.*

21. J. Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, op. cit.

22. A. Fausto-Sterling, *Cuerpos sexuados*, *op. cit.* La cita de Judith Butler está sacada de *Cuerpos que importan*, *op. cit.*

23. J. Butler, *Cuerpos que importan*, *op. cit.*

24. M. Foucault, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Madrid, Siglo XXI, 1999.

25. J. Butler, *Cuerpos que importan*, *op. cit.*

26. G. Spivak, citada por J. Butler, *ibid.*

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. J. Butler y C. Malabou, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, París, Bayard, 2010.

33. *Ibid.*

34. G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, op. cit.

35. G. W. F. Hegel, *Estética I*, Buenos Aires, Losada, 2009.

36. M. Foucault, *El cuerpo utópico* seguido de *Las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. *Ibid.* La pompa de jabón recuerda a la visión del psicólogo Fechner en su *Anatomía comparada de los ángeles*, a principios del siglo XIX: Fechner describía a los ángeles como cuerpos «despojados de sus desigualdades» y así «reducidos a una simple esfera». Esos cuerpos sutiles de los ángeles eran para él «una especie de ojos ya libres y semejantes a pompas de jabón» (G. Fechner, *Anatomía comparada de los ángeles*, Jaén, Lunar, 2000).

41. G. Anders, *La obsolescencia del hombre*, Valencia, Pre-Textos, 2011.

42. W. Gibson, *Neuromante*, Barcelona, Minotauro, 2007.

43. *Ibid.*

44. M. Minsky, «How Computer Science Will Change Our Lives», *Nara Conference on Artificial Life* (1996), en N. K. Hayles, *How We Became Posthuman*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

45. S. Žižek, «No Sex, Please, We're Post-Human!», Lacan.com, 8 de noviembre de 2001. Disponible en <www.lacan.com/nosex.htm>.

46. Cf. el mayor especialista de esta herejía cristiana del siglo II, H. C. Puech, *En quête de la Gnose. Tome I: la Gnose et le temps*, París, Gallimard, 1978.

47. *Ibid.*

48. Cf. I. Hacking, «Our Neo-Cartesian Bodies in Parts», *Critical Inquiry*, vol. 34, n.º 1, otoño de 2007. Ese «neocartesianismo» parece incluso más radical que el cartesianismo original que estaba lejos de despreciar el cuerpo y dejarlo de lado, como manifiesta el tratado cartesiano *Tratado del hombre*, que es de hecho un verdadero «tratado del cuerpo humano».

49. C. Chiland, *Cambiar de sexo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

50. *Ibid.*

51. J. Money, R. Jobaris y G. Furth, «Apotemnophilia: Two Cases of Self-Demand Amputation as a Paraphilia», *Journal of Sex Research*, vol. 13, n.º 2, mayo de 1977.

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*

54. G. M. Furth y R. Smith, *Amputee Identity Disorder: Information, Questions, Answers, and Recommendation about Self-Demand Amputation*, Bloomington, 1st Books, 2000. El psiquiatra de Columbia Michael First calificará después la apotemnofilia como «Body Integrity Identity Disorder», asimilándola, de hecho, a los numerosos y recientes «trastornos de identidad corporal».

55. J. Money, R. Jobaris y G. Furth, «Apotemnophilia: Two Cases of Self-Demand Amputation as a Paraphilia», artículo antes citado.

56. Para estas cuestiones, cf. I. Hacking, *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, Princeton University Press, 1995. *Mad Travelers: Reflections on the Reality of Transient Mental Illnesses*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1998.

57. Cf. el capítulo «Amputee by Choice» del libro de C. Elliott, *Better Than Well. American Medicine Meets the American Dream*, Nueva York, Norton, 2003.

58. J. Money, R. Jobaris y G. Furth, «Apotemnophilia: Two Cases of Self-Demand Amputation as a Paraphilia», art. cit.

59. M. First, citado por R. Marantz Henig, «At War With Their Bodies, They Seek to Severe Limbs», *New York Times*, 22 de marzo de 2005.

60. *Ibid.*

61. T. Szasz, «Male and Female Created He Them», *New York Times*, 10 de junio de 1979.

62. *Ibid.*

63. *Ibid.* No sabía Szasz hasta qué punto sus previsiones eran acertadas, ya que siguiendo la estela de los transexuales y transgénero aparecieron los transeconómicos, los transclase, pero también los transraza.

64. Cf. T. Szasz, *Pharmacracy. Medicine and Politics in America*, Westport CT, Praeger, 1996.

1. J. Butler, *op. cit.*

2. Recientemente se ha inventado en el mundo anglosajón un pronombre neutro «ze» para reemplazar al masculino «he» y al femenino «she» y empieza a imponerse en no pocas universidades. Los pronombres podrían elegirse en función de las preferencias de los estudiantes y tendrían que ser empleados obligatoriamente por los demás estudiantes, por los profesores y por la Administración.

3. J. J. Tyszler, «Quelques conséquences du refus de la différence des sexes», *La Revue lacanienne*, 2007/4.

4. S. Žižek, «The Sexual is Political», *The Philosophical Salon*, 1 de agosto de 2016. Disponible en www.thephilosophicalsalon.com.

5. *Ibid.*

6. J. Butler, *El género en disputa*, *op. cit.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. A. Berger, *El gran teatro del género. Identidades, sexualidades y feminismo*, Buenos Aires, Mardulce, 2016.

10. J. Butler, *Cuerpos que importan*, *op. cit.*

11. J. Butler, *El género en disputa*, op. cit.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

15. J. Butler, *Cuerpos que importan*, *op. cit.*

16. *Ibid.*

17. J. Butler, «Imitation and Gender Insubordination», en J. Storey (ed.), *Cultural Theory and Popular Culture. An Introduction*, Harlow, Pearson Education, 2006.

18. J. Butler, *El género en disputa*, *op. cit.*

19. J. Butler, «Faire et défaire le genre», *Le Passant ordinaire*, n.° 50, octobre-décembre de 2004. Disponible en <www.passant-ordinaire.org>.

20. J. Derrida, «Firma, acontecimiento, contexto», *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2006.

21. *Ibid.*

22. J. Butler, *El género en disputa*, op. cit.

23. M. Jecic, «Pour introduire à la lecture de *Trouble dans le genre* de Judith Butler», *La Revue lacanienne*, 4, n. ° 4, 2007. Todos aquellos que han escuchado alguna vez una conferencia de Judith Butler han tenido un sentimiento de seducción y de pérdida de puntos de referencia y se han visto atrapados por un discurso endeble, cuyo sentido se pierde a lo largo de vueltas y más vueltas voluntariamente obtusas. Para entender la manera como Butler ha conseguido «hipnotizar a la universidad», véase S. Prokhoris, *Au bon plaisir des «docteurs graves»*. *À propos de Judith Butler*, París, PUF, 2016.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. A. Kroker, *Body Drift. Butler, Hayes, Haraway*, Mineápolis-Londres, University of Minnesota Press, 2012.

