
LA ÉTICA DEL DISCURSO Y LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES NO DISCURSIVOS

Andrés Crelier

e-mail: andrescrelier@gmail.com

Resumen

El trabajo sostiene que la ética discursiva puede hacer un aporte a la discusión sobre los derechos de los animales carentes de lenguaje. En primer término, analiza desde esa teoría el problema de la determinación de la esfera de los agentes considerados morales más allá de los participantes en el discurso práctico. Luego examina las condiciones cognitivas relevantes para pertenecer a esa esfera moral. Finalmente, desarrolla la idea de un “gradualismo diferencialista” en un sentido moral.

Palabras clave: *ética discursiva, animales carentes de lenguaje, ética animal, derechos animales, gradualismo moral*

Abstract

This paper argues that discursive ethics can make a contribution to the discussion on the rights of animals devoid of language. First, it analyzes, from this theory, the problem of determining the field of moral agents considered beyond the participants in practical discourse. Then, it examines the relevant cognitive conditions to belong to this moral sphere. Finally, it develops the idea of a "differentialist gradualism" in a moral sense.

Keywords: *Discursive ethics, Non-linguistic Animals, Animal Ethics, Animal Rights, Moral Gradualism*

Zusammenfassung

Der Artikel behauptet, dass die Diskursethik einen Beitrag zur Diskussion über die Rechte von nicht-sprachlichen Tieren leisten kann. Ausgehend von dieser Theorie wird zunächst das Problem analysiert, wie die Sphäre der als moralisch betrachteten Agenten, die über die der Teilnehmer im praktischen Diskurs hinausgeht, zu bestimmen ist. Daraufhin werden die kognitiven Voraussetzungen überprüft, die für die Mitgliedschaft in der moralischen Sphäre relevant sind. Zum Abschluss wird die Idee eines "differenziellen Gradualismus" in einem moralischen Sinne entwickelt.

Stichwörter: *Diskurs Ethik, nicht-sprachliche Tiere, Tierethik, Tierrechte, moralischer Gradualismus*

Recibido / submitted: junio 2016

aceptado/accepted: noviembre 2016

Andrés Crelier es doctor en Filosofía, Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Es miembro de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Buenos Aires, y de la Red Internacional de Ética del Discurso. Correo electrónico: andrescrelier@gmail.com

I. El aporte de la ética discursiva a la ética animal

Existe en la actualidad, tanto en la filosofía como fuera de ella, un debate creciente sobre problemas morales que exceden la situación del hombre y se oponen en tal medida a los tradicionales planteos antropocéntricos. Se destaca aquí el interés por los derechos o el valor moral de los animales que no son humanos (que como es usual denominaré simplemente “animales”). De hecho, las posiciones que atribuyen valor intrínseco a los animales van ganando terreno en las teorías filosóficas y en las prácticas concretas.

Con excepciones como la de Skirbekk, quien defiende una posición similar a la de este trabajo (Skirbekk, 2002), una ética como la discursiva no tiene al parecer mucho que aportar en este debate, ya que se ocupa primariamente de fundamentar principios morales para los agentes capaces de participar en argumentaciones racionales.¹ Además de poco relevante, su aporte parece desactualizado, en tanto proviene de una época en que las relaciones (humanas) intersubjetivas dominaban la escena de la discusión en materia moral; e incluso contraproducente, si se busca desarrollar argumentos que eviten una visión fuertemente antropocéntrica, eurocéntrica o en todo caso “humanista” (rótulos usados en sentido negativo).

Mi propósito en este trabajo es oponerme a esta apreciación de la ética discursiva. No sólo porque no creo legítimo rechazar toda forma de humanismo o antropocentrismo (volveré sobre ello hacia el final), sino porque pienso que esta posición puede participar activamente en el mencionado debate, ofreciendo argumentos que poseen relevancia fuera de la esfera humana. Estos argumentos pueden justificar la atribución de derechos a algunos animales incapaces de argumentación, y en tanto obtienen su validez de una fundamentación fuerte de la ética, resultarán incluso mejores que los elaborados desde otras posiciones en el ámbito de la “ética animal”.

El aporte que puede realizar la ética discursiva involucra las siguientes ventajas, algunas de las cuales serán puestas de manifiesto a lo largo de este trabajo: es normativo, pues *exige* la consideración moral de algunos animales; reconoce el valor moral o los derechos de algunos animales *en sí mismos*, no como meros medios instrumentalizables por el hombre; evita problemas de

otras fundamentaciones insuficientes de los derechos animales (en intereses, virtudes, etc. es decir, en elementos que requieren una previa justificación ética); representa una posición crítica no radicalizada: no implica necesariamente posiciones como el vegetarianismo o el total rechazo del uso de animales en investigaciones, aunque tampoco las excluye; le da una cierta consideración a nuestra naturaleza animal; y, finalmente, permite suponer una diferencia moral cualitativa, a mi modo de ver correcta, entre el hombre y los animales en general (lo que al final de este trabajo denominé “gradualismo diferencialista”).

Me parece importante iniciar la discusión con un breve prolegómeno metodológico, distinguiendo diferentes niveles de análisis que en la presente discusión corren el riesgo de confundirse:

- (1) Nivel de discusión de la teoría moral: aquí se desarrolla la fundamentación ética y su correlativo campo conceptual de aplicación (el conjunto de los seres vivos incluidos en la esfera moral).
- (2) Nivel de aclaración de conceptos cognitivos no morales, como mente, pensamiento, creencia, sufrimiento, etc. La esfera moral comprende seres con determinadas capacidades, sobre las que debemos tener claridad conceptual. Se trata de las precondiciones cognitivas de la moralidad (aquí la ética discursiva debe complementarse con teorías provenientes por ejemplo de la filosofía de la mente y la psicología o etología cognitiva).
- (3) Nivel de evaluación de la relevancia moral de las capacidades cognitivas (de las precondiciones de la moralidad): por ejemplo, la estimación del valor moral del sufrimiento ligado con memoria e identidad personal, o de la inteligencia social, etc.
- (4) Nivel empírico de la búsqueda de evidencia respecto de la posesión de las capacidades cognitivas, especialmente de las que se juzgará como moralmente relevantes (este es el terreno de la etología cognitiva, que tampoco se encuentra libre de teoría).
- (5) Nivel de argumentación moral de carácter específico, y en tal medida empírico-teórico, en referencia a dónde establecer una línea divisoria donde empieza la consideración moral, qué trato moral se requiere en cada caso, etcétera.

