

# UNA INTRODUCCIÓ A PETER SINGER

Ramon ALCOBERRO

- *Com fer ètica aplicada?*
- *Utiliquè?*
- *Consideracions metaètiques i imparcialitat*
- *Un sistema ètic singerià?*
- *Singer i el concepte de persona: és compatible la dignitat humana amb les teories singerianes?*
- *Els drets dels animals*
- *Sobre política*

## *Com fer ètica aplicada?*

Peter Singer (Melbourne, 1946) és actualment el filòsof moral més popular en el món anglosaxó. I això en filosofia és una eina de doble tall. Significa, és clar, que disposa d'una audiència –i per tant d'una capacitat potencial d'influència mediàtica– impressionant. De fet, un dels seus llibres, ALLIBERAMENT ANIMAL, porta venuts més de mig milió d'exemplars arreu del món. Els periodistes el busquen i ell els dóna titulars molt fàcilment. Però ser “filòsof popular” és considerat, almenys des del segle 19, amb poc dissimulada malfiança dins l'estricta –i sovint tibat– gremi dels filòsofs que, igual com el dels químics orgànics o els físics de partícules, tendeix a creure que el triomf o el fracàs no depèn del reconeixement social, sinó de l'acceptació dels seus iguals en l'Acadèmia.

D'altra banda, Singer es dedica fonamentalment a l'ètica aplicada: un camp que tracta de posar les anàlisis teòriques a l'abast no tan sols dels experts, sinó d'un públic de consumidors i usuaris, sovint poc coneixedors de les subtilitats conceptuals i, fins i tot, ignorants del mateix vocabulari tècnic. En ètica aplicada es pretén trobar alguna mena de criteri moral que sigui capaç de generar consens a tres bandes, entre professionals d'una disciplina, usuaris d'una tecnologia i societat en general. El paper d'un filòsof en aquesta situació consisteix bàsicament a elaborar criteris morals –i vocabulari– que tingui la virtualitat de crear, almenys, un camp comú en què poder discutir les diferències, que inevitablement estaran condicionades per tradicions culturals (o religioses), prejudicis populars i malentesos lingüístics diversos.

La condició prèvia (no suficient, però més que necessària) per tal d'aportar quelcom significatiu en ètica aplicada és “ser entès per l'home del carrer”, que en definitiva esdevé

el destinatari de la proposta moral –i és qui la paga amb els seus impostos i que la de fer real en la seva acció. En canvi, en altres àmbits filosòfics –“metafísics”, per entendre’ns– hom pot aspirar a complexitats conceptuals realment molt abstractes (una altra cosa és, però, que siguin significatives). Tot això porta sovint a minusvalorar la complexitat de l’ètica aplicada, considerant-la un àmbit menor, una versió “light” dels codis religiosos, o una formalització dels tòpics culturals vigents en una època determinada. Aquesta acusació pot ser més o menys injusta, perquè també hi ha al món molta metafísica indigesta i molta estètica que només usa vocabulari sublimoide sense clarificar-lo. Però no es pot negar que la diferència entre una “bona” ètica aplicada i una ètica aplicada “mal construïda” no hauria de dependre de la seva habilitat per desmuntar o confirmar tòpics periodístics, sinó de la capacitat per a treballar els temes d’una manera que sigui metodològicament rigorosa, ni que s’enfronti a tòpics culturals o emocions. Des del seu primer article, Singer ha considerat que per tal de ser “expert moral” cal raonar amb coherència a partir de premisses morals clares i no contradictòries.

La importància d’una ètica aplicada com la de Singer no es troba tant en les seves propostes, més o menys inusuals, sobre temes com els drets dels animals, el vegetarianisme o l’avortament, sinó en la seva capacitat de derivar aquestes idees d’una tradició molt elaborada: l’utilitarisme de la preferència, i de fer-ho d’una manera significativa en el seu ús dels principis (en la “metaètica”, per dir-ho en vocabulari especialitzat). Dedicarem, doncs, una part important d’aquest text a l’anàlisi de la seva metodologia i menys espai al debat sobre les conseqüències perquè, al cap i a la fi, que un ximpanzé hagi de tenir drets “humans” o “ximpancítics” sembla un tema menor un cop ens hem posat d’acord en les premisses del raonament moral.

### *Utiliquè?*

Peter Singer és un filòsof que s’inclou en la tradició utilitarista, és a dir, que considera que els actes són bons quan tendeixen a promoure la felicitat i dolents quan tendeixen a promoure “el contrari de la felicitat”, per usar una expressió de Bentham. En la tradició utilitarista [Bentham, Mill i Sidgwick al segle 19 / J.J.C. Smart i R.M. Hare al segle 20] un acte és bo quan compleix dues característiques bàsiques:

- Produeix el màxim bé per al màxim nombre (és a dir, no consisteixen un acte egoïsta)
- El càlcul del que es útil es fa d’una manera imparcial entre els afectats (“cadascú val per un i només per un”)

Per a la tradició utilitarista hi ha tres elements que hom podria considerar bàsics a l’hora de determinar la moralitat o no d’un acte (o “d’una regla”, en la versió de Mill):

1. L’element conseqüencialista: segons el qual, la rectitud d’un acte està més o menys lligada a la producció de bones conseqüències.
2. L’element distributiu: segons el qual allò que determina la rectitud d’un acte són les bones conseqüències que afecten a tothom i no només a l’agent

3. L'element maximitzador: segons el qual tots els agents morals aspiren a maximitzar allò que en el seu model de moralitat apareix com a intrínsecament bo.