27. *Ibid.*

28. Jenner explica su entusiasmo: «Solo es un pene y no tiene la más mínima utilidad para mí, salvo poder hacer pipí en el campo». Y añade: «Estoy harta de tener que darme la vuelta para esconderlo cada vez. Voy a vivir de forma auténtica por primera vez en la vida. Voy a recuperar el entusiasmo por la vida que no tengo desde los Juegos Olímpicos, hace treinta y nueve años». C. Jenner, *The Secrets of My Life*, Nueva York, Grand Central Publishing, 2017.

29. *National Geographic*, vol. 231, n.º 1, enero de 2017.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. American College of Pediatricians, «Gender Ideology Harms Children», agosto de 2016, revisado en mayo de 2017. Disponible en <www.acped.org/the-college-speaks/position-statements/genderideology-harms-children>. Naturalmente esos pediatras han sido acusados sin tardar de transfobos y reaccionarios, sin haberse ni siquiera molestado en discutir sus argumentos.

33. Cf. R. T. Anderson, *When Harry Became Sally. Responding to the Transgender Moment*, Nueva York-Londres, Encounter Books, 2018.

34. K. Zucker *et al.*, citado por R. T. Anderson, *When Harry Became Sally. Responding to the Transgender Moment*. Zucker fue violentamente atacado por las asociaciones militantes protransgénero y despedido de su puesto en 2015 por haber manifestado que hay que ser especialmente prudente en cuanto al diagnóstico de disforia de género en los niños.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

37. Entrevista en la radiotelevisión brasileña *Roda Viva Internacional*, 22 de octubre de 2015.

38. «Trump, Transgenderism and Islamist Terror», entrevista de C. Paglia y J. Last, *The Weekly Standard*, 15 de junio de 2017.

39. J. J. Tyszler, «Quelques conséquences du refus de la différence des sexes», *La Revue lacanienne*, 4, n.° 4, 2007.

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*

42. M. Signorile, «How North Carolina Just Passed a Blood-Curdling Anti-LGBT Law Right Before Our Eyes», *Huffington Post*, 24 de marzo de 2016.

43. El resultado fue que numerosos clientes decidieron boicotear esta cadena de supermercados.

44. Cf. J. Hirschfeld y M. Apuzzomay, «U.S. Directs Public Schools to Allow Transgender Access to Restrooms», *New York Times*, 12 de mayo de 2016.

45. «Entrevista de Camille Paglia y Cohen», *New York Times. Times Talks*, 18 de abril de 2017. Es posible consultarlo en la página de Facebook del *New York Times*.

46. Entrevista en la radiotelevisión brasileña *Roda Viva Internacional*, 22 de octubre de 2015.

47. Cf. por ejemplo, Kathryn Ringrose, que comenta que «la sociedad bizantina» no estuvo «sometida a una estructura de género bipolar rígida como la que se ha considerado durante tanto tiempo “normal” en las sociedades occidentales», sino que se sintió cómoda «con la concepción alternativa de categorías de género intermedias», puesto que el género es un «concepto fluido» (*The Perfect Servant. Eunuchs and The Social Construction Of Gender In Byzantium*, Chicago, University of Chicago Press, 2003).

48. Family Policy Institute, «College Kids Say the Darndest Things: On Identity». Disponible en <www.youtube.com/watch?v=xfO1veFs6Ho>. Si bien es verdad que se trata de un instituto favorable a una visión tradicional de la familia, no es menos cierto que los estudiantes que se avienen a lo políticamente correcto no son inventados.

49. Fallo del Tribunal Europeo de Derechos Humanos del 6 de abril de 2017. Disponible en la página de la CEDH: www.echr.coe.int.

50. D. Borillo, «Pour un sexe neutre à l'état civil», *Libération*, 27 de junio de 2017.

51. *Ibid.*

52. C. Flavigny, *La Querelle du genre. Faut-il enseigner le gender au lycée?*, Paris, PUF, 2012.

53. J. Delingpole, «You Think Being Trans-Black is Bad, Rachel Dolezal? Wait Till You Hear about My Problem», *Breitbart*, 12 de junio de 2015. Disponible en <www.breitbart.com>.

54. T. Szasz, «Male and Female Created He Them», *New York Times*, 10 de junio de 1979.

55. A. Finkelkraut, *Lo único exacto*, Madrid, Alianza, 2016.

56. *Ibid.*

57. Esta terminología está disponible en la web de la USC: <<https://lgbtrc.usc.edu/files/2015/05/LGBT-Terminology.pdf>>.

58. El vídeo de esta intervención tuvo un gran éxito y está disponible en <www.youtube.com/watch?v=H3pntGBylho>.

1. R. Nozick, «About Mammals and People», *New York Times Book Review*, 27 de noviembre de 1983.

2. Entrevista con L. Joseph-Theobald en <www.droitanimaux.com>.

3. El antropólogo Jean-Pierre Digard inventó ese término para designar, de forma crítica, a los militantes de «la compasión activa hacia los animales». El término ya había sido utilizado por Ernest Hemingway en su novela de exaltación de los toros *Muerte en la tarde* (1932).

4. Los que viven todavía en contacto con los animales, campesinos, criadores, cazadores, empleados de mataderos o veterinarios se inclinan mucho menos a hablar del «animal» en general; saben que solo existen animales particulares y diversos con los cuales nuestras relaciones son más complejas que las simplonas relaciones «infantiles» de ternura (cf. J. Porcher, *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le 21e siècle*, París, La Découverte, 2014).

5. Citada por C. Rosset, *Lettre sur les chimpanzés* (1966), Paris, Gallimard, 1999.

6. Estas expresiones son hoy en día de uso corriente en lengua inglesa, por ejemplo en autores como Martha Nussbaum, pero tienden a convertirse en otras lenguas en un tic en los «estudios sobre el animal» sobre todo en lo que a lo políticamente correcto se refiere.

7. I. Newkirk, citada por K. McCabe, «Who Will Live, Who Will Die?», *Washingtonian*, agosto de 1986. Un artículo del *Huffington Post* del 28 de agosto de 2013 se publicó con ese título en la página <www.peta.org>. Otra cita, ya no absurda sino simplemente odiosa de la misma Ingrid Newkirk: «Seis millones de judíos fueron asesinados en campos de concentración, pero seis mil millones de pollos morirán asados este año en los mataderos» (*The Washington Post*, 13 de noviembre de 1983). Desde el punto de vista de la aritmética victimaria, la comparación no es en absoluto favorable a los judíos...

8. Con esta cita comienza *The Expanding Circle* (Princeton, Princeton University Press [1981], 2011). Incluso somos en algunos casos un poco menos que animales porque, como veremos más adelante, la vida de un humano impedido tiene «menos valor» que la de un cochino en plena forma y que, si no hubiera más remedio que hacerlo, sería preferible experimentar con humanos discapacitados antes que con cerdos, aunque haya peligro de muerte.

9. Cf. su artículo «Philosophy on Top» en la página *Project Syndicate*, y en <www.project-syndicate.org/commentary/peter-singer-explains-why-the-world-s-leading-thinkers-are-philosophers>. Volviendo a su clasificación como tercer intelectual más influyente del mundo, él señala que esta «influencia» de los filósofos no es de extrañar puesto que ya los atenienses «consideraban que Sócrates era lo bastante molesto como para hacerlo morir so pretexto de que corrompía a la juventud». Singer por su parte no ha sido inquietado por nadie, bien al contrario.

