

Para Basilio, entonces, es importante en la vida creyente comprender a Dios en su integridad: su bondad y su exigencia, tal como se manifestó en Jesucristo. El cual, en efecto, “enviado por el Padre, no para juzgar, sino para salvar al mundo (cf. Jn 12,47)”, cumple esa “voluntad del Dios bueno, su Padre”, tanto con la “enseñanza que nos hace dignos de ser sus discípulos” como con “declaraciones severas” y, precisamente, “teniendo presente nuestra debilidad”, “tuvo a bien afianzar con sus ejemplos nuestros corazones en la plena certeza de la verdad y tornarnos más dispuestos a la obediencia” (*De bapt.* 1,1,4.5).⁶³

Es claro, al parecer, que el trabajo de Basilio “Prólogo 6: Sobre la fe” (*Mor.PrF*) funge de excelente introducción a las “Reglas Morales” (*Mor.*), al acreditar acabadamente la ortodoxia del autor, legitimando por tanto su autoridad como maestro espiritual. Asimismo la mirada -aunque más no sea rápida- al vínculo que en el pensamiento del Capadocio existe entre doctrina y conducta creyente, permite advertir una razón más de la función propedéutica de ese escrito: evocar el nexo profundo entre verdad de fe y vida de fe. Es posible que los planteos y expresiones de este Padres pudiesen parecer un tanto radicales y, por lo mismo, que den lugar a la discusión acerca de su rigorismo (o no);⁶⁴ con todo, ello no debería distraer la atención de una suerte de principio fundamental que rige su enfoque, a saber: lo que determina la vida del creyente es el perfil de Aquel con quien entra en relación en la fe.

Artículo recibido en julio de 2015. Aprobado por el Consejo Editor en agosto de 2015.

⁶³ ... αὐτός ὁ μονογενης υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὁ ἀποσταλεις παρὰ τοῦ Πατρὸς, οὐχ ἵνα κρίνη τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σώη τὸν κόσμον, ἑαυτῷ ἐμμένων, καὶ τὸ θέλημα τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς αὐτοῦ πληρῶν, τῇ ἀποφάσει τῆς ἀποτομίας διδασκαλίαν ἐπάγει, τὴν ἀξίους ἡμᾶς ποιῶσαν μαθητὰς αὐτοῦ γενέσθαι.... Στοχαζόμενος δὲ τῆς ἡμετέρας ἀσθενείας, καὶ δι' ὑποδειγμάτων ἠδὲ βεβαιώσαι ἡμῶν τὰς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ τῆς ἀληθείας, καὶ ἐτοιμότερους κατεργάσασθαι πρὸς ὑπακοήν. Este mismo principio de acoger en la fe tanto “la benignidad del consuelo” como “el estímulo de la severidad” rige -según Basilio- el cuidado pastoral de la animación espiritual y en el trato recíproco de los hermanos (cf. *Reg.br.* 113: ὡς ὁ Κύριος ἐδίδαξε· ποτὲ δὲ τῇ ἐξουσίᾳ κεχρησθαι, ἡν ἔδωκεν ὁ Κύριος εἰς οἰκοδομήν, καὶ οὐκ εἰς καθαίρειν, ὅταν ἡ χρεία ἐπιζητῇ τὴν παύρησιαν. Καὶ ἐν καιρῷ μὲν παρακλήσεως τὸ χρηστὸν ἐνδείκνυσθαι, ἐν καιρῷ δὲ ἀποτομίας τὸν ζῆλον ἐπιδείκνυσθαι, καὶ ἐφ' ἑκάστου τῶν ἄλλων ὁμοίως).

⁶⁴ Acerca de algo similar respecto de lo planteado por Basilio en su “Homilía de exhortación al Bautismo” (*HBapt.*): cf. GRIBOMONT J., *Le Protreptique au Baptême*, en: IDEM – BIANCHI E. (ed.), *Saint Basile, Évangile et Église, Mélanges II* 408–410.

