



SUPERANDO EL ANTROPOCENTRISMO

MEDIANTE LA ÉTICA DISCURSIVA

Overcoming Anthropocentrism through Discourse Ethics

Andrés Crelier

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET);
Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina

andrescrelier@gmail.com

Recibido: 22-03-2020

Aceptado: 21-05-2020

Andrés Crelier es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Es Profesor de Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de Mar del Plata e Investigador en CONICET (Argentina). Ha escrito libros y artículos en diversas áreas de la filosofía contemporánea, como la hermenéutica, la filosofía trascendental y la ética discursiva. Se destacan sus libros *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental* (La Plata: Edulp, 2010); e *Introducción a la filosofía hermenéutica del lenguaje* (Buenos Aires: Biblos, 2013). Sus investigaciones actuales se centran en la relación entre pensamiento y lenguaje, con especial interés en la investigación reciente en etología cognitiva.

Resumen

La ética discursiva, al igual que las éticas tradicionales, ha sido criticada por asumir un enfoque antropocéntrico, en tanto parece exclusivamente interesada en una ética de y para los seres humanos. En contra de esto, sostengo que esta perspectiva teórica ofrece un modo de superar el antropocentrismo. Su fundamentación ética, que se apoya en la argumentación actual, provee criterios para la ampliación gradualista de la esfera de la moralidad fuera del ámbito humano. En este sentido, analizo una serie de capacidades cognitivas y evalúo su relevancia moral en relación con la situación paradigmática del discurso argumentativo.

Palabras clave: *Ética discursiva; Antropocentrismo; Argumentación; Animales no humanos; Gradualismo ético.*

Abstract

Discourse ethics, like traditional ethics, has been criticised for its anthropocentric approach to morality, as it seems exclusively interested in an ethics of and for human beings. Against this criticism, I argue that it may provide a way to extend morality beyond the human sphere. Its ethical view, grounded in actual argumentation, provides the criteria for a gradualist extension of morality to non-human animals. This way, I analyse different cognitive abilities of non-human animals and evaluate its moral relevance in relation to the paradigmatic situation of argumentative discourse.

Keywords: *Discourse ethics; Anthropocentrism; Argumentation; Non-human animals; Ethical gradualism.*

1. ¿Es la ética discursiva una ética antropocéntrica?

La posibilidad de desarrollar una perspectiva ética que incluya no sólo a las comunidades humanas sino también a algunas especies animales ha sido un tema central de debate en las últimas décadas. (Petrus y Wild, 2013) Las éticas tradicionales, como el aristotelismo, la ética kantiana o el utilitarismo, han sido criticadas por asumir un enfoque antropocéntrico, es decir, por estar exclusivamente interesadas en una ética de y para los seres humanos. En todo caso, estas éticas sólo serían capaces, en sus versiones originales, de lanzar miradas antropomórficas fuera de la esfera humana, proyectando categorías humanas en otros ámbitos de la naturaleza. Pero la relevancia moral de esa proyección permanecería ligada a la moralidad humana.

Todo indica que la ética discursiva desarrollada por Apel y Habermas es, al igual que las éticas tradicionales, irremediabilmente antropocéntrica. En cuanto a su universo discursivo, ha estado signada por una constelación teórica que se aviene a esa caracterización (la filosofía kantiana, la Escuela de Frankfurt, el neo-marxismo, la hermenéutica, entre otras). Pertenece en tal medida a una época anterior al debate sobre moralidad animal y a la investigación etológica contemporánea, que ha “abierto una ventana” a la mente animal. (Griffin, 1978) En cuanto a su posición teórica, se trata de una ética kantiana que entiende a la ética a partir de la facultad de la racionalidad, la cual tiene como exponente paradigmático al hombre. Su distancia respecto de Kant no la hace en tal medida menos antropocéntrica. En efecto, a diferencia de la racionalidad kantiana de naturaleza monológica, ofrece una teoría de la racionalidad como esencialmente *comunicativa*. Según esto, la racionalidad depende de una comunidad de comunicación donde se habla un lenguaje natural, lo cual determina también una posición “diferencialista” entre los humanos y los animales carentes de lenguaje.

En contra de lo afirmado en el párrafo anterior, no creo que el antropocentrismo de la ética discursiva sea insalvable. El universo discursivo no determina por sí mismo el contenido de la teoría, de modo que puede simplemente ignorarse. Y la teoría misma permite una ampliación que tenga en cuenta a los animales no humanos, o más específicamente a algunos de ellos.

El sentido general de esta ampliación puede entenderse a partir de la siguiente analogía con la ética kantiana. En Kant, la moralidad constituye para nosotros una ley solamente en tanto seres racionales, de manera que su validez se extiende a *todos* los seres racionales. (Kant, Ak IV, 447, p. 31-33) Se ha considerado que Kant hace con esto referencia a seres no empíricos, y de hecho parece difícil suponer que haya tenido en cuenta a los animales no humanos que conocemos. Independientemente de ello, me interesa destacar que en Kant la moralidad, en tanto rendimiento racional, no es en principio coextensiva con lo humano sino que es atribuible a todo ser racional, y que en este aspecto no es una posición antropocéntrica.