Com veurem, la posició de Singer a l'hora de reivindicar els drets dels animals és serradament conseqüencialista i distributiva: el que importa són les conseqüències i no pas sobre qui (animals o humans) recauen les conseqüències, ni qui obté plaer. La qüestió és que la distribució de les conseqüències sigui imparcial: i, per això mateix, el valor dels nou mil milions d'animals no humans morts per a alimentar els humans als Estats Units hauria de ser posat en consideració imparcialment en un càlcul de conseqüències. Això, a part de l'element maximitzador que una dieta vegetariana pugui tenir en la nostra salut, esperança de vida, etc.

### *Consideracions metaètiques i imparcialitat*

A l'hora de fonamentar la filosofia moral, Singer té un especial interès a eliminar un obstacle importants: el que ell anomena "punt de vista subjectivista" (que hom pot identificar més o menys amb el relativisme) i a argumentar a favor d'una "exigència d'universalitat" en els judicis morals.

El subjectivista és un mal filòsof perquè no se sotmet a l'exigència lògica d'un principi elemental: el de no-contradicció. En ètica cal que existeixin regles (que poden ser mínimes, tal vegada) a no ser que hom pretengui que resulta correcte fer alhora A (posem per cas "robar") i el contrari de A (no robar). Però llavors, simplement, no hi hauria societat, ni vida humana possible. Per molt que es pugui argumentar, en ètica les "intuïcions" no tenen valor i ens hem de guiar per l'estricta raonament. Senzillament: les intuïcions són contradictòries i evolucionen al llarg del temps perquè són el resultat d'una comprensió històrica (però no lògica) del pensament humà. El problema del subjectivisme en ètica aplicada apareix sovint, per exemple, en raonaments erronis, o directament contradictoris, de grups que consideren alhora que "la vida és sagrada" i que "no té el mateix valor un acte que una omisió per salvar una vida". Deixant de banda que "no fer" és també "fer" (no donar aigua a un pacient equival a matar-lo), resulta que llavors és un criteri subjectiu el que decideix la sacralitat de la vida (ergo: la vida no deu ser tan absolutament sagrada si que algú continuï viu depèn de la decisió personal d'un metge o d'una infermera).

Ser antisubjectivista en ètica no té res a veure amb creure (o no) que les regles morals tenen caràcter objectiu, ni amb valorar positivament (o no) els sentiments. Hi haurà qui creurà que una regla ètica té valor universal ("per a tothom") i qui, senzillament, considerarà que la norma té valor exclusivament a títol personal. Però si algú s'adhereix a una norma subjectivament té, com a mínim, l'obligació de descriure les obligacions que en deriven d'una manera (objectivament) comprensible per als altres. O dit d'una altra manera: una cosa seria ser "subjectiu" i una altra, prou diferent, "ser incoherent". Ser antisubjectiu significa exigir definicions el més clares possibles dels termes i no caure, per exemple, en inexactituds com confondre vida "humana" amb vida "de persona", error prou sovintejat en la bioètica catòlica. Sense un criteri metaètic clar d'antisubjectivisme no es pot fer bona filosofia moral aplicada.

I el mateix succeeix amb el criteri d'universabilitat. Aquest és un concepte que ja fou explorat per Richard M. Hare (en obres com *Moral Thinking*, *The Language of Morals* i *Freedom and Reason*) i que Henry Sidwich havia formulat anteriorment de la següent manera: “El bé de qualsevol individu no té més importància, des del punt de vista (si podem dir-ho així) de l'Univers que el bé de qualsevol altre”. Per universabilitat s'entén, per dir-ho de pressa, que quan fem un judici moral ens hem de posar en la posició dels altres, dels qui són afectats per la nostra acció. Podem defensar un judici moral només en la mesura en què estem disposats a prendre en consideració no tan sols el nostre propi punt de vista, sinó el punt de vista de tots els qui estan afectats per una decisió.

Aquest criteri d'universabilitat significa fer un pas més enllà del criteri de coherència. No es tractaria, tan sols, d'adoptar un càlcul conseqüencialista, sinó de prendre's seriosament (i de manera equitativa) els interessos de tots (no només la majoria) dels afectats per una acció. Al capítol 1 d' *ALLIBERAMENT ANIMAL*, Singer concreta que: «Aquest principi d'igualtat porta implícit que la nostra preocupació pels altres i la nostra bona disposició per tal de considerar els seus interessos, no ha de dependre de com siguin els altres o de les seves aptituds». És clar que hom podria respondre que no ens podem posar en la pell de tots (absolutament tots) dels afectats per una acció perquè, senzillament, seria la de no acabar. Però per a Singer aquest principi d'igual consideració d'interessos (P.C.I) és una qüestió central i hi insisteix mantes vegades en els seus escrits: dolors iguals han de ser valorats igualment, amb completa imparcialitat. Això permet entendre que ell defensi que el dolor d'un ximpanzé saludable, assassinat per fer un experiment mèdic perfectament prescindible, és més valuós que el d'un deficient sensorial profundíssim amb les habilitats mentals alterades. I això amb independència que el deficient sensorial sigui humà i al ximpanzé li falti un 1% genèticament parlant; perquè –vist i vist– si ningú no considera que Newton o Einstein tenen més drets pel fet de ser més intel·ligents, tampoc no s'hauria de considerar aquest criteri en relació als Grans Simis.