La discusión de este trabajo, que no se desarrolla en correspondencia precisa con esos niveles, intentará no confundirlos. En términos generales, primero abordaré la cuestión de la teoría y su ámbito de aplicación, para sostener que la ética discursiva exige que se amplíe la esfera de los agentes considerados morales más allá de los participantes en el discurso práctico. Luego examinaré la esfera de aplicación, es decir las condiciones cognitivas relevantes para pertenecer a la esfera moral. Finalmente, propondré la idea de

un “gradualismo diferencialista” y abordaré la cuestión de la urgencia moral que nos reclaman los problemas humanos frente a los animales.

II. La aplicación vista desde la teoría

A mi modo de ver, toda teoría moral conlleva de manera explícita o implícita una determinación del conjunto de seres involucrados por ella, ya sea como agentes morales o como objetos de trato moral. En las teorías tradicionales, este conjunto suele permanecer implícito, dado que su extensión comprende lo definido por las nociones tradicionales o usuales de hombre. La discusión sobre la aplicación se enfoca en las situaciones dilemáticas o en los casos donde se destaca el valor moral (o su ausencia), dejando en la sombra, o para una discusión independiente, la naturaleza de este conjunto de actores y objetos morales.

Esta situación ha cambiado, entre otras cosas a raíz de las posibilidades abiertas por la tecnología médica, donde muchas situaciones son moralmente conflictivas porque no está claro si los seres involucrados pertenecen plenamente al universo de los seres morales. La bioética atañe en parte a los “casos humanos marginales” (personas no nacidas o con daños severos, por ejemplo). La existencia innegable y creciente de casos marginales humanos sugiere así que el ámbito moral se extiende a otros seres vivos: un primate no humano joven y sano parece quizás más digno de trato moral que un ser humano con muerte cerebral.

¿Cuál es la esfera de los seres morales delimitada por la ética discursiva? La idea central, que iré elaborando para responder a esta pregunta, es que no debe identificarse el conjunto de agentes que pueden justificar los principios morales con el conjunto de aquellos a los que se aplican legítimamente estos principios. Los primeros abarcan a quienes pueden participar en el discurso argumentativo, de carácter teórico o práctico. Esta participación supone la aceptación de presupuestos pragmáticos necesarios, entre ellos el principio de la ética discursiva, que exige argumentar para solucionar los conflictos prácticos, o, visto desde otro ángulo, exige la búsqueda de consenso, por

medio de argumentos, acerca del modo de tratar estos conflictos. (Maliandi, 1997: 120)

La asunción de este principio es rica en consecuencias morales, pues exige tener en cuenta a todos los participantes en la argumentación como seres con iguales derechos, lo cual se extiende también a los afectados por las decisiones que se tomen en el marco de la discusión. Dicho con otras palabras, la participación en una argumentación práctica exige tener en cuenta las necesidades e intereses de todos los afectados por las decisiones a tomar. Cuando esto no es posible, o cuando se pretende excluir a algún afectado, surge conceptualmente la exigencia de justificar la exclusión, lo cual debe ser consensuable incluso por aquellos no tenidos en cuenta.²

Esta teoría propone pues una situación paradigmática, en la que quienes reflexionan y debaten son seres humanos socializados en una comunidad real de comunicación, lo suficientemente racionales como para argumentar pero con limitaciones cognitivas en tanto precisan aprender de los otros y asumir sus perspectivas. (Skirbekk, 2002: 411s., 419) Hay que destacar que ya en esta situación paradigmática se produce una división entre quienes participan en la argumentación práctica 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: 419)

Un modo de advertir esta división es representarse al principio ético discursivo como poseedor, en su propia naturaleza, de un carácter “expansivo” respecto de su ámbito de aplicación. (Crelier, 2012) Este carácter expansivo es interno y externo al lenguaje. Es interno, pues el principio pretende tener validez en el marco de los usos no argumentativos del lenguaje. Así, el principio es reconstruible a partir de otros usos del lenguaje, como contar un relato, describir un hecho o dar una orden. Por un lado, se trata de concebir a la argumentación como implicada en todo uso de lenguaje en el que se puedan dar y ofrecer justificaciones, las cuales se refieren ante todo a puntos de vista diferentes sobre los actos lingüísticos realizados. Podemos dar o pedir razones acerca de diversos elementos de un relato, los fundamentos de una orden o la adecuación de una descripción. Por el otro, se trata del supuesto de que un agente que dispone en general de la capacidad de hablar un lenguaje es

también, de manera necesaria, un agente capaz de argumentar de manera efectiva.

En su sentido expansivo externo, el principio atañe al ámbito de la acción extra-lingüística. En efecto, no sólo debe ser válido para todo agente lingüístico que se encuentra argumentando y tomando decisiones mediante el lenguaje sino también para el agente lingüístico que actúa en general. Es decir, no sólo para quien realiza una “reflexión estricta” sobre los presupuestos que ha adoptado “aquí y ahora” -interrumpiendo acaso su acción en el “mundo de la vida” y entrando en una argumentación para decidir con mejores razones cómo actuar en caso de conflicto práctico-, sino para el que actúa sin argumentar y, al menos en apariencia, sin hacer uso del lenguaje.

Ya hemos incluido a los seres lingüísticos en tanto que también son capaces de “acción”, pero la extensión de la esfera moral puede ir más allá. Argumentantes potenciales son los niños pre-lingüísticos, pero ¿desde qué edad son “actualmente potenciales”? Quienes han sufrido ciertos daños físicos, padecen determinadas enfermedades o sufren el deterioro propio de la vejez, han perdido para siempre la racionalidad argumentativa, pero ¿ya por eso los dejamos de considerar objetos de trato moral? De hecho, incluso luego de la muerte consideramos que existen derechos que debemos respetar.

Podemos dar un paso más y preguntarnos qué sucede con aquellos animales carentes de lenguaje pero que poseen complejas habilidades cognitivas, muy similares en algunos casos a las de los humanos. ¿Debemos excluirlos de todo trato moral? Para la ética discursiva, dar muestras de poseer una capacidad lingüística es una condición suficiente para exigir trato moral, pero no es una condición necesaria, pues puede haber seres no lingüísticos que merecen un trato moral. Como hemos visto, el carácter expansivo del principio moral permite pensar que hay seres que debemos tratar moralmente aunque no pertenezcan a la esfera de quienes se encuentran participando de manera efectiva en la situación paradigmática del discurso argumentativo.

En el marco de la ética discursiva puede plantearse lo siguiente. Los criterios para determinar las condiciones para determinar si un ser vivo es merecedor de un trato moral pueden extraerse de la situación paradigmática inicial, el discurso argumentativo. Se trata de las capacidades que permiten una participación efectiva en un intercambio de razones. Como no todos los

agentes cognitivos poseen estas capacidades, o no las poseen de manera plena, la aplicación de la ética cobrará un sentido gradualista. En el caso de los animales carentes de lenguaje, se trata de indagar cuáles de ellas están presentes, para intentar averiguar acto seguido de qué modo, o en relación con qué otras capacidades, cobran relevancia moral.