10. Bernard Williams, que recoge esta paradoja con humor, advierte que para Singer los valores «humanos» son en alguna medida «el equivalente de los valores arios» (*Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton, Princeton University Press, 2006).

11. P. Singer, *Liberación animal. El clásico definitivo del movimiento animalista*, Barcelona, Taurus, 2018. La expresión «especismo» fue, por cierto, inventada por Richard Ryder en 1970, pero fue popularizada por Peter Singer.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. J. Bentham, *Tratado sobre la legislación civil y penal*, Madrid, Editora Nacional, 1981.

15. P. Singer, *Liberación animal. El clásico definitivo del movimiento animalista*, op. cit.

16. P. Cavalieri, «The Meaning of the Great Ape Project», *Politics and Animals*, 1, otoño de 2015.

17. P. Cavalieri y P. Singer, *El Proyecto Gran Simio. La igualdad más allá de la humanidad*, Madrid, Trotta, 1998.

18. *Ibid.*

19. G. Teleki, «They Are Us», en P. Cavalieri y P. Singer (eds.).

20. H. Häyry, M. Häyry, «Who's Like Us?».

21. P. Cavalieri, «The Meaning of the Great Ape Project».

22. P. Singer, prefacio a la edición de 2002, *Animal Liberation*, Nueva York, Harper Collins, 2002.

23. P. Cavalieri, «The Meaning of the Great Ape Project», artículo antes citado.

24. P. Cavalieri y P. Singer, *El Proyecto Gran Simio*, op. cit.

25. C. Sunstein, «Can Animals Sue?», en C. Sunstein y M. Nussbaum, *Animal Rights. Current Debates and New Directions*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

26. D. R. Schmahmann y L. J. Polachek, «The Case against Animal Rights», *Boston College of Environmental Affairs Law Review*, 22, 4, 1995.

27. P. Cavalieri y P. Singer, *El Proyecto Gran Simio*, op. cit.

28. P. Cavalieri, «The Meaning of the Great Ape Project», artículo antes citado.

29. R. Ryder, «Sentientism», en P. Cavalieri y P. Singer, *El Proyecto Gran Simio*, *op. cit.*

30. J. Marks, *What It Means to Be 98 % Chimpanzee. Apes, People, and Their Genes*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2002.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

33. C. Rosset, *Lettre sur les chimpanzés*, *op. cit*

34. *Ibid.*

35. P. Cavalieri, «Les droits de l'homme pour les grands singes non humains?», *Le Débat*, 1, n.° 108, 2000.

36. C. Rosset, *Lettre sur les chimpanzés*, *op. cit.*

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

39. P. Cavalieri, «Les droits de l'homme pour les grands singes non humains?», artículo antes citado.

40. C. Rosset, *Lettre sur les chimpanzés*, *op. cit.*

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*

43. P. Cavalieri, «Les droits de l'homme pour les grands singes non humains?», artículo antes citado.

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*

1. T. Regan, *En defensa de los derechos de los animales*, México, FCEUNAM, 2016.

2. G. Francione, *Animals, Property and the Law*, Filadelfia, Temple University Press, 1995.

3. S. Donaldson y W. Kymlicka, *Zoópolis. Una revolución animalista*, Madrid, Errata Naturae, 2018. Justo es decir que los autores estaban muy apegados a su perro. A él dedican el libro: «*Codie* murió en 2005, pero su espíritu nos ha guiado a lo largo de la escritura de este libro».

4. *Ibid.*

5. Esta cuestión de la depredación dentro del mundo animal sigue siendo un tema de preguntas infinitas e involuntariamente divertidas para los animalistas. Que el mundo animal no funcione como el mundo humano «civilizado» es para ellos motivo de sorpresa y escándalo.

6. *Ibid.*

7. S. Donaldson y W. Kymlicka, *Zoópolis. Una revolución animalista*, *op. cit.*

8. Hace referencia a *Ciudadano Kane*, la película de Orson Welles.

9. S. Donaldson y W. Kymlicka, «Citizen Canine. Agency for Domesticated Animals», texto preparado con ocasión del coloquio «Domesticity and Beyond. Living and Working with Animals», Queen's University, septiembre de 2012. Disponible en <www.christianebailey.com>.

10. *Ibid.*

11. W. Kymlicka y S. Donaldson, «Étendre la citoyenneté aux animaux», *Tracés. Revue des sciences humaines, Traduire et introduire*, Hors série, 15, 2015.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. *Ibid.* Quede claro que nos parece una fórmula muy discriminatoria en lo que a cobras, ballenas y tigres se refiere.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

23. P. Singer, *Liberación animal. El clásico definitivo del movimiento animalista, op. cit.* Sería bueno recordar aquí que Lord Chesterfield es autor de las maravillosas *Cartas a su hijo*, una especie de tratado de educación que muestra un tacto y una sensibilidad que un patán como Singer nunca llegaría a entender.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. M. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006.

27. *Ibid.* Pero Nussbaum nos tiene acostumbrados a discriminaciones parecidas. No todas las especies animales tienen las mismas capacidades: es evidentemente menos grave «matar sin hacer sufrir a un pez que acabar con una vaca». Uno se pregunta por qué, a no ser que sea porque, se mire como se mire, la una es más difícil de matar que el otro. Nussbaum tiene un momento de lucidez al admitir que se trata de cuestiones muy «resbaladizas», porque tal vez lo que hacemos en ese terreno es manifestar preferencia por especies que son más cercanas a «nuestro propio modo de vida».

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. *Ibid.* Esta «solución», particularmente hipócrita, camina en la dirección de la teoría de los *nudges*, empujoncitos, del exmarido de Martha Nussbaum, Cass Sunstein, que fue el «zar de la regulación» con Obama. No se prohíbe directamente a los humanos fumar, beber alcohol, comer grasas o azúcares, etc., sino que se actúa de suerte que esos comportamientos sean cada vez más difíciles de satisfacer. Los «expertos» saben mejor que nosotros lo que es bueno para nosotros. Sin embargo, somos todavía algo más difíciles de adiestrar que los animales, pero ¿por cuánto tiempo?

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

36. J. M. Neumann, «Les animaux reconnus comme “êtres sensibles”, un pas “totalement symbolique”», *Le Monde*, 16 de abril de 2014.

37. R. Epstein, «The Dangerous Claims of the Animal Rights-Movement», *The Responsive Community*, vol. 10, 2, primavera de 2000.

38. *Ibid.* Epstein añade que tras el Holocausto «ofende pensar que se pueda ver en el trato a los animales la misma clase de genocidio insensato y perverso, el mal y la crueldad absoluta que marcaron aquella tragedia humana».

39. R. Epstein, en W. Glaberson, «Legal Pioneers Seek to Raise Lowly Status of Animals», *New York Times*, 18 de agosto de 1999.

40. *Ibid.*

41. S. Desmoulin-Cancelier, «Quel droit pour les animaux? Quel statut juridique pour l'animal?», *Pouvoirs*, 2009.

42. Esta objeción encabeza en internet el «Top 6 des phrases que les végétariens en ont marre d'entendre» («Las frases que los vegetarianos están hartos de oír»). Cf. <www.youtube.com/watch?v=4AK-iFJzHJ0>. Sobre esta cuestión del «grito de la zanahoria», cf. P. Bruckner, *Le Fanatisme de l'apocalypse*, París, Grasset, 2011.