Un dels mots que Singer ha posat en circulació és el de “especisme” (o “espècieisme”) que considera l'equivalent al racisme o al sexisme pel que fa al criteri d'imparcialitat. Si racista és qui valora més la seva raça que les altres i sexista és qui creu superior el seu sexe, “especista” serà qui considera que el dolor en la seva pròpia espècie val més que el dolor que es produeix a membres de les espècies no-humanes. En tots tres casos el problema que es planteja fa referència a una manca d'imparcialitat.

Una actitud ètica ha de ser capaç de mirar un problema des de tots els punts de vista (per exemple, l'argumentació ètica en el cas del vegetarianisme no fa només esment a la millora de la meua salut, sinó que avalua problemes com el del patiment dels animals, del costos en contaminació de l'ambient per purins, etc.). Potser el criteri d'imparcialitat no resol tampoc el problema del caràcter objectiu o subjectiu de l'ètica (Hare és considerat un utilitarista no-cognitivista), però com a mínim dóna un criteri per tal d'actuar.

Prendre's seriosament ambdues exigències de fonamentació ètica significa que, quan fem ètica aplicada, no podem retrocedir si apareixen conseqüències “anti-intuïtives” sigui respecte als drets dels animals, els gasos d'efecte hivernacle, l'eutanàsia o l'avortament: l'ètica no es fa amb intuïcions, que provenen sovint de la tradició, o que omplen necessitats

psicològiques, sinó derivant d'una manera coherent les posicions a partir de principis universalitzables –en aquest cas el del “màxim bé per al màxim nombre”.

Caldria no oblidar tampoc que, com a utilitarista, la resposta que dona Singer a la necessitat de l'ètica no és ni la que “cal complir amb el deure perquè el deure és just”, ni la de que “cal complir amb l'ètica perquè és correcte tenir principis”. La naturalesa de l'ètica no és la donar-nos seguretats psicològiques o emocionals, sinó la de ser útil en ajudar-nos a portar una vida harmònica. Singer constata que, malgrat que l'ètica no es pot basar en el propi interès, la consideració del propi interès, de la felicitat, etc., és un motor prou fort per a molta gent tot i que no de valor absolut. Per tant, ser egoista no pot ser condemnat –com no seria condemnat ningú que oferís llibres a una biblioteca pública, o sang a un hospital, senzillament, per ganes de rebre la medalla al mèrit. Senzillament, l'egoisme no té valor moral. Però als pobres els és perfectament igual que el diner per a comprar les vacunes o el menjar que necessiten l'hagi donat un auster filòsof kantià o una actriu de televisió capriciosa, que només vol publicitat. Hom pot fer el bé sense necessitat de ser ètic. O per expressar-ho amb més propietat, el senzill fet de “no actuar malament” no ens converteix en bons. L'ètica, però, no es limita a no fer el mal. I “fer el bé”, èticament demana raonar més enllà d'aquest àmbit.

Només seria un capteniment ètic el que fos capaç d'oferir-nos: “un objectiu més ampli que els nostres propis interessos” i, en conseqüència, per a trobar-lo, ens cal: «situar-nos en la posició d'un espectador imparcial» (ÈTICA PRÀCTICA, cap. 12). Això no vol pas dir que per a ser ètic calgui imperativament ser altruista –com havia defensat Thomas Nagel i com sovint recomana la tradició religiosa. Ben al contrari, hom podria optar per ser egoista, perquè no hi ha res dolent a preocupar-se de la qualitat de l'existència d'un mateix, i dels propis interessos; però el cal demanar és, senzillament, que hom sigui imparcial. Si som imparcials, de manera inexorable, la nostra percepció dels valors morals canviarà de ben segur. Al seu llibre ÈTICA PER A VIURE MILLOR ho expressa així: «Una aproximació ètica a la vida no prohibeix passar-ho bé o gaudir del menjar i el vi, però canvia el nostre sentit de les prioritats». Actuar èticament significa fer-nos conscients de les implicacions globals que té el nostre mode de viure.

La racionalitat ètica no consisteix a buscar una existència sublim o santa, tan pura com impracticable, sinó –molt més simplement– a considerar que “jo tinc dret” significa “tots tenim dret”, amb la mateixa intensitat i objectivitat. Aplicat a l'economia –i no tan sols als drets dels animals– aquest principi resulta francament subversiu; de fet el propi Singer acostuma a lamentar que els seus articles sobre ètica i economia tenen força menys ressò que els que fan referència a temes com l'alliberament animal. Com diu al mateix llibre: “la raó és peculiar (...) ens pot portar a conclusions que no desitgen extreure”. Per això assumir “el punt de vista de l'Univers” (és a dir, valorar igual interessos i necessitats iguals) sovint té conseqüències estranyes o sorprenents. Però: “si la nostra forma present de viure no satisfà el patró imparcial de valor, llavors podem canviar-la” (ÈTICA PER A VIURE MILLOR):