III. Las precondiciones mentales de las condiciones morales

Para reflexionar sobre las condiciones que deben cumplir estos seres para ser incluidos en esa esfera moral, me parece fructífero establecer un vínculo teórico entre la ética discursiva y la denominada etología cognitiva. Según esta última, muchos animales poseen una “mente” similar a la humana algunos aspectos. (Wild, 2010a) Visto desde otro ángulo, la atribución de capacidades mentales permite explicar mejor que otros paradigmas, como el conductista, la conducta compleja y flexible de muchos animales.

Los conceptos mentalistas no suelen suponer una mente en el sentido cartesiano y es conveniente que no lo hagan; por el contrario, ayudan a entender la relación directa que existe entre un organismo y su entorno vital. Se trata ante todo de sostener que los procesos cognitivos animales poseen también el rasgo de la “intencionalidad”, es decir, son acerca de algo, están dirigidos hacia un contenido, el cual representa generalmente un elemento del entorno vital. Esto supone la capacidad de representarse las cosas de determinada manera: a un animal como predador, a otro como presa, a un tercero como posible compañero de juego, etc.

En términos generales, la intencionalidad y los aspectos asociados que mencioné cobran la forma de diversas facultades cognitivas. En lo que sigue propongo un examen de las capacidades que obran como precondiciones de ser un agente moral y en tal medida un merecedor de trato moral. Para ello me serán de utilidad diversas consideraciones de Hans Glock, quien propone un examen análogo y adopta una posición similar a la que aquí defiendo, a saber, que las consideraciones morales que les debemos a los animales dependen de las capacidades mentales que poseen. (Glock, 2014: 116)

Agruparé las precondiciones cognitivas en tres grupos, que examinaré brevemente: las propias de una mente individual (consciencia, auto-

consciencia, emociones, memoria), las relativas a una mente socialmente extendida (comunicación, inteligencia social), y finalmente las capacidades mentales necesarias para operar en el espacio de las razones. Prefiero hablar de “precondiciones” en lugar de “condiciones necesarias” para mantenerlas conceptualmente separadas de su posible relevancia moral, que será el tema recurrente de discusión.

III.1 Precondiciones individuales

Respecto de las capacidades que conforman una mente individual (en oposición a la cognición eminentemente social), la capacidad para ser consciente de dolor será el primer elemento destacado para evaluar la atribución de valor moral a un ser vivo. Y podemos asumir que muchos animales poseen estas dos facultades integradas, es decir, que pueden ser conscientes del dolor sufrido, no meramente reaccionar “negativamente” a un estímulo (dejo a un lado el problema de cuál es la estructura de la intencionalidad involucrada en la consciencia del dolor).

Intuitivamente -y justificadamente en muchos casos- pensamos que provocar dolor a un ser vivo es una falta moral. Pero si indagamos este principio más de cerca, vemos que la relevancia moral se pone de manifiesto especialmente (1) cuando el dolor infligido se conecta con otras capacidades: ante todo con una consciencia (como mencionamos más arriba) y con una subjetividad (memoria, auto-consciencia, etc.) (Glock, 2014: 119ss.); y (2) cuando provocar sufrimiento - así conectado con otras capacidades- se considera moralmente condenable por razones en cierto modo independientes.

En referencia al primer punto, resulta claro que se trata de una falta moral cuando se causa dolor a un ser vivo no sólo consciente de esa sensación sino que incorpora el sufrimiento en su historia subjetiva auto-consciente (es decir, en su memoria y expectativas), que reconoce además la justicia ultrajada, etc. Pero si el dolor no es consciente (si tal cosa es posible) o no es auto-consciente en algún sentido y medida, o no se conecta con una memoria y una suerte de centro subjetivo, entre otras capacidades mentales, será menos

reprochable provocarlo. De más está afirmar que la elucidación conceptual de la naturaleza de estas capacidades resulta una tarea sujeta a arduas discusiones (por ejemplo sobre la naturaleza de la conciencia o de la auto-conciencia), lo cual se agrava cuando la elucidación aborda la integración de estas facultades. (Glock, 2014: 121ss.) Y una vez clarificados los conceptos ha de buscarse la evidencia conductual correspondiente a partir de la cual inferir estas capacidades, lo cual representa una tarea difícil en ausencia de lenguaje.

Con esto no pretendo quitarle relevancia moral al dolor infligido a, pongamos por caso, animales no claramente conscientes que no poseen una clara biografía subjetiva, sino mostrar que existen grados y cualidades morales diversos de la acción de infligir dolor o de causar otras sensaciones negativas, y que a veces las palabras sugieren equivocadamente que se hace referencia a un mismo fenómeno de dolor (o sufrimiento) cuando se trata en realidad de una diversidad. Por cierto, la investigación conceptual y empírica ha avanzado mucho en la dirección de hipótesis fundadas sobre las capacidades mentales y la evidencia empírica pertinente. (Wild, 2010a) Pero adviértase que esto no resuelve el segundo punto en cuestión. Se trata de que no siempre que se provoca dolor a un ser vivo que posee tal biografía auto-consciente se comete una falta moral, basta pensar en un tratamiento médico doloroso pero moralmente justificado. De hecho, existe en los humanos la capacidad de sentir un dolor moral desligado de todo dolor físico, y viceversa. La evaluación racional de una falta cometida puede causar el primero de ellos, con lo cual se muestra justamente la relevancia moral de la situación paradigmática de la argumentación.

Como conclusión provisoria de esta descripción de capacidades individuales que pueden obrar como precondiciones de la moralidad, creo que podemos hablar metafóricamente de hilos que deben integrarse con otros hilos para que se conforme una base cognitiva adecuada para la atribución de valor moral. Si tiramos de uno de ellos en el caso de un agente moral, veremos su integración inseparable con otros hilos, pero ninguno de ellos será suficiente por sí mismo como base para la atribución de derechos.

Además de la capacidad de ser consciente de dolor, la intencionalidad de la mente individual asume la forma básica de tener creencias y deseos (o en general motivaciones). En las explicaciones corrientes de la acción, estos pares

de conceptos sirven para explicar la acción dirigida hacia fines o con un propósito determinado. Y de modo análogo a la sensación de dolor, que los utilitaristas consideran para elaborar su principio ético, la persecución de fines (o el tener “intereses”) conlleva para algunos autores la exigencia de atribuir derechos morales. (Nelson, 1932; Korsgaard, 2004)

Antes de ver si esta última concepción resulta sostenible, existe el problema acerca de si los animales carentes de lenguaje pueden perseguir fines en el sentido de tener creencias y motivaciones (o deseos) que orientan su acción hacia ellos. El hecho de que los animales tengan motivaciones de toda clase es algo admitido, pero quienes sostienen una posición “lingualista” niegan que los animales carentes de lenguaje tengan creencias en sentido propio. Contra esto existen buenos argumentos y alternativas conceptuales como la que ofrece Glock. (Glock, 2014: 128ss.) Para este autor, la propia capacidad perceptiva de animales cuya conducta es muy compleja sólo puede ser explicada si les atribuimos creencias (“percibir que p” supone “creer que p”). Un perro entrenado que sólo arrebatara el hueso que está en el plato, pero 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 agente.