43. A. Watts, «Meurtre dans la cuisine», en *Matière à réflexion*, Paris, Denoël-Gonthier, 1972.

44. Champfleury y Monnier, *La Reine des carottes. Pantomime fantastique en douze tableaux*, Théâtre des Pantomimes, 1848.

45. P. Singer, «Des droits de l'homme pour les animaux? Entretien con E. Aeschmann», *Le Nouvel Observateur*, 18 de julio de 2013.

46. Citado por Christopher Cox, «Manger des huîtres ne fait pas de mal (même pas aux huîtres)»[Comer ostras no hace daño (ni tan siquiera a las ostras)], *Slate*, 12 de abril de 2010. Disponible en <www.slate.fr>.

47. T. Regan, *En defensa de los derechos de los animales*, *op. cit.*

48. M. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, op. cit.

49. P. Malinvaud, «L'animal va-t-il s'égarer dans le code civil?» [A ver si el animal se va a perder en el Código Civil], *Recueil Dalloz*, 2015.

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*

1. Algunos autores prefieren hoy en día hablar de «casos marginalizados» para no dar la impresión de que esos casos marginales están «*en sí mismos* al margen de la sociedad, cuando en realidad están más bien apartados de ella». Es lo que hace J. B. Jeangène Vilmer, que atribuye el mérito de este cambio de denominación a F. Côté-Boudreau (*L'Éthique animale*, París, PUF, 2015). Nosotros creemos que habría que añadir que, si es cierto que están apartados de la sociedad, lo están sobre todo gracias a aquellos que razonan sobre ellos como si no fueran humanos.

2. P. Singer, *Liberación animal. El clásico definitivo del movimiento animalista*, op. cit.

3. P. Singer, *Ética práctica*, Barcelona, Ariel, 2000.

4. *Ibid.*

5. J. Neymark, «Living and Dying With Peter Singer», *Psychology Today*, enero-febrero de 1999.

6. P. Singer, *Liberación animal. El clásico definitivo del movimiento animalista*, op. cit.

7. P. Singer, «Sanctity of Life or Quality of Life?», *Pediatrics*, 72, 1, julio de 1983.

8. P. Singer, *Ética práctica*, *op. cit.*

9. P. Singer, *Liberación animal: el clásico definitivo del movimiento animalista*, op. cit.

10. Cf. *infra*.

11. P. Cavalieri, «Les droits de l'homme pour les grands singes non humains?», artículo antes citado.

12. *Ibid.*

13. P. Cavalieri, «L'humanité au-delà des humains», *Le Débat*, 1, n.° 108, 2000.

14. L. Ferry, «Des droits de l'homme pour les grands singes? Non», *Le Débat*, 2000. Su libro *El nuevo orden ecológico* (Barcelona, Tusquets, 1994) no ha perdido ni un ápice de su agudeza. Lo que pasa es que desde entonces la situación se ha agravado.

15. P. Cavalieri, «L'humanité au-delà des humains», artículo antes citado.

16. Cf. el «caso de Amiens» de 1985. El profesor Alain Milhaud se dedicó a experimentar con un paciente en estado vegetativo crónico sin el consentimiento de su familia. Ese mismo profesor volvió más tarde a las andadas y en 1988 procedió a llevar a cabo experimentos con un paciente en estado de muerte cerebral, también esta vez sin que la familia diera su consentimiento. Fue condenado por ello.

17. R. Nozick, «About Mammals and People», *New York Times Book Review*, 27 de noviembre de 1983.

18. J. Marks, *What It Means to Be 98 % Chimpanzee. Apes, People, and Their Genes*, *op. cit.*

19. *Ibid.*

20. É. de Fontenay, *Pour ne pas offenser le genre humain. Réflexions sur la cause animale*, Paris, Albin Michel, 2008.

21. E. Kittay, «Une éthique de la pratique philosophique», en S. Laugier (dir.), *Tous vulnérables. Le care, les animaux et l'environnement*, Paris, Payot, 2012.

22. Citado por E. Kittay, *ibid.*

23. C. Diamond, *The Importance of Being Human*, Royal Institute of Philosophy Supplements, marzo de 1991.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. P. Singer, *Liberación animal*, *op. cit.*

27. C. Diamond, *The Importance of Being Human, op. cit.* Ese tipo de razonamiento supone las mismas «evidencias» que la cuestión «bioética» de saber si en un incendio el bombero debe salvar primero a «su madre, señora de la limpieza» o «al premio Nobel que va a descubrir un remedio contra el cáncer». Y ahí también subyace la idea de que si la señora no fuera «su madre», la elección sería evidente: antes el premio Nobel que la señora de la limpieza.

28. T. Regan, «Animals are Entitled to Rights», en C. Mur (ed.), *Animal Experimentation*, San Diego, Greenhaven Press, 2004.

29. Cf. F. Leichter-Flack, *Le Laboratoire des cas de conscience*, Paris, Alma, 2012.

30. T. Regan, *En defensa de los derechos de los animales*, *op. cit.*

31. Pero Regan prevé también la posibilidad de sacrificar a seres humanos incluso si no están en estado de coma: la «aplicación del principio del peor de los casos nos habría hecho salvar al perro y sacrificar a un ser humano en otras circunstancias (por ejemplo, si uno de los humanos fuera anencéfalo o desprovisto de capacidades humanas ordinarias como para carecer de memoria o de consciencia [*register awareness*] de los objetos ordinarios)». *Ibid.*

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*

1. Este alegato de Peter Singer en favor de la zoofilia apenas halló eco en Europa, excepto en E. Roudinesco, *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*, Barcelona, Anagrama, 2009; M. Onfray, *Cosmos. Una ontología materialista*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2016; P. Bruckner, *Le Fanatisme de l'apocalypse*, *op. cit.*

2. Michel Onfray fue uno de los pocos que llamaron la atención sobre este artículo alucinante, que se puede considerar como muy chocante o absolutamente hilarante, elegir lo que más convenga (M. Onfray, *Cosmos. Una ontología materialista, op. cit.*).

3. M. Dekkers, *Dearest Pet. On Bestiality*, Londres-Nueva York, Verso, 1994.

4. *Ibid.* Otros miembros de estos derroteros zoófilos, como un tal W. W. Waine, sugieren que «los perros pueden ser mejores amantes que los hombres, hacen el amor durante más tiempo, tienen lenguas más grandes y más rasposas y les encanta el sexo oral». Citado por H. Miletski, *Understanding Bestiality and Zoophilia*, Bethesda, MD, East West Publishing, 2002.

5. *Ibid.*

6. Sobre estos dos puntos, Singer piensa también que esos tabúes están llamados a desaparecer. Le parece que desde ahora mismo la pedofilia debería estar autorizada en la medida en que es «virtual», con niños «virtuales», por ejemplo en el juego de rol de internet Second Life (cf. «Virtual Vices», en *Project Syndicate*, 17 de julio de 2007). Singer prevé igualmente que otro tabú, extremo en este caso, nada menos que la necrofilia, debería superarse. Si la persona fallecida dio su consentimiento antes de morir para ese tipo de relaciones sexuales, «no existe problema moral alguno en ese tema». (Citado en M. Olasky, «Blue-State Philosopher», *World Magazine*, 27 de noviembre de 2004. Disponible en <https://world.wng.org/2004/11/blue_state_philosopher>.)