*Un sistema ètic singerià?*

Assumides aquestes consideracions metaètiques és més senzill comprendre que el plantejament filosòfic de Singer resulta qualsevol cosa excepte “bonista”. En el vocabulari de la filosofia moral s’anomena “bonista” la persona que actua per emocions o impulsos subjectius, o perquè ha vist un desastre per televisió i considera que cal actuar. Singer arriba a conclusions en ètica aplicada no pas perquè sigui “bo” (això constituiria tal vegada un problema personal) sinó perquè pretén ser coherent amb les regles que ell mateix s’ha autoimposat. Al pròleg de l’antologia dels seus escrits que porta per títol UNA VIDA ÈTICA, Peter Singer ha esquematitzat el que ell anomena “quatre afirmacions simples” que constitueixen el “nucli comú” del seu pensament ètic [del llibre hi ha trad. espanyola: Madrid, Ed. Taurus, 2002].

En esquema (perquè el lector ho trobarà extensament explicades a les planes 11-14 del llibre esmentat), les afirmacions són les següents:

- 1.- El dolor és dolent i quantitats similars de dolor són igualment dolentes, sense importar a qui li pugui doldre.
- 2.- Els ésser humans no són els únics capaços de sentir dolor o de patir. La majoria dels animals no-humans (...) poden sentir dolor.
- 3.- Quan considerem la gravetat de llevar una vida no hem de fixar-nos en la raça, el sexe, o l’espècie (...) sinó en els seus propis desigs de seguir viu o en la mena de vida que és capaç de portar.
- 4.- (...) Hem de considerar les conseqüències tant del que fem com del que deixem de fer.

Com es pot veure, aquestes quatre consideracions, al marge que puguin ser més sorprenents en unes cultures –o per a uns individus– que en unes i uns altres, se segueixen directament de l’exigència d’imparcialitat i apliquen el principi d’igual consideració d’interessos estrictament. En principi, aquestes consideracions –a més– han de ser igualment vàlides en l’àmbit ètic com en el polític i social. A la primera plana del seu llibre ONE WORLD (2002) les empra en referència als problemes de la globalització i arriba a dir que els terroristes que destrüen les Torres Bessones (11 set 01) i els propietaris de cotxes esportius que produeixen gasos hivernacle han de jutjats amb igual rigor perquè els primers maten a alguns i instantàniament i els segons maten molta més gent i a més llarg termini, produint un canvi climàtic que tindrà conseqüències molt més greus, per a molta més gent i per a totes les formes de vida al planeta sencer, i abastarà molts més anys que no l’ensorrament, tràgic certament, d’un parell d’edificis. En l’aspecte polític, imparcialitat vol dir “ciutadania mundial” de manera que, com diu al llibre esmentat: ««Cal canviar l’idea de comunitat: el qui viu a l’Afganistan és ara tan important, almenys, com el veí de casa teva o el teu connacional. Fins ara creure que això no fos així ha estat per a les nacions riques tan sols una posició immoral; actualment és àdhuc perillós». Aquest tema el tractarem al final del text més en concret.

De moment i referit al problema dels animals, si el dolor d’un ximpanzé és real i existeix, (cosa indubtable vist que un ximpanzé té l’edat mental d’un nen humà de dos anys), llavors

el seu dolor ha de merèixer el mateix respecte i consideració que el dolor d'un deficient, o el del meu fill, amb la mateixa edat mental o física. I si no posaríem un infant humà de dos anys en una gàbia al zoològic, tampoc no ho hem de fer amb un Gran Simi.

“Projecte Gran Simi” és el nom d'una ONG que impulsa Singer i que pretén dotar de drets els ximpanzés, bonobos, orangutans, etc. No cal dir que a l'inici el projecte va provocar més d'una riulla interessada i comentaris curiosos sobre si tenia sentit atorgar drets a éssers que, per no ser lingüístics, no poden expressar ni reconèixer deures. Deixarem ara de banda el fet que molts d'aquests comentaris provenen de grups catòlics –i que és tota una llàstima que els teòlegs catòlics descobrissin tan sols a mitjans del segle 20 la “santedat de la vida”: si l'haguessin descobert a l'Edat Mitjana s'haurien pogut estalviar la Inquisició, les Croades i un munt de dolor afegit, benediccions al difunt general Franco incloses. Senzillament, es parla de respecte a la vida en el mateix sentit que es respecta la vida d'un nen: ningú no demana dret de vot per a infants de dos anys, ni per a ximpanzés o bonobos!

És tracta, només, de ser coherent amb les premisses lògiques del raonament utilitarista. I tampoc no té res a veure amb el fet que uns animals en siguin més o menys “simpàtics” per raons de compenetració psicològica (cas dels gats i els gossos) subjectiva (les balenes). Si un animal pot patir, el seu patiment ha de ser tingut en compte equitativament, es tracti de Washoe (un ximpanzé que va aprendre el llenguatge dels sord-muts), del cardenal Razingher, del Dalai Lama o de l'autor d'aquest text.

Constitueix “especisme” el valorar més el dolor d'uns animals que els d'uns altres per raó de la seva semblança (?) amb els humans. I de la mateixa manera que en determinats contextos pot tenir més valor la vida d'un Gran Simi que la d'un deficient profund, també seria especisme encaparrar-nos a fer viure determinats humans (o no humans), negant-los l'eutanàsia només perquè els creiem significatius per a nosaltres, al marge del seu nivell de patiment.