Si aceptamos entonces que algunos animales tienen creencias además de motivaciones, resulta posible entenderlos como agentes que persiguen fines. Estos últimos se explican como la combinación de una creencia, que representa el fin de la acción, y la motivación correspondiente para alcanzar ese fin. Allí suele verse –como mencioné- una razón para la atribución de derechos, lo cual coincide con una intuición moral extendida. Por mi parte, creo que esta posición debe ser, no negada, pero al menos matizada. Al igual que lo que sucede con el acto de infligir dolor, perseguir fines puede tener un carácter moral, inmoral o amoral. Si ayudo a un amigo porque éste lo necesita, mi fin será obviamente moral; si mi propósito es asesinar a una persona inocente de manera premeditada, será inmoral; y es obvio que gran cantidad de fines perseguidos resultan moralmente indiferentes.

Se dirá que en mis ejemplos se trasunta una confusión entre el valor de los fines perseguidos y la valoración moral del agente que persigue esos fines, y que éste posee derechos por el mero hecho de perseguir fines, sean cuales

fueren. Más aún, esto se ve plasmado en el hecho de que cuando frustro los fines perseguidos, sean o no de naturaleza moral, estaría cometiendo una falta moral. (esta parece ser la posición de Koosgard, 2004)

Frente a esto, creo que se confunde una precondition moralmente neutra para la atribución de valor moral (perseguir fines), con las razones para esa atribución. Si bien es probable que toda atribución moral requiera que el agente objeto de la atribución sea como mínimo capaz de perseguir fines, esta atribución puede ser negativa si el agente persigue fines malvados (en cuyo caso frustrar esos fines será éticamente correcto), o indiferente si los fines lo son. En todo caso, se necesita una valoración moral previa de los fines perseguidos (y de los medios para alcanzarlos), lo cual repercutirá sobre la valoración del agente mismo (o sobre la atribución de derechos).

En todo caso, se precisa una justificación de que frustrar fines neutros es en muchas ocasiones (o usualmente) moralmente incorrecto. Esta clase de justificaciones, referidas al agente que persigue fines o al que los frustra, requiere una justificación racional. De este modo, si bien la capacidad de perseguir fines es una precondition básica de la moralidad, pues sólo a partir de ella podemos hablar de valor moral, no asegura todavía el carácter moral del agente.

III.2 Precondiciones sociales

Llegamos ahora a las capacidades cognitivas de naturaleza social, es decir las que permiten la vida en grupos y comunidades. Si se entiende a la moralidad como un fenómeno propio de las relaciones inter-subjetivas, nos acercaremos con esto al ámbito de la eticidad. Sin embargo, hay que mantener aquí la misma precaución que más arriba, dado que las precondiciones cognitivas de la vida social no poseen necesariamente, o por sí mismas, una naturaleza moral; y, al revés, existen precondiciones individuales de la moralidad que, como vimos en el apartado anterior, son buenos candidatos para la atribución de derechos.

Avanzaré en un sentido progresivo, mencionando brevemente las capacidades sociales más básicas o generales, pasando a otras más

específicas que se apoyan en las anteriores. La cuestión de la relevancia moral de las precondiciones examinadas aparecerá especialmente cuando me refiera a la estructura comunicativa de algunas especies relativamente cercanas a la humana, y cobrará fuerza en el apartado siguiente, cuando se entrecruce el tema de la inteligencia social con el de la capacidad para operar con razones.

Gran variedad de animales, desde los propios insectos, se orientan en un entorno conformado por miembros de su propia especie y eventualmente de otras. Los primates que viven en sociedades jerárquicas son un ejemplo destacado. (Cheney y Seyfarth, 1992) Su conducta evidencia un conocimiento preciso de la jerarquía social establecida por el grupo, que tiene en determinadas especies formas complejas de líneas jerárquicas intra-familiares e inter-familiares. Más allá de las facultades concretas que hacen posible esta orientación, existe consenso acerca de la existencia de una “inteligencia social”, es decir, la capacidad flexible de orientarse adecuadamente en un entorno social significativo cambiante y complejo.

En este marco, los investigadores, tanto de campo como de laboratorio, han notado que algunas conductas de los primates (y de otras especies) parecen responder a la capacidad de hacer conjeturas sobre los pensamientos de los otros miembros del grupo, no sólo para adecuarse a la conducta de los demás sino para obtener beneficios. Se ha postulado que esta facultad tiene la forma de una “teoría de la mente”, es decir, la capacidad de hacer conjeturas sobre las creencias de los demás. La existencia de esta capacidad ha sido fuertemente debatida frente a explicaciones deflacionadas, especialmente las 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 ámbito de la comunicación sin lenguaje.

En este punto, las habilidades animales no serán de naturaleza simbólica. Esto no significa que algunos animales no sean capaces de adquirir un manejo relativamente complejo de símbolos convencionales. De hecho, en entornos humanos de enseñanza, tanto primates como cetáceos y loros han adquirido destrezas simbólicas sorprendentes. (Hurley y Nudds, 2006: parte VI) Pero se trata de destrezas artificialmente adquiridas y no de las habilidades

comunicativas propias de un desarrollo social evolutivamente normal. Tomasello analiza en tal sentido la “infraestructura” comunicativa compleja de especies primates ligadas a los humanos. (Tomasello, 2008) Se trata de una serie de facultades mentales pro-comunicativas que funcionan en contextos compartidos. Esta infraestructura permite el uso de un mínimo arsenal de gestos como el de señalar, que adquieren una gran potencia comunicativa, de modo que se hace posible incluso una rica interacción con los humanos.

Se trata sin embargo de una infraestructura muy limitada en relación con la humana, en cuanto a motivaciones y capacidades centrales como la de ofrecer información desinteresadamente. Es por ello que no conforma una base lo suficientemente adecuada para el desarrollo de sistemas simbólicos, como los que los humanos desarrollan incluso de manera espontánea en base a su propia infraestructura comunicativa (como evidencia el desarrollo espontáneo de sistemas de señas convencionales por parte de sordomudos a los que no se ha enseñado ningún sistema correspondiente).