Pasemos ahora a la ética discursiva (tendré especialmente en cuenta la versión apeliana). Tampoco allí la moralidad se funda en la condición humana sino más bien en

la estructura de la racionalidad, que en este caso es entendida como esencialmente comunicativa. Ciertamente, tanto Kant como los creadores de la variante ético discursiva parecen haber pensado que sólo el hombre encarna la racionalidad. Pero esto no se sigue de la teoría misma, y abre de hecho una posibilidad que estos pensadores no han explorado en profundidad, en parte por el estado de la ciencia empírica del momento. En efecto, desde hace algunos decenios se acumula evidencia, por parte de la psicología animal y la etología, de capacidades cognitivas que ya tienen algo de “racionales” en diversas especies no humanas.

De este modo, si algunas de las capacidades que permiten la racionalidad se encarnan en capacidades cognitivas que hallamos no sólo en humanos, se abre una perspectiva para ampliar la esfera de la moralidad, al menos en un sentido gradualista. En este trabajo exploraré la posibilidad de esta ampliación, argumentando que es posible realizar un aporte desde la propia ética discursiva para superar el antropocentrismo, en particular en lo que atañe al debate ético sobre animales no humanos.¹

2. Una fundamentación antropocéntrica en la argumentación actual

La ética discursiva de Apel consiste en gran medida en la propuesta de fundamentar un principio ético de validez universal desde la base de la argumentación actual. Para describirlo, me orientaré en la siguiente exposición de Ricardo Maliandi:

“La principal norma así fundamentada en la ética del discurso es la así llamada “norma básica” (*Grundnorm*), que exige que todo conflicto de intereses sea resuelto, no por la violencia, sino precisamente por medio de argumentos y del consenso que pueda así alcanzarse. La *búsqueda* de consenso (no el consenso como tal, que muy raramente se alcanza) es lo que está “irrebasablemente” exigido en el mero uso de la argumentación, con independencia de cuál sea la cuestión acerca de la que se esté argumentando” (Maliandi, 1997, p. 120).

Esta formulación describe el principio ético como la exigencia de buscar el consenso mediante argumentos. Esto conlleva una serie de exigencias, como la tener en cuenta los argumentos de los otros, que a su vez implica tener en cuenta a los otros como

¹ He discutido este tema en otros trabajos, que sirven como antecedente de las presentes reflexiones. (Crelie, 2012, 2016a, 2016b)

personas que debemos respetar moralmente (este camino explicatorio demanda un esfuerzo teórico que dejo a un lado en este trabajo).

Pero, ¿quiénes son los otros que deben tenerse en cuenta? En principio, se trata de quienes participan efectivamente en la argumentación. Más allá de que, como señala Maliandi, el contenido de una argumentación pueda ser variado (incluso puede ser teórico o práctico, aunque no entraré en las dificultades de fundamentación de la ética a partir de un discurso teórico), sólo las criaturas que participan realmente en una argumentación son en principio incluidas dentro de la esfera de la moralidad en general.

Naturalmente, esta manera de entender el principio de la ética discursiva es demasiado restringida. Bastaría que una persona deje de argumentar para perder *ipso facto* su dignidad moral. De hecho, los autores que defienden una ética fundada en el discurso no señalan la participación real y efectiva como requisito de inclusión en la esfera moral, sino que se refieren a la *capacidad* discursiva o argumentativa como piedra de toque de esta inclusión. Me interesa poner el foco en este paso de lo actual a lo potencial, que se ha dado en cierto modo por sentado, porque significa ya una primera ampliación de la esfera de validez de la ética discursiva fuera de la argumentación actual. Dicho nuevamente, si bien la fundamentación de la ética se apoya en la argumentación actual, su aplicación general atañe a quienes poseen las correspondientes *capacidades* argumentativas.

Así, los seres capaces de actuar y dar razones de sus actos son seres morales incluso cuando no se encuentran efectivamente argumentando. Aun cuando las acciones moralmente evaluadas ocurran en ámbitos aparentemente extra-discursivos, suponemos normalmente que los actores son libres, responsables y poseen la capacidad para justificar sus actos mediante razones. Para Apel, estos presupuestos se encuentran ya implícitos al ejercer el pensamiento y al actuar con sentido, puesto que estas acciones pueden ser consideradas como argumentos virtuales. Como consecuencia, todos los seres capaces de emplear el lenguaje para dar razones deben ser considerados como personas morales. (Apel, 1999, II, p. 400; Crelier, 2010, p. 331ss.)