7. P. Singer, «Heavy Petting», artículo antes citado.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. M. Bakke, «The Predicament of Zoopleasures. Human-Non Human Libidinal Relations», *Animal Encounters*, 6, 2009.

11. Hoy sabemos la poca fiabilidad de las estadísticas de Kinsey: estaban escandalosamente falseadas y se apoyaban de todos modos en una muestra de presos no comparada con una población estándar. Cf. J. Reisman *et al.*, *Kinsey, Sex and Fraud. The Indoctrination of a People*, Lafayette, Lochinvar, 1990.

12. P. Singer, «Heavy Petting», artículo antes citado.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. O. Soyka, *Jenseits der Sittlichkeits-Grenze*, Viena-Leipzig, Akademischer Verlag, 1906.

17. P. Singer, «Heavy Petting», artículo antes citado.

18. M. Bakke, «The Predicament of Zoopleasures: Human-Non Human Libidinal Relations», artículo antes citado.

19. P. Singer, «Heavy Petting», artículo antes citado.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

23. F. Balibar y T. Hoquet, «Entretien avec Peter Singer», *Critique*, 8, n.º 747-748, 2009.

24. T. Regan, «Defending Animal Rights From A “Defender”», *Nerve*, 3 de abril de 2001. Disponible en <www.all-creatures.org>.

25. *Ibid.*

26. «William Crawley Meets Peter Singer», tercera parte. Disponible en YouTube.

27. *Ibid.*

28. G. Francione, carta del 28 de marzo de 2001, citada por E. Reus, «Lyncher pour ne pas être lynché. Réflexions sur les réactions suscitées par “Heavy Petting” de Singer», *Cahiers antispécistes*, 22.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. T. Regan, «Defending Animal Rights From A ‘Defender’», artículo antes citado.

32. M. Bakke, «The Predicament of Zoopleasures. Human-Non Human Libidinal Relations», en T. Tyler y M. Rossini, *Animal Encounters*, Leyde-Boston, Brill, 2009.

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*

35. A. Lingis, citado por M. Bakke, *ibid.*

36. T. Hoquet, «Zoophilie, ou l'amour par-delà la barrière de l'espèce», *Critique*, 8, n.° 747-748, 2009.

37. D. Haraway, *Manifiesto de las especies de compañía. Perros, personas y la alteridad significativa*, Álava, Sans Soleil Ediciones, 2016. Cf. *infra*.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*

41. D. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

42. É. de Fontenay, «Interspécificité», 14 de mayo de 2013. Disponible en www.franceinter.fr/info/interspecificite.

1. D. Haraway, *Manifiesto de las especies de compañía. Perros, personas y la alteridad significativa*, *op. cit.*

2. *Ibid.*

3. D. Haraway, *When Species Meet*, *op. cit.*

4. T. Hoquet, «Zoophilie, ou l'amour par-delà la barrière de l'espèce», *Critique*, 8, n.° 747-748, 2009.

5. D. Haraway, *Manifiesto de las especies de compañía. Perros, personas y la alteridad significativa*, *op. cit.*

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. D. Haraway, *Manifiesto para cyborgs*, Valencia, Episteme, 1995.

9. J. Raskin, «Donna Haraway: Interview with a Dog Lover on a Dog Day Afternoon», *Santa Rosa Press Democrat*, 14 de septiembre de 2003. Disponible en <www.monoskop.org>.

10. D. Haraway, *Manifiesto de las especies de compañía. Perros, personas y la alteridad significativa*, *op. cit.*

11. Su idea de que habría que convertirse en una «manada de lobos», a fin de distinguirse de los animales familiares, sentimentales, edípicos y regresivos, no es para ella más que un insoportable prejuicio «virilista». Haraway ajusta cuentas con ellos en pocas palabras: «A pesar de la mucha competencia que existe, no estoy segura de poder encontrar en filosofía una manifestación más clara de misoginia, de miedo a envejecer, de ausencia de curiosidad en relación con los animales y del horror de lo ordinario de la carne» (*When Species Meet, op. cit.*). La visión de ellos le resulta puramente abstracta y nada tiene que ver con los animales vivos particulares, en especial con los «lobos de este mundo, los lobos prosaicos vivos». Si hubieran prestado un poco de atención a esos animales, no se les habría ocurrido la idea de utilizarlos para una referencia antiedípica, en la medida en que en los lobos el clan se constituye en varias generaciones según un modelo padre-madre-hijo. Deleuze y Guattari están estancados pues en un punto de vista filosófico muy tradicional sobre el animal, que convierte a este en un simple objeto inventado por la filosofía con fines puramente abstractos y demostrativos.

12. D. Haraway, *Manifiesto de las especies de compañía. Perros, personas y la alteridad significativa*, *op. cit.*

13. D. Haraway, «Introduction: A Kinship of Feminist Figurations», *The Haraway Reader*, Londres, Routledge, 2004.

14. «Chiennes». Propuesta de contribución por F. Arena y E. Dorlin. Disponible en <<https://commentsensortir.files.wordpress.com/2018/12/CSS6-FULL.pdf>>.

15. A. Lingis, *Dangerous Emotions*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2000.

16. M. Bakke, «The Predicament of Zoopleasures. Human-Non Human Libidinal Relations», artículo antes citado.

17. M. Grebowicz, H. Merrick, *Beyond the Cyborg. Adventures with Donna Haraway*, Nueva York, Columbia University Press, 2013.

18. D. Haraway, «A Game of Cat's Cradle. Science Studies, Feminist Theory, Cultural Studies», *Configurations*, 2/1, invierno de 1994.

19. D. Haraway, *Manifiesto de las especies de compañía. Perros, personas y la alteridad significativa*, *op. cit.*

20. D. Haraway, *Manifiesto para cyborgs*, *op. cit.*

21. D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid, Cátedra, 1995.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. D. Haraway, *Manifiesto para cyborgs*, *op. cit.*

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. D. Haraway, «Le témoin modeste. Diffractions féministes dans l'étude des sciences», en *Manifeste cyborg et autres essais*, Paris, Exils, 2007.

29. D. Gardey, «Au coeur à corps avec le *Manifeste Cyborg* de Donna Haraway», *Esprit*, 200/3, marzo-abril de 2009.

30. D. Haraway, *When Species Meet*, *op. cit*

31. *Ibid.*

32. D. Haraway, «Preface. Cyborgs and Symbionts. Living Together in the New World Order», en C. H. Gray, *Cyborg Handbook*, Londres, Routledge, 1995.

33. D. Haraway, *How Like a Leaf. An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*, Londres, Routledge, 1998.

34. D. Haraway, *Manifiesto para cyborgs*, *op. cit.*

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. D. Gardey, «Donna Haraway. Poétique et politique du vivant», *Cahiers du Genre*, 2013.

41. D. Haraway, *How Like a Leaf*, *op. cit.*

42. *Ibid.*

43. D. Haraway, *Manifiesto de las especies de compañía*, *op. cit.*

44. *Ibid.*

45. D. Haraway, «La seconde sœur d'Onco Mouse™», en É. Hache, *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, Paris, Amsterdam, 2012.