En cuanto a la valoración de estas capacidades sociales, es posible pensar que los agentes participantes en una infraestructura comunicativa como la analizada por Tomasello son en cierto grado agentes morales. Esto resulta evidenciado por los lazos intersubjetivos que la comunicación fomenta y el incipiente sentido de justicia (en alguna de sus variantes) manifestado por algunos primates. (Christen y Glock, 2012) Con otras palabras, se pueden extraer de aquí razones para incluir a estos animales en la esfera de la moralidad, al menos en alguna medida. Pero la relevancia moral es débil en comparación con los humanos, ante todo en cuanto a las escasas motivaciones pro-comunicativas, y a que el incipiente sentido de justicia no deja de ser egocéntrico (si bien no se lo ha afirmado explícitamente, creo que existe una correspondencia entre ambas cosas).

La gran diferencia entre las respectivas estructuras comunicativas supone límites muy grandes a nuestra interacción con los animales, incluso los que poseen una infraestructura comunicativa como la examinada por Tomasello. Como cree Glock, estos severos límites indican que nuestras obligaciones frente a los humanos son de otro orden que las que tenemos frente a los animales. (Glock, 2014: 140) Volveré sobre la diferencia antropológica en su sentido moral hacia el final del trabajo.

III. 3 Hacia comunicar razones

Las capacidades comunicativas no se relacionan siempre con la racionalidad. Ante todo, no debemos intelectualizar las relaciones de empatía y la praxis realizada en común. Pero en un punto la racionalidad y la comunicación se potencian mutuamente. A tono con la ética discursiva, pienso que la moralidad tiene su emergencia en el punto de intersección entre la capacidad de operar con razones y el desarrollo de un sistema simbólico de comunicación. Ya he indicado que esto último es propiamente humano, así que me enfocaré en la capacidad racional. Recordemos que mi hilo conductor indica que debemos ampliar la esfera moral incluyendo a los animales que manifiestan capacidades cognitivas que son precondiciones de la moralidad, y operar con razones es una de ellas.

¿Poseen los animales carentes de lenguaje esta última capacidad? La noción de “operar” con razones es inicialmente neutra, y puede tomar diversas formas, de las que trataré tres: actuar a la luz de razones, deliberar en base a razones y dar razones (operar comunicativamente con ellas). (Glock, 2009; Crelier, 2016)

Respecto a la primera de estas capacidades, puede pensarse que muchos animales reflexionan en el sentido de la racionalidad instrumental, que obra en base a una 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 (clásicos o instrumentales). 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.

El segundo modo de operar con razones consiste en la deliberación en el marco de 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) La presencia de un proceso de deliberación, y el espacio conceptual correlativo, es manifestado en una conducta flexible: 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.

La presunción de que los animales pueden deliberar ponderando razones para actuar se enfrenta a diversas objeciones filosóficas- sobre la naturaleza de las razones, la auto-cognición implicada, el carácter inferencial de estos procesos, etcétera. (Glock, 2014; Crelier, 2016) No puedo tratar aquí estos problemas, sino tan sólo dejar constancia de que una buena explicación de muchas conductas como la de los chimpancés mencionados alude a procesos de deliberación.

Hasta este punto, el carácter social de operar con razones no se ha puesto de manifiesto, aunque es de suponer que la inteligencia social y la racionalidad instrumental se potencian mutuamente. De hecho, son los animales sociales quienes han desarrollado una cognición instrumental más sofisticada, que incluye el aprendizaje de otros y una suerte de transmisión “cultural” de lo aprendido. Sea como fuere, surge la pregunta acerca de si puede existir comunicación de razones sin lenguaje. Si bien es plausible como vimos inferir que algunos agentes no lingüísticos actúan a la luz de razones e incluso deliberan, los requerimientos cognitivos de comunicar razones son diferentes, 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, entre otros presupuestos. A su vez, esta comprensión debe entenderse de modo recursivo: sé que el otro sabe que yo sé, etc., lo cual supone entre otras cosas auto-cognición.

Creo que podemos encontrar un cumplimiento mínimo de estos requisitos en algunos animales. Para apoyar esta idea es preciso proponer convincentes interpretaciones de su conducta. Como ilustración tomaré en referencia un experimento de Tomasello y Call con chimpancés criados en un contexto humano, que han aprendido a señalar para pedir alimento. 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: 35) Para Tomasello, se trata de un gesto imperativo cuyo propósito es solicitar algo que, a su vez, es el medio para obtener alimento. Podemos pensar que el animal comprende un problema y ofrece sobre esa base una razón para actuar mediante un gesto: señalar la herramienta representa en ese contexto la mejor solución a un problema comprendido por los interlocutores. La capacidad lingüística permite explicar esta acción como una acción en base a razones (“hago esto porque...”), pero la estructura de esta acción es independiente de esta explicación lingüística.

En este punto, me interesa destacar que resulta plausible concebir y dar ejemplos de una estructura comunicativa no lingüística que permite comunicar razones. Con esto volvemos de lleno al tema del trabajo, pues nos acercamos a la situación paradigmática que, para la ética del discurso, le da sentido a la moralidad. En rigor, esto pone en escena dos tipos de situación, que tienen puntos en común y diferencias: la infraestructura comunicativa descrita por Tomasello, por un lado, y la situación argumentativa humana, por el otro. Lo que existe en común es una estructura comunicativa básica que permite dar y comprender razones, una suerte de “espacio de las razones”. Las diferencias, entendidas provisionalmente como de grado y que nacen de la presencia o ausencia de lenguaje, comprenden los siguientes puntos.

La situación comunicativa no lingüística conforma también un espacio de las razones, pero las motivaciones relevantes son menores en grado (ante todo, existe una menor disposición a cooperar) y se encuentran claramente ligadas con los “imperativos biológicos” egocéntricos (obtener alimento, compañero de juego o sexual, etc.); el desarrollo del plano simbólico es igualmente escaso (sólo algunos gestos, especialmente luego de la interacción con humanos); la capacidad inferencial es escasa o quizás nula (dependiendo de las interpretaciones teóricas); y los signos usados sólo adquieren significación en un contexto inmediato(junto con las motivaciones adecuadas), con escasa o nula capacidad referencial.

La situación argumentativa humana es por el contrario lingüística. El lenguaje es un sistema simbólico que permite combinar signos indefinidamente,

realizar complejas inferencias, referirse a entidades del mundo, conservar contenidos conceptuales en tradiciones culturales, entre otras cosas propias de una praxis racional compleja y reglada. La comunicación humana depende a su vez de la asunción de roles diversos e intercambiables (lo cual se encuentra por ejemplo plasmado en los pronombres). Tal como lo elabora la ética discursiva, el cuadro moral que se desprende de la racionalidad comunicativa completa es rico. Expresado en principios morales, se infieren nociones como la de justicia (en sus diversos sentidos), deber moral, derechos, etc. En cuanto a los agentes 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. Este cuadro supone sujetos encarnados, es decir finitos y vulnerables, que poseen identidad e historia personal o biografía, y la correspondiente capacidad para ofrecer y comprender razones relativas a la propia identidad subjetiva y finita. Para Skirbekk, se trata de tener un cuerpo vulnerable, y podemos agregar, la auto-comprensión de esto. (Skirbekk, 2002: 420) Todo ello, mencionado aquí de un modo no sistemático e incompleto, conforma la figura de persona moral, capaz de participar en la praxis racional y de hacer consciente los presupuestos allí implicados.