Llegados a este punto, surgen dos problemas. El primero de ellos consiste en señalar que, incluso dentro de la esfera humana, nuestras intuiciones morales van más allá; en

efecto, consideramos como personas morales a quienes han perdido toda capacidad de argumentar –debido por ejemplo a un daño neurológico que afecta a sus capacidades lingüísticas–, a quienes sólo han desarrollado una capacidad argumentativa deficiente, a quienes no son todavía capaces de argumentar, como los niños, entre otros grupos humanos. En todo caso, se trata de intuiciones a las que no podemos renunciar fácilmente.

El otro problema atañe a la mirada antropocéntrica que destila esta fundamentación ética. El discurso argumentativo es una capacidad que conocemos a partir de nuestra propia experiencia humana. Y la fundamentación erige este juego de lenguaje humano en un criterio general para la moralidad, desatendiendo otros ámbitos que, por razones independientes motivadas acaso por sentimientos morales, consideramos también dentro de la esfera moral.

Mi trabajo consistirá en esbozar una posible salida a estos problemas, especialmente al segundo de ellos, dentro de la perspectiva ético discursiva misma. Los conceptos que elaboramos a partir de explicitar lo implícito en la argumentación actual son conceptos elaborados por humanos y en principio aplicables a humanos. Pero esto no bloquea su campo de aplicación fuera de esa esfera. Trazando una analogía, los conceptos de la física y de la química han sido elaborados en una comunidad lingüística, y más específicamente, en ámbitos de investigación donde existen reglas metodológicas muy estrictas. Sin embargo, su campo de aplicación excede la esfera donde han sido elaborados. El caso de la moralidad podría ser similar: elaboramos conceptos morales que podrían aplicarse fuera de la esfera humana. El problema es cómo pensar la esfera de la moralidad, o su ampliación intuitivamente necesaria, a partir de este antropomorfismo inicial y con las herramientas de la ética discursiva.

3. El carácter expansivo del principio del discurso

En el apartado anterior señalé que la fundamentación de la ética discursiva tiene su punto de partida en la argumentación actual, pero incluye dentro de la esfera moral a todos los seres capaces de argumentar. Así, la exigencia de ampliar la esfera moral se percibe ya en el punto cero de la fundamentación. En un sentido similar, es preciso distinguir entre quienes participan en la argumentación de manera efectiva y los

afectados por las decisiones que en ella se toman. Como no todos los afectados participan ni pueden participar en una discusión, esta perspectiva exige una representación advocatoria de los afectados no participantes. (Skirbekk, 2002, p. 411, 412, 419) Así, la ética discursiva incluye por ejemplo a los niños pre-lingüísticos y a las personas incapaces de argumentar por diversos motivos, cuyos intereses deben ser representados en el discurso.

Repasando de manera no sistemática las inclusiones que he mencionado: además de los participantes efectivos en la argumentación, están aquellos meramente capaces de participar en ella, los afectados (en principio humanos) por las decisiones que se tomen allí y los sujetos que actúan en general con sentido. De este modo, puede considerarse que el principio ético discursivo posee una naturaleza “expansiva” respecto de su ámbito de aplicación, es decir, respecto de la esfera de la moralidad misma. (Crelrier, 2012)

En este punto, surge la cuestión de si la aplicación de este principio permite también superar el antropocentrismo, es decir, si puede tomar en consideración, y eventualmente incluir en la esfera moral, a animales no humanos carentes de lenguaje. A mi modo de ver, si se tiene en cuenta que muchas especies animales poseen habilidades cognitivas similares a las humanas, se abre aquí una posibilidad de ampliación de la esfera moral. De hecho, mi tesis en este trabajo consiste en sostener que los criterios de inclusión en la esfera moral ofrecidos por la situación paradigmática de la argumentación actual pueden utilizarse en un sentido gradualista. Esto permite incluir a al menos algunas especies animales dentro del conjunto de aquellos seres que merecen ser representados en la discusión moral.

Para ello, es preciso aceptar la posibilidad de atribuir estados mentales a criaturas no humanas. A mi modo de ver, la investigación etológica y psicológica de los últimos decenios ha ofrecido amplias evidencias para la atribución de tales estados en ausencia de lenguaje. (Wild, 2010) Las atribuciones mentalistas permiten explicar mejor que otros paradigmas, como el conductista, la conducta compleja y flexible de muchos animales. A partir del apartado siguiente reseñaré cuáles son algunas capacidades cognitivas o mentales que podrían poseer relevancia moral. Sigo un trayecto similar a Glock, quien funda las consideraciones morales que les debemos a los animales en sus respectivas

capacidades mentales. (Glock, 2014) Finalmente, tomo la precaución de hablar de “precondiciones cognitivas” para no sugerir que su mera presencia exige la inclusión plena en la esfera moral, lo cual sigue siendo tema de debate.

4. Esfera moral y capacidades cognitivas individuales

Sentir dolor. La capacidad que primero debemos considerar es la de sentir dolor (entendido como un estado mental y dejando de lado el problema de si es en todos los casos un estado mental *intencional*). La relevancia moral de esta capacidad se advierte en la intuición de que infligir innecesariamente dolor a una criatura constituye una falta moral, lo cual resulta más claro cuando el dolor infligido se relaciona con otras capacidades, como la de tener consciencia del dolor y la de integrarlo en una (proto) subjetividad que incluye memoria y quizás auto-consciencia. (Glock, 2014, p. 119ss.)