### *Singer i el concepte de persona: és compatible la dignitat humana amb les teories singerianes?*

Un dels temes majors que obliga a plantejar la teoria singeriana és el de què s'entén per “humà”. Quan Singer diu coses com: “m'estimo més investigar amb un embrió humà que amb una rata de laboratori” (entrevista a “El País”, 11 de maig de 2002) cal entendre que ho fa en virtut d'unes determinades opcions metaètiques que ja hem explicat. Però la seva definició, diguem-ne “tècnica”, de persona, la trobarem a ÈTICA PRÀCTICA i diu així: «per persona (...) entenc algú capaç de raonar i que posseeix específicament el sentit de la seva existència en el temps. Dit això, la qüestió del pas de l'estat de nadó al de persona resta dempeus. Aquest pas és evidentment progressiu. Però com a mínim es pot afirmar que al primer mes de la seva existència, un nadó no és una persona. [en el cas dels infants deficients] Un mes em sembla un temps raonable per tal de donar als pares per decidir si un infant ha de continuar vivint».

A l'antologia UNA VIDA ÈTICA, recull també la definició, deguda a James Rachels segons la qual, persona és qui pot tenir una vida “biogràfica” i no només una vida “biològica” (p.366). I matisant més, en un curs a la Càtedra Ferrater Mora de la Universitat

de Girona (2 –13 de juny del 2003), plantejant les dificultats d'establir una línia divisòria entre els animals que senten i els que no, Singer va proposar que allò específicament humà seria posseir i desenvolupar aquestes cinc característiques:

- Raó, en el sentit filosòfic habitual de “capacitat per a raonar”
- Autonomia, és a dir, capacitat d'autodesenvolupament
- Consciència del propi jo
- Llenguatge, amb un grau elevat de coneixement abstracte
- Sentit moral / sentit de la justícia, seguint la posició de Rawls amb la idea recíproca de complir el deure i sentir el deure de complir.

En definitiva, per a Singer no significa exactament el mateix ser membre de l'espècie “homo sapiens” que ser “persona” i tenir l'estatut i els drets d'un ésser humà. Hom pot estar d'acord amb aquesta definició d'humà, o no estar-hi i trobar-la massa restrictiva. Però com a mínim ofereix un criteri que permet establir clarament que la vida d'un humà és més valuosa que la de, posem per cas, una gallina o un llangardaix, en la mesura que és més complexa psicològicament. En el context de la definició que esmentem, Singer ofereix un criteri (raonar i orientar-se temporalment) que és de mínims i deixa clar, alhora, que el simple fet de tenir uns determinats gens no ens atorga característiques personals.

És clar que podem retreure altres definicions d'ésser humà que ens el presenten sota una llum més afavoridora, fent referència kantianament a la racionalitat, l'autonomia i la reciprocitat com a característiques humanes –o humanitzadores. Però sempre seria possible preguntar quina autonomia té un nen d'un any o de quina racionalitat disposa un accidentat en coma profund. Per a Kant ser un humà vol dir tenir “capacitat de ser un subjecte legislador en el regne dels fins”; però: ¿quina capacitat té, en aquest sentit, un malalt de senilitat?

Senzillament, el problema no està correctament plantejat, en opinió de Singer, quan ens demanem quines característiques, físiques o psicològiques “ens humanitzen”; sinó que caldria plantejar-nos quina és la significativitat moral d'aquest fet. No hi ha, doncs, inconvenient a considerar un embrió com a ésser humà potencial. Però ser ésser humà potencial no dóna un especial dret a dret a viure. Senzillament, ni tot embrió serà persona, ni tot marbre escultura: un embrió té vida [d'espècie] com a herència biològica potencial, però és diferent tenir dret a una herència futura que exercir-la. El fill i el nét de Lluís XIV tenien en herència futura el regne de França, però no van ser efectivament reis. La suposada pretensió futura d'un embrió a ser engendrat no generaria obligació a engendrar-lo en els seus pares.

Així el concepte de “sacralitat de la vida” apareix com a insostenible davant plantejaments de “qualitat de vida”, que poden ser quantificats i avaluats racionalment en termes d'interessos.

Per comptes que alguns s'esquincin les vestidures davant proposicions potser “poc intuïtives”, faríem millor preguntant -nos si la definició singeriana d'humà representa algun criteri de “progrés” moral respecte a altres definicions més “de màxims”, com podria ser la



kantiana. La resposta de Peter Singer –i sobre això van versar algunes classes a la Universitat de Girona, al juliol de 2003– és que, en ètica hi ha evolució (canvis de criteris, formes diferents d’argumentació, etc.) però que no s’ha de confondre “evolució” amb “progrés” moral: res no prova que el nostre pensament moral tot i haver evolucionat “no hagi de ser forçosament millor que l’anterior”. Si la nostra evolució fos “bona, moralment bona” això significaria que cada dia seriem “més morals”, cosa que no és el fet com demostra la simple lectura quotidiana del diari.