Sin la motivación de cooperar para ofrecer información, sin los medios simbólicos que permiten realizar inferencias y vehicular contenidos complejos, un animal podrá ofrecer y comprender tan sólo algunas de las razones relevantes para la vida práctica. Será un tanto ocioso preguntarse si es capaz en principio de ampliar el ámbito de las razones que puede comunicar. Asimismo, hay razones sin lenguaje pero también hay razones que sólo el lenguaje permite tener.

En el aspecto moral, surgen las siguientes preguntas. Si aceptamos que la infraestructura racional-comunicativa humana es un desarrollo de una estructura comunicativa que ya permite comprender y ofrecer razones, ¿tenemos en ambos casos los mismos presupuestos morales? ¿Basta con que un chimpancé pida un alimento mediante el gesto de señalarlo 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 a participar en el intercambio de razones y en las decisiones que se tomen? Creo que una indagación conceptual no permitirá nunca establecer umbrales claros, pero sí permitirá ver un continuo. Esto justifica la atribución gradual de valor moral, contra la idea de que esa atribución sólo se justifica cuando la racionalidad comunicativa es plena.

Como señala Glock, la posesión de capacidades mentales es una buena base para la atribución gradual de derechos. Por ello me pareció importante examinar las precondiciones más “cercanas” a la moralidad plena, o al menos, a la situación donde podemos esperar encontrarla. Esta situación tiene su emergencia en el punto de intersección entre la capacidad de operar con razones y el desarrollo de un sistema incipientemente simbólico de comunicación. Intenté mostrar que estas dos líneas de capacidades cognitivas integran a su vez otras capacidades (tener creencias, motivaciones, consciencia, ser capaz de auto-cognición, de perseguir fines, de actuar en base a una estructura de racionalidad instrumental, ser capaz de orientarse de manera flexible en un medio social complejo, etc.). Cuanto más se integran estas capacidades, y cuando más se orientan hacia la situación paradigmática de intercambiar comunicativamente razones, más fundamentos tendremos para incluir a los respectivos agentes dentro de la esfera de la moralidad.

IV. La ética discursiva y la diferencia antropológico-moral

Los recientes debates en ámbitos como la bioética o la ética animal han señalado con acierto la necesidad de ampliar la esfera moral más allá de los adultos humanos “normales”, capaces de hablar un lenguaje y de intercambiar argumentos de manera racional, auto-conscientes de su identidad e historia personal, entre otros atributos. Como sugerí, la consideración de los casos humanos marginales conduce a la de los animales no humanos. La ampliación de la esfera moral no se puede realizar aquí en base a sostener que existen seres vivos que comparten una comprensión de la moralidad misma, es decir, que son agentes morales ellos mismos. Incluso en 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) De este modo, la inclusión sólo puede tener como objeto animales amorales, es decir, que carecen o tienen una comprensión muy limitada del valor moral de los actos sociales.

Esto no constituye un problema, pues para ser objeto de trato moral no es preciso ser un agente moral en sentido pleno. Asumiendo implícitamente esto, diversas posiciones han propuesto 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 insuficientes. Para orientarnos en tales criterios, sostuve que un objeto de trato moral debe al menos cumplir con algunas de las precondiciones cognitivas para ser un agente moral. De este modo, me parece que el mejor fundamento para ampliar la esfera moral es tener en cuenta las facultades cognitivas que constituyen precondiciones de la moralidad. En el recorrido de la discusión, pretendí mostrar que las capacidades que resultan relevantes para la moralidad no dependen de la capacidad de hablar y comprender un lenguaje simbólico como el humano. He sostenido también que muchas de estas precondiciones no tienen en sí mismas relevancia moral, aunque a menudo se trata de las mismas capacidades que poseen los agentes morales en sentido pleno. 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.

A mi modo de ver, la ética discursiva, que explicita estos presupuestos, ofrece un marco general que admiten otras “fuentes” de la moralidad y posiciones alternativas, como las que se fundan en la intuición o la empatía, la consideración del dolor y el placer en el cálculo utilitario, o la consideración indirecta de los animales desde una ética de las virtudes, entre otras. En tanto no se identifican con el marco moral, estas posiciones resultarán como señalé insuficientes como criterios de inclusión. La disposición a sentir empatía o antipatía, por ejemplo, no proporciona por sí misma una base coherente para trazar analogías (“si odias tanto a la arañas, ¿por qué tratas bien a tu perro?”: el razonamiento que exige coherencia se puede armar en base a cualquier

disposición). En el fondo, lo que aporta claridad es un examen de las precondiciones cognitivas de la moralidad: más bien ausentes en una araña y presentes (algunas de ellas) en un cánido. Por lo demás, el marco moral que estoy bosquejando a partir de la ética discursiva es lo suficientemente amplio para admitir la empatía y los sentimientos que coinciden con la moralidad, aunque no para justificar posiciones que transgredan los presupuestos de la comunicación racional (cuya correcta explicitación y defensa excede este trabajo).

He sostenido que desde la ética discursiva se puede justificar la atribución gradual de derechos a algunos animales, justamente los que poseen capacidades cognitivas cercanas a la comunicación racional. Creo que esto no implica una posición en exceso racionalista, pues el gradualismo asumido permite valorar capacidades en cierto modo previas a la racionalidad comunicativa. Si bien el baremo tiene una carga racionalista, no se trata de una ética más racionalista que otras que se apoyan en argumentos para sostener el valor moral de las emociones o la relevancia moral del sufrimiento, pongamos por caso.

Las propiedades de los agentes, en especial sus facultades cognitivas (las aludidas precondiciones), resultan relevantes en la aplicación de las normas a la hora de delinear el conjunto de seres a los que está justificado aplicarlas. Es por esto que resulta esencial distinguir los niveles de análisis. Las diversas secciones de este trabajo recorrieron justamente estos niveles, que resumidamente dan lugar a las siguientes tareas teóricas: ya en la teoría podemos obtener conclusiones sobre la extensión de la esfera moral; pero luego tendremos que clarificar conceptualmente cuáles son las capacidades cognitivas pertinentes, es decir, las precondiciones de la moralidad; acto seguido, surge la tarea de evaluar la relevancia moral de estas precondiciones, para acercarnos finalmente a la evidencia conductual que muestra su presencia. Adviértase que la tarea es teórica y empírica de manera integrada, en una coyuntura en la que intervienen los aportes de la psicología animal, particularmente los de la denominada etología cognitiva.