46. J. Schneider, *Donna Haraway. Live Theory*, Nueva York, Continuum, 2005.

47. D. Haraway, *How Like a Leaf*, *op. cit.*

48. D. Haraway, *Manifiesto de las especies de compañía. Perros, personas y la alteridad significativa*, *op. cit.*

49. J. Raskin, «Donna Haraway. Interview with a Dog Lover on a Dog Day Afternoon», artículo antes citado.

50. D. Haraway, *Manifiesto para cyborgs*, *op. cit.*

51. El *trickster* es ese personaje de las sociedades autóctonas amerindias y de cultos afroamericanos, especie de niño malo y mentiroso, punto intermedio entre Dios y el hombre, que juega malas pasadas pero es temido y respetado.

52. D. Haraway, *Manifiesto para cyborgs*, *op. cit.*

53. F. Wolff, «La question de l'homme aujourd'hui», *Le Débat*, 3, n.° 180, 2014.

1. Retomando el título de un libro de Jean-Marie Schaeffer, *El fin de la excepción humana*, Barcelona, Marbot, 2009.

2. Cf. R. Tallis, *Aping Mankind. Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*, Londres, Routledge, 2014.

3. Cf. A. Prochiantz, «Mon frère n'est pas ce singe», *Critique*, 8, n.° 747-748, 2009.

4. E. Bimbenet, *L'Animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011.

5. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008.

6. Citado en Comte de Marcellus, *Chateaubriand et son temps*, París, Michel Lévy Frères, 1859.

7. J. P. Digard, «Raisons et déraisons. Des revendications animalitaires. Essai de lecture anthropologique et politique», *Pouvoirs*, 4, n.° 131, 2009.

8. Cf. J. Porcher, «Ne libérez pas les animaux! Plaidoyer contre un conformisme “analphabète”», *Revue du MAUSS*, 1, n.° 29, 2007.

9. E. Robinet, «Introduction», en G. Leroy, *Lettres sur les animaux*, 4.^a ed., Poulet-Malassis, 1862.

10. G. Leroy, *Lettres sur les animaux*, *op. cit.*

11. E. Bimbenet, *L'Animal que je ne suis plus*, op. cit.

12. Una estupenda exposición de sus fotos tuvo lugar en el Museo de la Caza de París en 2016 y todas se reproducen en su libro *L'intérieur de la nuit*, París, Xavier Barral, 2015.

13. J. C. Bailly, *El animal como pensamiento*, Santiago, Metales Pesados, 2014.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

* Los datos aquí señalados responden a estadísticas en España obtenidas del artículo de Milagros Pérez Oliva en *El País*, 2 de abril de 2017. Los datos relacionados con Francia figuran en la edición en francés. (N. del E.)

1. M. Houellebecq, *Las partículas elementales*, Barcelona, Anagrama, 2014.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. M. Houellebecq, *El mapa y el territorio*, Barcelona, Anagrama, 2017.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. A. L. Boch, *Médecine technique, médecine tragique. Le tragique, sens et destin de la médecine moderne*, París, Seli Arslan, 2009. Anne-Laure Boch deplora que el ideal de eutanasia sea compartido «por la mayoría de nuestros contemporáneos, para los que la buena muerte es la muerte súbita, imprevista, en estado de inconsciencia, mientras se duerme, dejando fulminada a una persona en perfecto estado de salud hasta ese momento». *Ibid.*

11. S. Zizek, *Opera's Second Death*, Psychology Press, 2002.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

15. W. Smith, *Forced Exit. The Slippery Slope from Assisted Suicide to Legalized Murder*, Nueva York, Times Books, 1997.

16. P. Singer, *Ética práctica, op. cit.*.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. Según la expresión del historiador de la bioética Albert Jonsen, «O Brave New World. Rationality in Reproduction», en D. C. Thomasma y T. Kushner (eds.), *Birth to Death. Science and Bioethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

22. P. Singer, *Ética práctica, op. cit.* Y eso solo son algunos de los «indicadores» de humanidad de la lista de Fletcher, que enumera quince necesarios para ser «verdaderamente humano»: un mínimo de inteligencia, conciencia de sí mismo, autocontrol, sentido del tiempo, sentido del futuro, sentido del pasado, capacidad de vincularse a otros, preocupación por los demás, comunicación, control de la propia existencia, curiosidad, aptitudes para el cambio, equilibrio entre racionalidad y sentimiento, individualidad, integridad de las funciones neocorticales (J. Fletcher, *Humanhood. Essays in Biomedical Ethics*, Amherst, Nueva York, Prometheus Books, 1979). Según él, la felicidad, por ejemplo, no es suficiente. Este pastor tan poco cristiano la emprende con una médica que tiene a su cargo a retrasados mentales con un CI de poco más de cero, que ella afirma que son felices; según él, eso va en contra de la «visión del mundo judeocristiano que siempre ha mantenido que la *ratio*, la razón, es la que establece lo *humanum*» (*Humanhood*).

23. H. T. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

27. P. Singer, *Ética práctica*, *op. cit.*

28. H. T. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, *op. cit.*

29. *Ibid.*

30. P. Singer, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997.

31. P. Singer, *Ética práctica*, *op. cit.*

32. Respuesta a una FAQ (*Frequently Asked Questions*) de la página web de Singer, disponible en www.petersinger.info/faq.

33. M. Specter, «The Dangerous Philosopher», *The New Yorker*, 6 de septiembre de 1999.

34. *Ibid.*

35. P. Singer, «Playing God», entrevista de Marianne Macdonald, *Herald Sun*, Melbourne, 29 de julio de 2001, *Sunday Magazine*.

36. P. Berkowitz, «Other People's Mothers», *The New Republic*, 10 de enero de 2000. Aunque estos estupendos artículos de Specter y Berkowitz están disponibles en internet, no encontraron el más mínimo eco entre los discípulos de Singer, que los ignoran o fingen ignorarlos.

37. *Ibid.*

38. P. Singer, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997. Se trata de uno de los libros más ridículos de Singer, presuntuoso y pagado de sí mismo.

39. Cf. H. Kuhse (ed.), *Unsanctifying Human Life. Essays on Ethics*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002.

40. P. Singer, «The Sanctity of Life», *Foreign Policy*, septembre-octubre de 2005.

41. R. Reagan, citado por P. Singer, *Repensar la vida y la muerte, op. cit.* El libro de Reagan al que Singer se refiere fue publicado en 1983, siendo todavía presidente de Estados Unidos.

42. R. Reagan, *Abortion and the Conscience of the Nation* (1983), Nueva York, New York Publications, 2001.

43. W. Gaylin, L. Kass, E. Pellegrin y K. Siegler, «Doctors Must Not Kill», *Journal of the American Medical Association*, 259 (14), 1988.

44. S. Rubenfeld (ed.), *Medicine after the Holocaust. From the Master Race to the Human Genome and Beyond*, Nueva York, Palgrave-Macmillan, 2010.

45. G. Canguilhem, «Qualité de la vie, dignité de la mort», en C. Galperine (ed.), *Actes du colloque mondial Biologie et devenir de l'homme*, Paris, Universités de Paris, 1976.