En un extremo, resulta claro que existe una falta moral en infligir dolor a una criatura que incorpora el sufrimiento en una suerte de historia subjetiva auto-consciente y que tiene además cierta consciencia de la justicia ultrajada. En el otro extremo, no resulta claro si existe una falta moral en causar dolor a una criatura que no es auto-consciente del dolor en algún sentido y medida, o que no lo integra en una memoria y una suerte de proto-subjetividad. La elucidación conceptual resulta aquí una tarea ardua, pues requiere clarificar qué significa consciencia y auto-consciencia, cómo se integran estas facultades con otras, etc. (Glock, 2014, p. 121ss.) En general, pienso que cuando la capacidad de sentir dolor está relacionada con otras capacidades cognitivas, la inclusión en la esfera moral posee mayor justificación. En el marco de esta exploración ético discursiva, tal criatura se encontraría más cerca de la situación paradigmática que hemos descrito.

Por ello no estoy de acuerdo con la siguiente crítica de Angelika Krebs a la ética discursiva. En referencia a Habermas, Krebs sostiene que la ética discursiva no es capaz de superar el antropocentrismo pues sólo tiene en cuenta las violaciones a la integridad socio-personal y no los daños a la integridad corporal (por ejemplo causando dolor físico). (Krebs, 1997, p. 273) En contra de Krebs, y como he sostenido más arriba, creo

que la ética discursiva está obligada a ser gradualista, pues su principio debe aplicarse de manera expansiva incluso en el ámbito humano, en tanto sólo una reducida fracción de personas participa de la argumentación actual.

De este modo, es incorrecto afirmar que, para esta perspectiva, la moralidad es la institución que sólo protege la integridad socio-personal. A mi modo de ver, esta ética permite fundamentar la obligación de representar los intereses de los seres humanos que aún no son “personas” en sentido pleno, y a criaturas no humanas con capacidades cognitivas lo suficientemente complejas, aunque no sean de carácter “socio-personal”. En el caso del dolor y la integridad corporal relacionada, especialmente cuando también están presentes otras capacidades cognitivas, podemos considerarlo ya como un indicio de que criatura es en alguna medida digna de un trato moral.

Creencias, deseos y propósitos. Como rasgo central de la posesión de un estado mental se ha señalado la posesión de creencias y deseos, cuya combinación permite explicar la acción realizada con un propósito. Esto ha sido puesto en duda por autores “lingualistas”, para quienes sólo una lengua natural permite tener creencias. Contra esto existen argumentos como el que ofrece Glock (2014, 128ss.). Para este autor, la capacidad perceptiva de animales cuya conducta es compleja sólo puede ser explicada si les atribuimos creencias, en tanto “percibir que p” supone “creer que p”. Así, un perro entrenado que solamente arrebata el hueso que está en el plato, pero que se abstiene de hacerlo cuando está sobre la mesa, percibe “que el hueso está en el plato”, es decir, la explicación más adecuada de su percepción la equipara con un contenido proposicional creído por el animal. Si admitimos esta clase de argumentos, podemos aceptar que algunos animales tienen creencias, además de motivaciones, y que algunas de estas creencias representan los fines que persiguen.

En la mirada gradualista que estoy explorando, se puede afirmar que estas capacidades poseen ya una cierta relevancia moral. Pero aquí deseo tomar distancia de algunas variantes utilitaristas, para las que la capacidad de perseguir fines (o “intereses”) conlleva ya la exigencia de atribuir derechos morales. (Nelson, 1932; Korsgaard, 2004) Esto puede suscitar algunas dudas, pues si bien la capacidad de perseguir fines puede verse como una pre-condición para que una criatura sea incluida en la esfera moral, no

asegura todavía derechos morales plenos para el agente. Ante todo, el valor del respeto por los fines perseguidos depende del carácter moral, inmoral o amoral de esos fines. Si los fines de alguien son de naturaleza moral, frustrarlos será inmoral; pero si el propósito de alguien es cometer un asesinato, frustrar esos fines será moralmente valioso; y es obvio que gran cantidad de fines perseguidos resultan moralmente indiferentes.

Sin embargo, la posición utilitarista parece ser de índole más general. Según esto, la mera capacidad de perseguir fines otorga valor moral, con independencia de que, en cada caso, respetar o frustrar esos fines sea objeto de una ulterior evaluación moral (esta parece ser la posición de Koosgard, 2004). También tengo reparos frente a esta tesis, pues a mi modo de ver la capacidad de perseguir fines es una pre-condición (o condición necesaria) para la inclusión en la esfera moral, pero no representa por sí misma una condición suficiente. En efecto, la mera constatación de que una criatura persigue fines resulta a mi modo de ver un fundamento insuficiente para otorgarle plenos derechos de naturaleza moral. En la mirada gradualista que estoy explorando, la capacidad de perseguir fines posee relevancia moral tan sólo porque la criatura se encuentra más cercana a la situación paradigmática descrita más arriba, de modo que su relevancia para la inclusión en la esfera moral sólo puede ser parcial.