La concepció de l’humà que proposa Singer no és segurament més ambiciosa que la kantiana, però resulta –potser– més adaptativa en la mesura que està centrada en la idea que l’ésser humà mereix (o, en el seu vocabulari, “té interès a”) viure significativament i a no patir dolor. De manera que quan apareix alguna “serious disability” que ens tanca les perspectives de futur –o nega les possibilitats de tenir una vida amb qualitat– l’avortament i l’eutanàsia constitueixen drets que emanen de la dignitat humana i haurien de ser acceptats legalment.

En tot cas, quan Singer diu que “acceptaria modificar els gens per tal de fer més feliç la gent” [entrevista de Gerard Bagué: “El País”, 21 de juny 2003] està expressant tant una total confiança en la capacitat meliorista dels humans, molt ortodoxa en l’ètica utilitarista, com una perfecta ingenuïtat moral –en la mesura que redueix la felicitat a la genètica de supermercat. Quan al curs de Girona, Singer es preguntava quina diferència hi ha entre invertir en els millors òvuls per als nostres fills i invertir en els millors estudis, la resposta sembla òbvia. En el primer cas se’ls determina absolutament per a tota la vida, i en el segon poden quedar més o menys “tocats”, però no determinats. Recollint l’argumentació de Habermas, a *El Futur de la naturalesa humana*, resultarà que si decidim posar gens de futbolista a un nen que en el futur voldrà ser pianista, senzillament li haurèm arruïnat la vida –al marge de no haver respectat la seva capacitat per a triar.

La crítica a Singer, però, difícilment es pot fonamentar en un criteri com el de “santedat de la vida”, que està en fase terminal. La vida mai no ha estat santa, dissortadament, ni a l’Atenes clàssica, quan l’amo podia matar els fills de l’esclava –i fins el propi– sense més problemes, ni en el cristianisme inquisitorial, ni en cap altra religió de llibre. Singer s’ha queixat repetidament que alguns dels exemples d’ÈTICA PRÀCTICA han estat trets de context per part dels seus adversaris per poder fer-li les acusacions més fortes –i gratuïtes. Però el problema, estrictament, no és aquest, sinó que es presenta en la definició del concepte “qualitat de vida” que molt sovint, en els exemples que proposa Singer, semblen fer referència a aspectes materials i oblidar, o minusvalorar, que la vida implica també una compenetració psicològica que la fa valuosa, per exemple, per als amics i per a la família d’un nen amb síndrome de Down o d’un senil tot i que quantitativament no valgui gairebé gens. Això és un problema d’escola (els utilitaristes tendeixen a buscar exemples molt exagerats per motius pedagògics), però pot derivar en una visió molt reduccionista de la vida.

Parlar sobre “qualitat de vida” és, òbviament, més clarificador que fer-ho sobre “santedat de la vida”; però seria empobridor oblidar que la qualitat es defineix també per aspectes emocionals no sempre fàcils d’incloure en un càlcul utilitarista. Seria infantil pensar, per exemple, que l’eutanàsia “alleugereix el sofriment” d’un individu, sense tenir present el

sofriment que pot causar en els qui l'estimaven. En definitiva, davant problemes com l'eutanàsia o l'avortament, la proposta singeriana, tot i ser perfectament compatible amb la dignitat, sovint fa l'efecte de limitar-se als aspectes formals de la vida, importants però no exclusius en un concepte de "persona".

### *Els drets dels animals*

El problema dels drets dels animals, tot i ser el que més ressò públic ha donat a Peter Singer, no és ni de bon tros el més significatiu èticament. Els epicuris ja ho defensaven amb l'argument que tots els éssers vius estem constituïts per àtoms i tots els àtoms tenen la mateixa dignitat. Bentham, per la seva banda, també va plantejar la qüestió i en l'Anglaterra victoriana, era un tema de debat constant. També el catalanisme polític va fer de la lluita contra les curses de braus (símbol d'espanyolisme i de brutalitat alhora) una de les seves banderes d'agitació més importants entre 1880 i 1936. Significativament, una de les primeres lleis que promulgà la Generalitat reinstaurada fou la dels drets dels animals, impulsada personalment pel president Heribert Barrera –que no pogué prohibir les curses de braus per la campanya identitària en contra promoguda pels socialistes espanyols.

Tradicionalment, els arguments emprats pels defensors dels animals posaven l'accent en aspectes d'educació (maltractar els animals demostra una manca de fibra de sensibilitat humana), de compenetració psicològica (els animals "són simpàtics"), d'equilibri ("són necessaris") o d'harmonia estètica i vital ("són bonics"). Però aquests arguments no fan referència, pròpiament, als animals sinó a la forma com els humans conceben la seva relació amb els animals. L'obra de Singer significa tota una reformulació dels arguments tradicionals. No deriva de consideracions emocionals o de reflexions "bonistes" envers els animals, sinó de les proposicions metaètiques que hem analitzat anteriorment i, específicament, del Principi d'igual consideració d'interessos. En definitiva: si es considera que la igualtat és bona, digna de ser universalitzada, llavors, reconèixer els drets dels animals és, senzillament, ampliar l'esfera dels drets com, d'altra banda, s'ha fet en la civilització occidental des de la revolució francesa al feminisme.