El cuadro resultante de esta discusión posee elementos gradualistas pero también “diferencialistas”, es decir, que asumen la existencia de una diferencia sustancial entre el hombre y los animales. Para terminar este trabajo, intentaré

hacer coherente esta posición. Me parece que el punto de partida debe ser el gradualismo, lo cual tiene su fundamento tanto en consideraciones evolucionistas -el animal humano es ante todo un animal- como psicológicas -todas las facultades humanas se pueden hallar en algún grado en otras especies, o incluso filosóficas- la endeblez de la tradición “lingualista”, entre otras. Una investigación seria sobre la “diferencia antropológica” debe asumir entonces un punto de partida gradualista. Esto no implica que las ciencias naturales (en sentido amplio) tengan la última palabra, pero sí significa que tienen la primera palabra, es decir que deben ser tenidas en cuenta en el punto de partida. (Wild, 2010b: 192)

Existe una posible objeción referida a que sólo sería legítimo atribuir valor moral cuando *todas* las precondiciones relevantes estuviesen cumplidas. Una buena respuesta es que esto dejaría afuera a muchos humanos, de modo que lo mejor es elaborar una escala gradual, como por ejemplo la esbozada por Skirbekk. (Skirbekk, 2002: 411, nota) Este autor distingue entre una capacidad potencial discursiva plena, una capacidad potencial diferida (niños), una capacidad potencial anulada (humanos con daños, ancianos, etcétera.), una capacidad reducida plena (primates que deliberan, es decir actúan en base a razones en el marco de un plan), etc. Ciertamente, se vuelve difícil determinar con precisión los deberes que tenemos frente a los agentes que se distribuyen a lo largo de esta escala: ¿se trata de deberes incondicionales gradualmente aplicados o de deberes que pierden su incondicionalidad? ¿Los deberes directos se vuelven en algún punto, indirectos? Es decir, el gradualismo multiplica los problemas de ambigüedad y vaguedad.

Más que ofrecer respuestas definitivas, una perspectiva como la de la ética discursiva sirve para introducir argumentos en las discusiones, por ejemplo sobre los derechos de diversos animales. Así, nos puede señalar que matar o causar un daño físico o psicológico a miembros de determinada especie no humana implica dañar o matar algunas de las mismas precondiciones de la moralidad que están en juego en nosotros cuando discutimos. Esto puede tener una relevancia práctica clara, aunque nunca podrá eliminar la vaguedad mencionada.³

A mi modo de ver, una posición gradualista no responde *per se* a la pregunta sobre el tipo de diferencia de grado que distingue al hombre de los animales.

Creo que la ética del discurso permite asumir aquí una diferencia sustantiva en el sentido moral. De hecho, en cuanto se asume la situación paradigmática de la argumentación racional como *locus* donde buscar los criterios de la moralidad, se asume una posición en cierto modo antropocéntrica, que puede defenderse y aclararse como sigue. En primer lugar, la posición que adopté podría llevarnos a atribuir derechos a algunos animales que estarían dispuestos a matarnos sin miramientos, o a otros por los que sentimos una aversión natural. Así pues, no se trata en todo caso de un antropocentrismo ligado con nuestras disposiciones más arraigadas. En segundo lugar, puede aducirse que todas las posiciones éticas toman en cuenta la moralidad humana como modelo o base de las intuiciones, más aún, en tanto se fundamentan discursivamente, ninguna podrá escapar de las condiciones (quizás antropocéntricas) del discurso. (Kuhlmann, 2010) Finalmente, la ética discursiva pretende justificar las normas morales válidas en general, es decir, válidas para los “seres racionales” y no sólo para los humanos (aunque, como señala Skirbekk, es de suponer que nuestra sensibilidad para comprender la finitud y vulnerabilidad de la existencia cumplen un papel moral central, ausente en la inteligencia artificial de una computadora que gana al ajedrez, por ejemplo.)

Teniendo en cuenta estas aclaraciones, no cabría el reproche de “especeismo”, una forma de antropocentrismo que, según los críticos, se asemeja a un racismo que promueve la discriminación moral de quienes no son miembros de nuestra especie biológica. Pero según los argumentos que he propuesto, no es la pertenencia a la especie, sino la posesión de determinadas capacidades lo que justifica el derecho al trato moral. En todo caso, si esto conduce al especeismo, existe también la posibilidad de asumirlo. Coincido aquí con la contra-crítica de Glock, para quien resulta siniestro trazar, con fines de crítica moral, una analogía entre las razas humanas y las especies biológicas, pues se implica la existencia (o posible existencia) de barreras comunicativas inter-racionales (que son mínimas y superables) similares a las que existen entre las especies (que son enormes e infranqueables). (Glock, 2014: 141)

En efecto, las barreras comunicativas que tenemos con cualquier miembro de las especies cuya infraestructura comunicativa es relativamente rica son ya

inconmensurables. La empatía, que existe especialmente con algunos animales con los que hemos coevolucionado (no con parásitos, sí con cánidos), no permite superar las barreras simbólicas —o de la infraestructura del lenguaje— ni incluso las motivacionales (recordemos la escasa disposición a cooperar ofreciendo información por parte de los chimpancés). Se suele alegar aquí que es cuestión de tiempo, y que estas barreras caerán como cayeron las barreras entre los géneros y entre las razas humanas, pero hasta el presente esta velocidad parece diferente cuando las barreras son entre las especies.

Esto nos deja a las puertas de un “gradualismo diferencialista”, es decir, una posición inicialmente (o en cuanto a su marco general) de carácter gradualista, que conduce a una suerte de diferencialismo. Ciertamente, casi todas las facultades cognitivas humanas tienen alguna presencia fuera de nuestra especie, pero cuando la diferencia de grado es muy grande parece surgir una diferencia cualitativa, como sugiere Glock. (Glock, 2014: 141) Una cosa es enseñarle a un primate a combinar símbolos y lograr que lo haga de manera relativamente espontánea en un puñado de ocasiones; y otra muy distinta es armar miles de oraciones al día, en un número indefinido de actos de habla diversos, y escribir parte de esas oraciones en soportes culturales externos. Esto mismo sucede con otras capacidades humanas, especialmente cuando se integran entre sí, por lo cual resulta sencillo enumerar cosas que ningún animal puede hacer: 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: 109)

Si las capacidades que permiten estas acciones son a su vez precondiciones para la atribución de derechos morales, el gradualismo diferencialista conllevará su lado moral. En particular, nos llevará a interrogarnos sobre el orden de primacía de los derechos atribuidos a humanos y no humanos respectivamente. De una manera muy plástica, Carruthers piensa que: “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). Con otras palabras, la cuestión moral que emerge en este punto concierne a la

urgencia en la discusión y acción respecto de determinados objetos de trato moral por sobre otros.