46. Un estudio de Harvey Max Chochinov realizado sobre una muestra de 200 pacientes de cáncer en fase terminal revela que el deseo de morir que algunos expresan varía mucho con el tiempo. Solo el 8,5 % expresa ese deseo de manera realmente decidida. La mayoría de los demás pueden diagnosticarse simplemente como deprimidos y esa depresión puede ser tratada (H. M. Chochinov *et al.*, «Desire for Death in the Terminally Ill», *American Journal of Psychiatry*, 152, 1995).

47. L. Israël, *Les dangers de l'euthanasie*, Paris, Éditions des Syrtes, 2002.

48. P. Singer, *Ética práctica*, *op. cit.*

49. *Ibid.*

50. «We cannot condemn euthanasia just because the Nazis did it, any more than we can condemn the building of new roads for this reason», P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

51. P. Singer, *Ética práctica*, *op. cit.*

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*

54. El dossier Binding&Hoche sobre la obra del jurista, Karl Binding, y el psiquiatra, Alfred Hoche; «Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens» tuvo una edición en 1920 y otra en 1922.

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*

59. Citado en E. Kogon, H. Langbein y A. Rückerl, *Les Chambres à gaz, secret d'État*, París, Éditions de Minuit, 1984. Sobre la historia de la eutanasia nazi, cf. M. Burleigh, *Death and Deliverance. Euthanasia in Germany, C. 1900-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

60. L. Alexander, «Medical Science Under Dictatorship», *New England Journal of Medicine*, vol. 241, n.º 2, 14 de julio de 1949.

61. Sobre este «asunto Singer», cf. B. Schöne-Seifert, K.-P. Rippe, «Silencing the Singer. Antibioethics in Germany», *Hastings Center Report*, vol. 21, n.º 6 (noviembre-diciembre de 1991). Los autores defienden atinadamente la libertad de expresión académica, pero no tienen en cuenta que es igualmente legítimo manifestarse contra semejantes opiniones de consecuencias criminales.

1. Thomas Szasz resume muy bien todo lo que se puede decir de los textos de Singer: «Un fárrago de “respeto por la vida” sentimental a la manera del doctor Schweitzer y de eugenesia brutal casi nazi, de anticapitalismo marxista y de estatalismo terapéutico, envuelto en una retórica cuyo único objetivo es “el mayor relumbrón” posible» (*The Medicalization of Everyday Life*, Siracusa, Syracuse University Press, 2007).

2. J. Fletcher, *Humanhood*, *op. cit.*

3. *Ibid.*

4. M. Tooley, «Abortion and Infanticide», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, n.º 1, otoño de 1972.

5. J. Glover, «Matters of Life and Death», *New York Review of Books*, 30 de mayo de 1985.

6. J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, Londres, Penguin, 1977.

7. *Ibid.*

8. Los primeros renglones del libro son también directos: «Este libro contiene conclusiones que molestarán a algunos lectores. Creemos que ciertos niños con severas malformaciones deberían ser suprimidos. Esta recomendación puede ser particularmente ofensiva para lectores que nacieron con discapacidades, quizá las mismas que tratamos aquí» (P. Singer y H. Kuhse, *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford, Oxford University Press, 1985). Ni se les pasa por la cabeza a Singer y a Kuhse que si estos discapacitados están en condiciones de leer un libro tan fastidioso como el suyo es que verdaderamente tienen energía para dar y tomar.

9. P. Singer, «Sanctity of Life or Quality of Life», *Pediatrics*, vol. 27, 1983.

10. P. Singer, *Ética práctica*, *op. cit.*

11. *Ibid.*

12. P. Singer, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, op. cit.

13. F. Balibar y T. Hoquet, «Entretien avec Peter Singer», *Critique*, 335, octobre de 2000.

14. S. Rupy, «Entretien avec Peter Singer. L'éthique revisitée», *La Recherche*, 335, octobre de 2000.

15. Es posible consultar esta respuesta en la web oficial de Singer: <www.petersinger.info/faq>.

16. P. Singer y H. Kuhse, *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, *op. cit.*

17. P. Singer, *Ética práctica*, *op. cit.*

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. P. Singer, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, op. cit.

22. *Ibid.*

23. P. Singer, *Ética práctica*, *op. cit.*

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

27. P. Singer, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, op. cit.

28. *Ibid.*

29. P. Singer, *Ética práctica*, *op. cit.*

30. *Ibid.*

31. H. T. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, *op. cit.* La traducción «tener otro» es eufemística. La versión original habla de «producir» (*produce*) un niño.

32. R. M. Hare, «Abortion and the Golden Rule», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 4, n.º 3, primavera de 1975.

33. P. Singer, *Ética práctica*, *op. cit.*

34. Citado por M. Olasky, «Blue-State Philosopher», *World Magazine*, 27 de noviembre de 2004. Disponible en <https://world.wng.org/2004/11/blue_state_philosopher>.

35. A. Giubilini, F. Minerva, «After-Birth Abortion. Why Should the Baby Live?», *Journal of Medical Ethics*, 39, 2013.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*

38. A. Maclean, *The Elimination of Morality. Reflections on Utilitarianism and Bioethics*, Londres, Routledge, 1993.

39. *Ibid.*

40. A. L. Caplan, «Moral Experts and Moral Expertise», en B. Hoffmaster, B. Freedman y G. Fraser (eds.), *Clinical Ethics: Theory and Practice*, Clifton, 1989.

41. Cf. H. Kuhse y P. Singer, *Bioethics. An Anthology*, Oxford-Malden, Blackwell, 1999.

42. R. Gaita, *Good and Evil. An Absolute Conception*, Londres, MacMillan, 1991.

43. R. Gaita, *A Common Humanity. Thinking about Love and Truth and Justice*, Londres, Routledge, 2000.

44. *Ibid.*

45. R. Gaita, *Good and Evil*, *op. cit.*

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*

48. J. Watson, «Children from the Laboratory. Interview with J. Watson», *Prism Magazine*, vol. 1, n.º 2, mayo de 1973.

49. Francis Crick, citado por P. Thuillier, «La tentation de l'eugénisme», *La Recherche*, n.º 155, mayo de 1984.

50. M. Tooley, «Abortion and Infanticide», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, n.º 1, otoño de 1972.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*

54. J. Glover, *Causing Death and Saving Lives* (1977), Nueva York, Penguin, 1990.

55. P. Singer, *Ética práctica*, *op. cit.*

56. *Ibid.* Se puede pensar que la concepción de la muerte que Singer propone no es muy «coherente». ¿Habrá que proceder a su infanticidio?

57. *Ibid.*

58. P. Singer y H. Kuhse, *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, op. cit.

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*

61. A. Giubilini y F. Minerva, «After-Birth Abortion. Why Should the Baby Live?», artículo antes citado.

1. Y. N. Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Barcelona, Debate, 2016.

2. *Ibid.*

3. R. Freitas, «Death is an Outrage». Disponible en <www.rfreitas.com>.

4. C. Melman, *L'Homme sans gravité. Jouir à tout prix*, Paris, Denoël, 2002 (Folio, 2005).

5. En su web se jacta de haberse hecho con cerca de cuatro millones de euros para participar en proyectos de investigación de la Unión Europea y de Naciones Unidas...