5. Esfera moral y capacidades cognitivas sociales

Inteligencia social e infraestructura comunicativa. Existe gran variedad de animales que viven en un entorno conformado por miembros de su propia especie y eventualmente de otras. Las capacidades cognitivas que esto supone, que reseñaré de manera un tanto asistemática, podrían tener en algunos casos una relevancia moral en el sentido que aquí estoy analizando.

Los primates que viven en sociedades jerárquicas son un ejemplo especialmente interesante para nuestra indagación. (Cheney y Seyfarth, 1992) Su conducta evidencia un conocimiento de la jerarquía social establecida por el grupo, que tiene en determinadas especies formas complejas de líneas jerárquicas intra-familiares e inter-

familiares. Esta suerte de “inteligencia social” representa una capacidad flexible de orientarse adecuadamente en un entorno social cambiante y complejo. Algunos primates poseen además, para algunos autores, la sofisticada habilidad de hacer conjeturas sobre las creencias de los demás. La existencia de esta capacidad ha sido debatida frente a explicaciones deflacionadas, que explican la misma evidencia empírica en base a la habilidad para entender reglas o regularidades de conducta. (Buckner, 2014) Más allá de cuál sea la interpretación correcta, es de suponer que estas habilidades se encuentran ligadas con capacidades comunicativas, de modo que llegamos naturalmente al terreno de la comunicación sin lenguaje.

En algunas especies primates ligadas a los humanos existiría ya, para autores como Tomasello (2008), una suerte de “infraestructura” comunicativa. Se trata de una serie de facultades mentales pro-comunicativas que funcionan en contextos compartidos. Esta infraestructura permite el uso de gestos como señalar, que en el contexto adecuado adquieren una gran potencia comunicativa, haciendo posible incluso una interacción con humanos. En esta dimensión intersubjetiva, se ha notado incluso un incipiente sentido de justicia. (Christen y Glock, 2012) Esto permite justificar la inclusión de algunos primates en la esfera de la moralidad, aunque las motivaciones pro-comunicativas sean todavía escasas en comparación con los humanos y aunque el incipiente sentido de justicia sea todavía egocéntrico.

Operar con razones y comunicarlas. En algún punto, la dimensión comunicativa se encuentra ligada con la moralidad misma. A tono con la ética discursiva, pienso que esta última tiene su emergencia en el punto de intersección entre el desarrollo de un sistema simbólico de comunicación y la capacidad de operar con razones. En mi intento por ampliar la esfera moral desde la situación paradigmática de la argumentación actual, las capacidades cognitivas que permiten operar con razones poseen pues una relevancia moral relativamente clara.

¿Poseen los animales carentes de lenguaje capacidades de esta clase? Ante todo, muchos animales reflexionan y actúan en términos de los que podemos considerar como racionalidad instrumental, caracterizada por la estructura de medios y fines. La

flexibilidad de la conducta indica la existencia de procesos cognitivos que no se reducen a razonamientos por asociación fruto de condicionamientos. Así, explicamos algunas acciones animales en base a los fines perseguidos, los cuales establecen las normas frente a las cuales juzgamos si los medios para alcanzarlos son buenos, adecuados, errados, etc. A su vez, una acción se puede explicar en base a una comparación entre medios: suponiendo un fin determinado, la acción que sirve como medio se comprende en parte en contraste con otros medios, más aptos o menos aptos para conseguir el fin buscado.

Asimismo, podemos atribuir a algunas especies no humanas la capacidad de deliberar para solucionar un problema práctico, donde el hecho de tener una meta está ligado con la comprensión de las dificultades para alcanzarla. Aquí las razones se refieren a los medios más adecuados para lograr los propósitos. Un ejemplo es la fabricación y uso de herramientas por parte de chimpancés. (Boesch y Boesch, 1990) Los fines pueden ser cazar termitas y hormigas de diferentes especies, extraer miel de panales, limpiarse con hojas, etc.; y la adopción de los medios revela el propósito de adecuarlos a cada fin: el largo y el tamaño de la rama, su limpieza y preparación, etc., dependen de la línea de acción que los chimpancés han encarado. En ejemplos como este, la atribución de la capacidad de actuar en base a razones representa una explicación adecuada de la conducta observable (aunque se enfrenta a una serie de objeciones que no puedo tratar aquí. (Glock, 2014; Crelier, 2016b)

En este punto, surge la pregunta acerca de si puede existir la comunicación de razones sin lenguaje. Si bien es plausible inferir que algunos agentes no lingüísticos actúan a la luz de razones e incluso deliberan, las exigencias cognitivas de comunicar razones son más altas, e incluyen la comprensión de la situación comunicativa por parte del agente, que ahora es un interlocutor, y la comprensión del otro como interlocutor comunicativo; y es posible que esta comprensión deba entenderse de modo recursivo (sé que el otro sabe que yo sé, etc.), lo cual supone entre otras cosas auto-cognición.