Inmediatamente después de los sangrientos atentados de París en 2015, alguien escribió un comentario en Internet denunciando un hecho puntual de crueldad hacia animales y otra persona reaccionó señalando que en el contexto de los atentados se trataba de un comentario de mal gusto. La respuesta irónica a esto último fue preguntar cuándo podía ser esa denuncia atinada, ¿en navidad, tal vez? Este diálogo ilustra dos posiciones enfrentadas que tienen su parte de razón. En el sentido de Carruthers, la denuncia de mal gusto trataba de defender la prioridad y urgencia moral de las tragedias humanas frente a una denuncia que, más allá de su validez, pertenece a un orden moral inferior. Y la respuesta irónica se apoya en subvertir o ignorar ese orden de prioridades, considerando los derechos animales como no inferiores o igualmente incondicionados.

A mi modo de ver, si se muestra una disposición a adoptar una posición moral, dejando el sillón de filósofo, el problema de la urgencia nos interpelará, y es aquí donde la prioridad humana tiene un lugar destacado, de modo que tiendo a ponerme en el lugar de quien advierte lo incorrecto de equiparar derechos animales con humanos. Para poner un ejemplo menos dramático, en una situación de pobreza puedo resignarme y sufrir junto con mi familia, pero también puedo decidirme a actuar: si lo hago, sería reprochable que lo haga por los pobres o por los animales de otro país antes que por los miembros de mi familia.

Notas

1. Como es sabido, la ética discursiva ha sido desarrollada inicialmente por Apel y Habermas y continuada y discutida luego por una nueva generación de pensadores como Böhler, Kuhlmann, Maliandi, Michelini y Damiani, entre otros. (Crelrier, 2010)

2. La demostración (auto-reflexiva) de que la participación en la argumentación requiere asumir estos supuestos tiene el carácter de una “crítica del sentido”, dado que quien los niega le quita sentido a su propia participación en el discurso. Pienso que la fundamentación ético discursiva es defendible o que en todo caso representa la opción teórica más fuerte al momento de justificar una perspectiva moral igualitarista en cuanto a derechos, aunque no tengo espacio para desarrollar esta tesis y las múltiples objeciones a las que ha dado lugar. (Kuhlmann, 1985)

3. Toda posición radicalizada respecto por ejemplo a los derechos de los animales pretende resolver definitivamente estos problemas, lo cual a mi modo de ver no es posible. El riesgo es incurrir en un racionalismo exacerbado, como cuando se exige por ejemplo que cambiemos nuestras costumbres más arraigadas en base a argumentos. Esta actitud es también racionalista cuando los argumentos hacen referencia a emociones morales, pretendiendo alejarse de posiciones kantianas, por ejemplo. Un tema controvertido en este punto es cierto modo radicalizado de defender el vegetarianismo o el veganismo. Con el objeto de esgrimir una crítica moral pretendidamente definitiva, se suele representar el consumo de carne como una cuestión de gusto, tradición o variedad culinaria. Este modo de presentarlo tiende a desestimar, a mi modo de ver, una disposición biológica de una especie animal que, como la nuestra, es en parte carnívora desde un tiempo que, más allá de su determinación exacta, tiene relevancia evolutiva más que cultural (*pace* los complejos ideológico-psicológicos que se suelen postular). Más aún, según algunas evidencias esta disposición ha contribuido a la formación de un cerebro de gran tamaño y representa en tal medida una condición material de la racionalidad tal como la conocemos encarnada en ese cerebro. Esto no quita que tengamos, como seres libres, un margen de decisión y que las razones morales pueden volverse contra nuestras disposiciones biológicas. Pero al momento de deliberar racionalmente sobre la correcta actitud moral frente a ciertas disposiciones, hace falta tener en cuenta que el valor moral de algunas especies no humanas sólo puede tener un sentido gradualista y que claramente no son personas. En tal medida, a menudo se juega un valor relativo, no absoluto, contra una disposición que nos constituye como animales (cuyo desconocimiento resulta por otra parte muy poco naturalista y muy racionalista en el sentido criticado). En suma, existe aquí un margen de discusión que no se agota ni siquiera con la atribución justificada de valor moral a algunos animales.

Referencias

- Boesch, C. & H. Boesch (1990), "Tool use and tool making in wild chimpanzees", en *Folia Primatologica* 54, 86-99
- Buckner, C. (2014), "The Semantic Problem (s) with Research on Animal Mind Reading", en *Mind & Language*, 29 (5), 566-589
- Carruthers, P. (1995), *La cuestión de los animales: teoría de la moral aplicada*, Madrid: AKAL
- Cheney, D. L., & R. M. Seyfarth (1992), *How monkeys see the world: Inside the mind of another species*, Chicago: University of Chicago Press
- Christen, M., & H. J. Glock (2012), "The (limited) space for justice in social animals", en *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", en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, N° 24, 22-33
- Crelier, A. (2016), "Razones sin lenguaje: el caso de los animales no humanos", en *Revista Areté*, Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (en prensa)
- Glock, H. J. (2009), Can animals act for reasons?, en *Inquiry*, 52 (3), 232-254

- Glock, H. J. (2014), "Mental capacities and animal ethics", en Petrus, K. Y M. Wild (eds.), *Animal minds & animal ethics: connecting two separate fields*, Transcript Verlag, 113-146
- Hurley, S., M. Nudds (eds.) (2006), *Rational Animals*, Oxford: Oxford University Press
- Korsgaard, C. M. (2004), "Fellow creatures: Kantian ethics and our duties to animals", en *The tanner lectures on human values*, 25 (1)
- Kuhlmann, W. (1985), *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg in 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, G. Salerno (eds.), Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 11-26
- 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, D. J. Povinelli (2008), "Darwin's mistake: Explaining the discontinuity between human and nonhuman minds", en *Behavioral and Brain Sciences*, 31 (02), 109-130
- Skirbekk, G. (2002), „Verantwortungspflichten – wem gegenüber? Die Inklusionsfrage nicht-diskursfähiger Lebewesen und der Begriff Menschenwürde“, en H. Burckhart, H. Gronke (eds.), *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 407-424
- Tomasello, M. (2008), *Origins of Human Communication*, Cambridge, Mass.: The Mit Press
- Wild, M. (2010a), *Tierphilosophie zur Einführung*, Hamburg: Junius
- Wild, M. (2010b), *Biosemantik. Repräsentation, Intentionalität, Norm*. Tesis de habilitación en la Humboldt-Universität zu Berlin, manuscrito disponible en https://www.academia.edu/2095553/Biosemantik._Repräsentation_Intentionalität_Norm_2010