6. J. Harris, «The Survival Lottery», *Philosophy*, 50, 1975.

7. Eso es lo que dice Harris. Pero hay que recordarle que «al final» Y y Z morirían, y también A y todos nosotros, y por tanto no habría «más» vidas salvadas gracias a la lotería de la supervivencia.

8. A. Maclean, *The Elimination of Morality. Reflections on Utilitarianism and Bioethics*, *op. cit.*

9. J. Harris, «Organ Procurement. Deal Interests, Living Needs», *Journal of Medical Ethics*, 29-3, junio de 2003.

10. R. Redeker, *L'Éclipse de la mort*, Paris, Desclée de Brouwer, 2017.

11. M. Houellebecq, *El mapa y el territorio*, *op. cit.*

12. *Ibid.*

13. Cf. especialmente la entrevista con Marin de Viry, 8 de septiembre de 2010. Disponible en www.surlering.com.

14. C. Melman, *L'Homme sans gravité. Jouir à tout prix, op. cit.*

15. *Ibid.*

16. Colectivo, *Pushing the Limits. Encounters with Body Worlds Creator Gunther von Hagens*, Heidelberg, Arts and Sciences, 2007. Allí nos enteramos de que no podía seguir soportando su apellido Liebchen, «mi cariñito», y cuando una ley permitió que el marido adoptara el apellido de la esposa al casarse, decidió divorciarse de su mujer para volverse a casar con ella un año después y tomar así su apellido, Von Hagens, mucho más majestuoso, dónde va a parar.

17. P. Mollet y M. Goulon, «Le coma dépassé» (Mémoire préliminaire), en *Revue neurologique*, 101 (1), 1959.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

22. G. Agamben, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2013.

23. *Ibid.*

24. M. Lock, *Twice Dead. Organ Transplants and the Reinvention of Death*, Berkely-Londres-Nueva York, University of California Press, 2002.

25. Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Death, «A Definition of Irreversible Coma», *Journal of the American Medical Association*, 205 (6), 1968.

26. M. Lock, «Inventing a New Death and Making it Believable», *Anthropology and Medicine*, vol. 9, 2, 2002.

27. Cf. las críticas, particularmente incisivas y bien informadas, de la neuróloga Laura Bossi en su *Historia natural del alma*, Madrid, Machado Grupo de Distribución, 2008, y en *Las fronteras de la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017. Lejos estamos de la certeza de la irreversibilidad del paro cardíaco. En junio de 2008 el diario *Le Monde* daba cuenta de que un hombre en parada cardíaca fue llevado a un conocido hospital de París. Como su corazón no volvía a ponerse en funcionamiento, se estaban ya preparando para extraerle los órganos, cuando «en el momento mismo en que se disponían a operar, los médicos comprobaron sorprendidos que el paciente presentaba signos de respiración espontánea, reactivación pupilar y un principio de reacción a la estimulación dolorosa» (*Le Monde*, 10 de junio de 2008). Es muy extraño que esta nueva definición de la muerte se haya adoptado sin ningún debate público. Cf. sobre este punto el artículo del profesor de reanimación médica J. M. Boles, «Les prélèvements d'organes à coeur arrêté», *Études*, 12, 2008.

28. Cf. M. Lock, *Twice Dead*, *op. cit.*

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. *Ibid.* Este comentario le proporciona el título al libro de Margaret Lock: *Twice Dead*, muerto dos veces.

33. *Ibid.*

34. W. Gaylin, «Harvesting the Dead», *Harper's Magazine*, septiembre de 1974.

35. P. Singer, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, op. cit. Singer cita aquí al bioético alemán Hans-Martin Sass.

36. *Ibid.*

37. Cf. J. Neymark, «Living and Dying With Peter Singer», *Psychology Today*, enero-febrero de 1999.

38. *Ibid.*

39. Cf. también las investigaciones actuales sobre el coma y los estados de consciencia alterados, iniciadas sobre todo por el belga Steven Laureys y por el inglés Adrian Owen, que plantean preguntas apasionantes sobre la consciencia subsistente en esos estados, trabajos cuyas consecuencias clínicas y éticas pueden ser importantes: A. M. Owen, N. D. Schiff y S. Laureys, «A New Era of Coma and Consciousness Science», *Progress in Brain Research*, 177, 2009.

40. M. Lock, *Twice Dead*, *op. cit.*

41. *Ibid.*

42. L. Sharp, *Strange Harvest. Organ Transplants, Denatured Bodies, and the Transformed Self*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2006.

43. J. Wace y M. Kai, citados por L. Sharp, *ibid.*

44. L. Sharp, *ibid.*

45. M. Lock, *Twice Dead*, *op. cit.*

46. H. Jonas, «À contre-courant. Quelques réflexions sur la définition de la mort et sa redéfinition», en *Essais Philosophiques. Du credo ancien à l'homme technologique*, Paris, Vrin (<www.vrin.fr>), 2013.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*

50. H. Jonas, «Réflexions philosophiques sur l'expérimentation humaine», *ibid.*

51. *Ibid.*

52. H. Jonas, «À contre-courant. Quelques réflexions sur la définition de la mort et sa redéfinition», artículo antes citado.

53. H. Jonas, *Le Droit de mourir*, Paris, Rivages, 1996.

54. H. Jonas, «À contre-courant. Quelques réflexions sur la définition de la mort et sa redéfinition», artículo antes citado.

55. *Ibid.*

1. G. Orwell, *Notas sobre el nacionalismo*, Colección Endebate (ebook), 2012.

2. Los gusanos parecen muy tendencia también actualmente para prefigurar nuestro futuro. Fausto-Sterling se imagina que nuestra sexualidad podría parecerse a la de los platelmintos, mientras que otros ponen el acento actualmente en desarrollar una «ontología política de la mezcolanza» con los gusanos, que está en el meollo de los muy modernos *multispecies studies* (cf. Lorimer, «Gut Buddies. Multispecies Studies and the Microbiome», *Environmental Humanities*, 8, 1, mayo de 2016).

3. D. Haraway, «Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene. Making Kin», *Environmental Humanities*, vol. 6, 2015.

4. D. Haraway, *Manifestly Haraway*, Mineápolis, University of Minneapolis Press, 2016.

5. *Ibid.*

6. D. Haraway, «Introduction. A Kinship of Feminist Figurations», en *The Haraway Reader*.

7. C. Melman, *L'Homme sans gravité. Jouir à tout prix, op. cit.*

8. M. Foucault, «Préface à la transgression» (1963), en *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard, 1994.

9. G. Bataille, *La literatura y el mal*, Barcelona, Nortésur, 2010.

La filosofía se ha vuelto loca. Un ensayo políticamente incorrecto
Jean-François Braunstein

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Título original: *La philosophie devenue folle*

© 2018, Jean-François Braunstein
© 2018, Éditions Grasset & Fasquelle
© 2019, Alberto Torrego Salcedo, por la traducción

Diseño e imagen de la cubierta: © Planeta Arte & Diseño

© Editorial Planeta, S. A., 2019
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.editorial.planeta.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): octubre de 2019

ISBN: 978-84-344-3154-6 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com