Si bien esta compleja estructura parece no hallarse fuera de la comunicación lingüística humana, algunos ejemplos parecen ir ya en esa dirección. Así, Tomasello y Call refieren que los chimpancés criados en un contexto humano han aprendido a

señalar para pedir alimento. En algunos experimentos, cuando un chimpancé observa que un humano necesita una herramienta para alcanzarles alimento, y esta herramienta ha sido escondida durante la ausencia del humano, el chimpancé le indica dónde está la herramienta al humano que ha regresado. (Tomasello, 2008, p. 35) Para estos autores, se trata de un gesto imperativo cuyo propósito es solicitar algo que, a su vez, es el medio para obtener alimento.

Podríamos pensar que el animal comprende un problema y comunica, sobre esa base, una razón para actuar mediante un gesto, aunque esta interpretación pueda parecer un tanto arriesgada. En todo caso, si la capacidad de comunicar razones está realmente presente, estaríamos más cerca de la situación paradigmática que, para la ética del discurso, le da sentido a la moralidad (aunque todavía a una distancia sideral).²

6. Problemas del gradualismo ético discursivo

Las secciones anteriores reseñan una serie de habilidades individuales y sociales que, integradas entre sí, podrían tener relevancia moral. Mi tesis en este trabajo es que cuanto más se acerquen a la capacidad de intercambiar comunicativamente razones, más fundamentos tenemos, desde la ética discursiva, para incluir a los respectivos agentes dentro de la esfera de la moralidad. Los mejores candidatos constituyen, a mi modo de ver, los primates que son capaces de comunicarse, que emplean gestos como el de señalar y parecen capaces de deliberar sobre las mejores razones para lograr sus propósitos.

Adviértase que esta ampliación de la esfera moral no se funda en que las respectivas criaturas comprenden alguno de los aspectos de la moralidad misma. Incluso en

² En efecto, fuera del ámbito humano no existen medios simbólicos adecuados para una comunicación compleja ni una disposición plena a cooperar. A su vez, las motivaciones sólo incluyen “imperativos biológicos” egocéntricos, la capacidad inferencial es escasa o inexistente y los signos usados sólo adquieren significación en un contexto inmediato (junto con las motivaciones adecuadas), con escasa o nula capacidad referencial y combinatoria.

primates sociales evolutivamente cercanos a los humanos esto último es muy limitado, como lo muestran los intentos por descubrir un sentido de justicia en chimpancés. (Christen y Glock, 2012) Pero para ser objeto de trato moral no es preciso ser un agente moral. Algunas posiciones asumen esto y proponen criterios de inclusión como la capacidad de sufrir o sentir dolor, o perseguir fines. Las intuiciones morales acompañan en efecto estos principios, pero -como he argumentado más arriba- creo que resultan por sí mismos insuficientes. Desde el punto de vista ético discursivo aquí adoptado, su relevancia moral se manifiesta en tanto se integran entre sí acercándose a la situación de la comunicación racional. El criterio para “medir” estas capacidades lo proporciona entonces la comunicación racional, en la que se encuentran asumidos presupuestos morales.

Una objeción de índole general a este planteo es que sólo resulta lícito incluir en la esfera moral a aquellas criaturas que poseen *todas* las capacidades relevantes, y no sólo algunas de ellas, incluso si se encuentran relativamente integradas entre sí. Según esto, sólo una criatura capaz de participar efectivamente en una argumentación merece un trato moral, de modo que sólo por una suerte de “cortesía moral” podemos tomar en cuenta a criaturas que no tienen esta capacidad. Sin embargo, como he señalado, esta posición dejaría afuera a muchos seres humanos que, por diversos motivos transitorios o permanentes, no son capaces de participar en una argumentación. Resulta más pertinente proponer una escala gradual como la esbozada por Skirbekk, quien distingue entre una capacidad potencial discursiva plena, una capacidad potencial diferida (niños), una capacidad potencial anulada (humanos con daños, ancianos, etc.), una capacidad reducida plena (primates que deliberan, es decir actúan en base a razones en el marco de un plan), etc. (Skirbekk, 2002, p. 411, nota)

Sin embargo, si bien tenemos relativamente claro cómo es el cuadro moral que se desprende de la argumentación plena, no está para nada claro qué relevancia moral conllevan las capacidades cognitivas que, si bien poseen un grado alto de complejidad, no permiten una participación en ella. En efecto, tal como lo elabora la ética discursiva, el cuadro moral que se desprende de la racionalidad comunicativa humana es sumamente rico. Sobre esa base, se explicitan nociones como justicia (en sus diversos

sentidos), deber moral, derechos, etc. En cuanto a los participantes, se supone una igualdad en principio de derechos, la dignidad en tanto “personas” (que no es legítimo instrumentalizar), la libertad de acción y deliberación, la consiguiente responsabilidad, etc.