Quan s'adopta com a posició moral la consideració universalista, serà fàcil adonar-se que amb els animals fem coses (menjar-los, torturar-los en suposats experiments científics) que mai no faríem amb els humans. Això s'argumentava kantianament considerant que els animals no humans només són "mitjans", però no finalitats en ells mateixos –és a dir, no tenen autonomia. Però és fàcil respondre aquesta objecció: també hi ha humans sense autonomia (nens, deficients, senils...) i no els considerem objectes... ni ens els cruspim!

La tesi singeriana passa per considerar que humans i no humans compartim interessos bàsics (la vida, i evitar el dolor, molt especialment), que han de ser considerats imparcialment: hem de plantejar amb imparcialitat els interessos de tots els qui poden patir dolor i preguntar-los si la nostra forma de tractar els animals és la mateixa com tractaríem els nostres propis interessos. Això vol dir trencar amb tradicions morals (com la d'Aristòtil o el cristianisme) que han configurat la nostra societat i que defensaven que els éssers humans "tenien dret" a situar-se sobre els animals. Una ètica seriosa, pensada després de Darwin, sap que l'evolució no és finalista ni està pensada per a arribar a l'home. Per tant, com a hipòtesi antropològica la superioritat humana no és argumentable científicament, ni

seria tampoc acceptable la consideració que primer hem d'aconseguir el respecte efectiu als drets humans per a plantejar posteriorment els dels animals, perquè –senzillament– els drets han de ser harmònics i no hi pot haver ni contradicció entre un i altre nivell. Singer deixa sempre clar que no s'oposa al fet que els animals no humans siguin utilitzats per al treball (per exemple en un país pobre o àrid): el que demana és que, arreu, es doni un tracte ètic, és a dir la millor vida possible, a tothom (humans o no humans).

Si el tracte que estem donant als animals és anàleg al que els negrers donaven als esclaus, òbviament la protesta moral ha d'estar al mateix nivell. Deixar de menjar animals no humans equival a no col·laborar amb l'explotació del patiment extrem. D'altra banda, des d'un punt de vista utilitarista, no menjar animals no humans tampoc disminueix el plaer dels individus –hi ha una excel·lent cuina vegetariana– ni tampoc deixar d'anar als toros o a visitar zoològics (presons d'animals no humans) no fa la vida més ensopida: sempre quedarà el futbol... i fins i tot la gent pot usar el seu temps llegint!.

En resum, l'ètica pràctica de Peter Singer potser planteja reptes culturals, i ens obliga a consideracions que des d'algunes tradicions són poc intuïtives, però és una proposta conceptualment coherent amb els seus supòsits metaètics. Que es tradueixi per part del lector en algun gest concret, ja forma part de la llibertat personal de cadascú.

### *Sobre política*

La teoria política de Peter Singer es troba explícitament exposada a dos dels seus llibres: UNA ESQUERRA DARWINIANA (1999) i ONE WORLD (2002) però implícitament la reivindicació del concepte d'imparcialitat recorre tota la seva obra té una obvia significació política. Cal tenir present que Singer és un utilitarista i que la filosofia política de l'utilitarisme (especialment en la versió que en va fer Hare) havia rebut l'impacte de la teoria de Rawls, que considerava l'utilitarisme com a incompatible amb una teoria de la justícia –que, a parer seu, només podia ser d'arrel kantiana. Rawls i Habermas s'han repartit pràcticament l'escena en els darrers anys del segle 20, de manera que aquest àmbit de polèmica filosòfica, que no tractarem ara, ressona fortament en la reflexió singeriana. Hi ha, a més, un segon element que sovint es passa per alt –especialment a Europa– com és el de la tradicional associació (als U.S.A.) de l'utilitarisme amb la psicologia behaviorista que, a l'extrem deixava bastant malparats conceptes ètics com la llibertat i la dignitat. Un tret molt significatiu de Singer és el d'intentar allunyar-se de qualsevol psicologisme conductista, precisament per a estalviar-se males companyies totalitàries.

Singer considera seriosament que un error bàsic de la teoria política al darrer segle és el de no haver estat prou amatent a les conseqüències filosòfiques del darwinisme, que ha portat a idealitzar idees com la de “progrés” (mentre que per a Darwin l'evolució no significa “progrés” sinó adaptació) i “igualtat”. Centrar-se en una concepció igualitarista dels éssers humans significava malcomprendre tot el significat de les idees evolutives. En altres paraules: que una societat ètica hagi de ser “igual en drets” no significa que els individus siguin realment iguals. Idees com la de “jerarquia” són comunes a ximpanzés i humans (i pròpies de tots els mamífers, segons sembla) i l'igualitarisme i l'altruisme topen amb dificultats que cap educació no pot resoldre. No totes les desigualtats es deuen a la discriminació, als prejudicis, a l'opressió o al condicionament social. Una teoria política no

hauria d'ignorar-ho: hi ha una naturalesa humana que no és ni ingènua ni tan fàcilment possible de transformar. L'esquerra política ha estat excessivament influïda per allò que Singer anomena "el somni de la perfectibilitat de l'home". L'esquerra ha tingut prejudicis contra la teoria malthusiana –i ha vist sense fer res com augmentava perillosament la quantitat d'humans depredant el planeta. L'esquerra, a més, ha cregut en el progrés tecnològic com a eina per a augmentar la justícia social –al preu de la destrucció del medi. I, en establir polítiques estatals de subsidis quasi indiscriminades, la política d'esquerres ha desincentivat formes d'ajuda mútua i ha potenciat l'aparició de "gorrers" en la societat.