A medida que tomamos distancia de la argumentación y las capacidades plenas para ejercerla, nada es tan claro. Por ello, una posición gradualista se enfrenta con el problema de determinar cuáles son los derechos morales atribuibles en cada peldaño de su escala. En efecto, incluso si aceptamos que la infraestructura racional-comunicativa humana es un desarrollo de una estructura comunicativa que ya permite comprender y ofrecer razones, y que podemos hallar esta última infraestructura en primates actuales evolutivamente emparentados con el hombre, ¿implica esto que existen en ambos casos los mismos presupuestos morales?; ¿basta con que un chimpancé pida alimentos mediante el gesto de señalar para que tengamos que atribuirle el carácter de persona moral, es decir los mismos derechos de la persona que hace una movida en el juego de lenguaje de la argumentación?; ¿en qué momento (filo u ontogenético) comienza a tener relevancia moral la infraestructura comunicativa?; ¿en qué momento los participantes en la comunicación comienzan a reconocerse como agentes con los mismos derechos, como sucede con quienes participan efectivamente en un intercambio de razones?

Por otro lado, incluso si podemos determinar qué derechos se corresponden con las diferentes capacidades cognitivas, surge la pregunta de si se trata de los mismos derechos que atribuimos usualmente, sólo que aplicados de un modo gradual, o si se trata de una variante distinta. Así, si nos enfocamos en derechos y deberes incondicionales, como el de respetar la vida y la integridad corporal, ¿pierde este derecho en algún punto de la escala su carácter incondicional?, ¿cómo es posible que un deber incondicional pierda ese carácter sin resultar ya irreconocible?

Sin pretender responder estas preguntas, me limito a señalar que la ética discursiva puede ofrecer argumentos en las discusiones sobre derechos y deberes morales fuera del ámbito humano. Por ejemplo, se puede argüir desde ella que causar un daño físico o psicológico a miembros de determinada especie no humana implica dañar algunas de

las mismas pre-condiciones de la moralidad que están en juego en nosotros mismos, que nos reconocemos como seres plenamente incluidos en la dimensión moral.

7. Superación del antropocentrismo y primacía de lo humano

He sostenido que la ética discursiva es capaz de ofrecer un marco teórico para incluir algunas especies no humanas dentro de la moralidad. Esto no implica excluir otras líneas de argumentación que podrían ser complementarias, como la apelación a la empatía o una consideración indirecta de los animales desde una ética de las virtudes, entre otras. Pero creo que estas posiciones resultan insuficientes como criterios exclusivos de inclusión. La disposición a sentir empatía (o su contrario), por ejemplo, no proporciona por sí misma una base suficiente para determinar el sentido de algunas analogías que pretenden incluir a diversas especies no humanas, pues estas analogías (basadas en la empatía o la antipatía) pueden también trazarse en sentido restrictivo (“si odias tanto a la arañas, ¿por qué tratas bien a tu perro?”).

Pienso que un examen de las pre-condiciones cognitivas de la moralidad puede aportar más claridad a este debate. Pero en tanto se realice sobre la base de un criterio tomado de una situación paradigmáticamente humana, ¿no significa que no hemos superado en realidad el antropocentrismo? En principio, creo que esto último no es así, puesto que el antropocentrismo supone que la atención está enfocada exclusivamente en los animales humanos, y la ampliación aquí sugerida puede tomar en consideración a otras especies.

Pero se puede insistir en que al fundar la ampliación en la situación paradigmática del discurso argumentativo, se sigue de hecho ubicando al animal humano en un lugar central. Más aún, a la ética discursiva le podría caber el reproche de “especismo”, entendido como una forma de antropocentrismo que se asemeja a un racismo, pues se discrimina moralmente a quienes no son miembros de nuestra especie. Pero, según los argumentos que he propuesto, no es la pertenencia a una especie sino la posesión de determinadas capacidades lo que justifica el derecho al trato moral. En todo caso, si esto

tiene como resultado alguna suerte de especismo, es posible asumirlo sin tomarlo como un reproche.³

Por otro lado, es cierto que es posible descubrir ingredientes de casi todas las facultades cognitivas humanas en otras especies, pero cuando la diferencia de grado es muy grande parece surgir una diferencia cualitativa. Una cosa es enseñarle a un primate a combinar símbolos, logrando que lo haga de manera relativamente espontánea en un contado número de ocasiones; y otra muy distinta es enseñarle con éxito a construir un indefinido número de oraciones nuevas al día, en actos de habla de distinto tipo. En este sentido, resulta relativamente sencillo enumerar habilidades que ningún animal que conocemos podría desarrollar: sólo los animales humanos fabrican ruedas, diagnostican enfermedades, navegan usando mapas, arriesgan su vida por ideales, explican el mundo en términos de causas hipotéticas, imaginan escenarios imposibles y les enseñan a otros estas cosas. (Penn et. al., 2008, p. 109)

Esto nos conduce a la cuestión de cuál criatura posee preeminencia moral, especialmente cuando surgen dilemas cuya resolución implica respetar y violentar derechos en una misma decisión. Frente a estos dilemas, muchos han optado por superar el antropocentrismo negando toda prioridad a los humanos. Carruthers reacciona frente a esta actitud trazando la siguiente analogía: “Así como Nerón tocaba la lira mientras ardía Roma, muchos occidentales se desviven por la suerte de los bebé foca y los cormoranes, mientras otros seres humanos son víctimas del hambre o de la esclavitud” (Carruthers, 1995, ix). Esto nos alerta sobre las prioridades morales y nos fuerza a buscar argumentos en todo caso más equilibrados.