Una política d'esquerres, en canvi, hauria d'estar atent als dos nivells que abasta alhora el darwinisme: la competència i la col·laboració. Els humans són perfectament capaços d'apreciar el valor de la cooperació fins i tot en contextos d'enfrontament: Singer esmenta, per exemple, que els soldats francesos i alemanys durant la 1ª Guerra Mundial es posaven d'acord en les trinxeres per disparar a l'aire –i el mateix sabem que va succeir a la guerra d'Espanya (1936-1939). Cooperar s'ha de fer, però, en benefici propi i mutu de tots els participants. Aquí és on l'esquerra ha de reflexionar seriosament sobre si ha establert estructures que estimulin la cooperació –o s'ha limitat a l'assistència paternalista. L'esquerra, en paraules de Singer, ha de: «mantenir els valors tradicionals (...) com posar-se de part dels febles, dels pobres i dels oprimits, però reflexionar curosament sobre quins canvis socials i econòmics els beneficiaran veritablement».

El llibre de Singer posterior a l'11 de setembre nord-americà, ONE WORLD, no aprofundeix però en l'argumentació darwiniana estricta, sinó en l'exigència de la cooperació mundial com forma de realització mundial (cosmopolita) de la idea d'imparcialitat. La idea d'«Amèrica primer» i de posar els interessos americans per sobre dels d'altra gent al món li sembla, recollint mots de Timothy Garton Ash, pròpia d'un "codi moral pervers", a part d'impracticable. De la mateixa manera, en la seva conferència: "El pa que et menges pertany al famolenc", quan es planteja què cal donar als pobres, Singer és radical: cal donar-los tot allò que no sigui imprescindible per a tu mateix. Naturalment aquesta resposta, com la que assimila els terroristes de les Torres Bessones amb els que compren cotxes 4x4 i produeixen gasos hivernacles pot ser considerada maximalista i purament demagògica. O "inaplicable", per ser més suaus. En el llibre esmentat, Singer recull algunes idees provinents de Marx, especialment una certa tendència al determinisme tecnològic, que vindria donat per les transformacions en l'economia com a conseqüència del jet, del telèfon i de l'Internet. La globalització fa necessari justificar el nostre capteniment al món sencer. En els seus mots: «aquest canvi crea la base material per a una nova ètica». En definitiva, per a Singer, la globalització econòmica dependrà en els seus resultats de com els humans fóssim capaços de respondre al repte ètic (cosmopolita) que provoca. I això retorna inevitablement a la idea d'imparcialitat.

A ONE WORLD, Singer aprofita per lamentar que la teoria de la justícia de Rawls no faci referència al problema moral de la riquesa extrema, ni al de l'extrema pobresa en la societat i que el famós vel d'ignorància rawlsià tampoc no faci referència a la situació nacional dels intervinents en la decisió d'un acte just. Per a no especialistes, cal recordar que segons John Rawls una decisió és justa, entre altres condicions, quan hom la pren en una situació de "vel d'ignorància" (val a dir: sense saber si cas de portar-se a la pràctica el beneficiaria o

perjudicaria personalment, ni si ell seria ric o pobre, membre d'una minoria ètnica o d'una majoria, creient o ateu, etc.). Singer respon que el fet de ser membre d'un Estat o d'un altre també hauria d'estar cobert pel famós "vel d'ignorància" i que –en tot cas– aquesta és una condició retòrica, purament abstracta i inexistente en la realitat. A més, Rawls accepta la desigualtat quan aquesta ajuda a millorar la situació dels "més desavantajats"; però ningú no pot saber què significa ser "més desavantajat" en condicions de "vel d'ignorància" i sense saber de quina societat es tracta.

Sense entrar ara en si aquestes crítiques són pertinents, cosa que obligaria a revisar el darrer llibre de Rawls sobre EL DRET DELS POBLES, en tot cas la resposta singeriana i utilitarista és clara: una política real no es pot fer sense posar l'atenció a les condicions que fan possible una actuació basada en criteris universalistes, d'imparcialitat i cosmopolitisme. Per això el capítol 6è del seu ONE WORLD comença amb una citació del filòsof xinès Mozi quan, responent a la pregunta: "¿Quina és la via de l'amor universal i de l'avantatge recíproc?", proposava: «Considerar els països de l'altra gent com a propis». La idea d'imparcialitat necessita, òbviament, ser completada amb la de reciprocitat (per evitar l'imperialisme cultural, tema que discuteix al cap. 3 del llibre), però en tot cas convé insistir-hi per a evitar que Singer sigui considerat només com un filòsof dels drets dels animals. Una concepció utilitarista només pot ser universalista. I considerar el dolor de tothom inclou, exactament, tot allò que es viu.

En definitiva, Singer és prou més que el filòsof d'ALLIBERAMENT ANIMAL: com hem intentat explicar la seva obra parteix d'uns pressupòsits metaètics exigents, universalistes i racionals. Que les seves conclusions siguin poc o gens intuïtives en determinats contextos culturals només mostra que la societat encara ha de canviar molt en una direcció moral. Però com ell mateix diu, optar per un una vida ètica significa «unir-se als que han reaccionat».