En tal sentido, creo que la ética discursiva ofrece buenos argumentos tanto para defender la primacía moral de los animales humanos como para incluir a otras especies dentro de la esfera moral. Sin la pretensión de resolver los dilemas morales de una manera clara, la posición que he esbozado sugiere que los animales humanos poseen

³ Coincido además con Glock, para quien resulta incorrecto proponer una crítica moral en base a una analogía entre las razas humanas y las especies biológicas. Esto último sugiere que las barreras comunicativas entre los grupos humanos, que son mínimas y siempre superables, son similares a las que existen entre las especies, que resultan enormes y usualmente infranqueables. (Glock, 2014, p. 141)

una primacía moral, pero permite también ampliar el horizonte y respetar el valor intrínseco de otras especies animales.

Referencias

- Apel, K.-O. (1999). *Transformation der Philosophie* (2 tomos). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Boesch, C. y H. Boesch (1990). Tool use and tool making in wild chimpanzees". *Folia Primatologica*, 54, 86-99.
- Buckner, C. (2014). The Semantic Problem (s) with Research on Animal Mind-Reading. *Mind & Language*, 29 (5), 566-589.
- Carruthers, P. (1995). *La cuestión de los animales: teoría de la moral aplicada*. Tres Cantos: Ediciones AKAL.
- Cheney, D. L. y R. M. Seyfarth (1992). *How monkeys see the world: Inside the mind of another species*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Christen, M. y H. J. Glock (2012). The (limited) space for justice in social animals. *Social Justice Research*, 25 (3), 298-326.
- Crelier, A. (2010). *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*. La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata.
- Crelier, A. (2012). La ética discursiva y el problema del conocimiento pre-lingüístico. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 24, 22-33.
- Crelier, A. (2016a). La ética del discurso y los derechos de los animales no discursivos. *Revista Erasmus*, 18 (2), 7-33.
- Crelier, A. (2016b). Razones sin lenguaje: el caso de los animales no humanos. *Areté. Revista de Filosofía*, 28 (2), 263-281. doi: 10.18800/arete.201602.003.
- Glock, H. J. (2009). Can animals act for reasons?. *Inquiry*, 52 (3), 232-254.
- Glock, H. (2014). Mental capacities and animal ethics. En K. Petrus, K. y M. Wild (Eds.). *Animal minds & animal ethics: connecting two separate fields* (págs. 113-146). Bielefeld: Transcript Verlag.
- Griffin, D. (1978). Prospects for a cognitive ethology. *Behavioral and Brain Sciences* 1(4), 527-538. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00076524>.
- Kant, I. (2007). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Korsgaard, C. M. (2004). Fellow creatures: Kantian ethics and our duties to animals. *The tanner lectures on human values*, 25 (1).
- Krebs, A. (1997). Discourse Ethics and Nature. *Environmental Values*, 6 (3), 269-279.
- Kuhlmann, W. (1985). *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg (Breisgau)/München: Alber.

- Kuhlmann, W. (2010). Una nueva imagen de la ética filosófica. ¿Tiene la ética discursiva una posición especial en la ética filosófica?. En D. J. Michelini, A. Crelier y G. Salerno (Eds.). *Ética del Discurso. Aportes a la ética, la política y la semiótica* (págs. 11-26). Río Cuarto: ICALA.
- Maliandi, R. (1997). *Volver a la razón*. Buenos Aires: Biblos.
- Nelson, L. (1932). *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik*. Göttingen: Verlag Öffentliches Leben.
- Penn, D. C., K. J. Holyoak y D. J. Povinelli (2008). Darwin's mistake: Explaining the discontinuity between human and nonhuman minds. *Behavioral and Brain Sciences*, 31 (2), 109-130.
- Petrus, K. y M. Wild (2013). *Animal Minds & Animal Ethics. Connecting Two Separate Fields*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Skirbekk, G. (2002). Verantwortungspflichten – wem gegenüber? Die Inklusionsfrage nicht-diskursfähiger Lebewesen und der Begriff Menschenwürde. En H. Burckhart y H. Gronke (Eds.). *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik* (págs. 407-424). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Tomasello, M. (2008). *Origins of Human Communication*. Cambridge, Mass.: The Mit Press.
- Wild, M. (2010). *Tierphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.