Sobre los humanos y otros animales

por Juan Manuel Cincunegui*

Resumen

A partir de la obra tardía de Alasdair MacIntyre en torno a la relación de la dependencia, vulnerabilidad, autonomía y la racionalidad, y la relación entre biología y virtud; y la obra temprana de Charles Taylor en torno a la naturaleza de la acción y su crítica al reduccionismo en psicología y ética, en este artículo se aborda el problema de la indistinción ontológica entre los animales humanos y no humanos. El propósito es defender la posibilidad de establecer una noción básica del yo y de lo mío que nos permita escapar a una consecuencia no pensada de la epistemología moderna en este dominio, re-articulando una descripción de la existencia sentiente y un modo de comprensión de la ética que no permanezca anclado en un horizonte exclusivamente humano.

Palabras clave: Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Ética, Filosofía de la biología, Filosofía de la Acción.

About Humans and other animals

Abstract

From the late work of Alasdair MacIntyre around the relationship of dependency, vulnerability, autonomy and rationality, and the relationship between biology and virtue; and the early work of Charles Taylor around the nature of action and his critique of reductionism in psychology and ethics, in this article is discussed the problem of the ontological indistinction between human and non-human animals. The purpose is to defend the possibility of establishing a basic understanding of I and mine that allows us to escape an unthought consequence of modern epistemology in this domain, re-articulating a description of the sentient existence and a way of understanding ethics that do not remain anchored in an exclusively human horizon.

Keywords: Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Ethics, Philosophy of Biology, Philosophy of Action.

* Licenciado y Doctor en Filosofía (Universitat Ramon Llull, Barcelona, España). manucincunegui@gmail.com

1. El problema de la indistinción ontológica

En este artículo abordaré el tema de la identidad desde una perspectiva que asume la peculiaridad del estatuto de la existencia humana sin que ello nos obligue a una ruptura ontológica radical con el resto de la naturaleza, y muy especialmente, argumentaré en torno a la relación con los animales no humanos superiores inteligentes. La fuente inmediata de la posición que defenderé es la llamada "autocorrección" que el filósofo escocés Alasdair MacIntyre realizó sobre su obra en 1997, en ocasión de las conferencias Paul Carus, publicadas posteriormente bajo el título *Dependent Rational Animals. Why Human Beings need the virtues*.

Con la vista puesta en sus tres obras anteriores¹, MacIntyre decía en aquella ocasión que su intención era subsanar un aspecto del antropocentrismo moderno a través de una relectura de Aristóteles y Tomás de Aquino, a la luz del naturalismo posdarwiniano. Esta corrección gira en torno a la convicción de que algo importante se pierde en una ética articulada independientemente de la biología. Esto lleva a MacIntyre a plantear dos cuestiones:

1. ¿Qué es lo que tienen en común (en contraposición a lo que nos diferencia) los seres humanos y los miembros de otras especies animales inteligentes?
2. ¿Qué importancia tienen la vulnerabilidad y la discapacidad humana en los estudios filosóficos?

Según nos dice, en sus obras anteriores intentó ofrecer una explicación del lugar que ocupan las virtudes aristotélicas en el marco de las prácticas sociales independizándolas de la "biología metafísica" que les servía como marco. Sin embargo, aunque es comprensible el rechazo de algunos aspectos de esta biología, resulta equivocado pretender articular una ética independiente ella. Esto se debe (1) a que no se pueden explicar la vida moral de los seres humanos sin dar cuenta del desarrollo de su vida biológicamente constituida que tiene como punto de partida su condición animal originaria; y (2) que la incapacidad para entender dicha condición y para entender cómo puede ser iluminada por la comparación entre el ser humano y otras especies animales inteligentes, oscurece aspectos cruciales de este desarrollo. Para MacIntyre, esta incapacidad está asociada a la reticencia a pensar el grado de vulnerabilidad del ser humano. Porque al no reconocer este aspecto central de nuestra vida, no nos percatamos de la relevancia que tienen las virtudes².

¹ MURPHY, Mark, "Introduction" en MURPHY (2003), p. 1. Murphy denomina 'After Virtue project' al conjunto de obras en las que MacIntyre viene trabajando desde 1977: *After virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) y *Dependent Rational Animals* (1999).

² MACINTYRE (1999), pág. X.

MacIntyre señala que uno de los rasgos peculiares de la tradición filosófica occidental, descontando unas pocas excepciones, es la resistencia de sus pensadores más notables a enfrentar el problema de la vulnerabilidad y la dependencia. Esto se encuentra estrechamente conectado con la obstinación por ofrecer explicaciones que tienden a enfatizar las diferencias, en detrimento de las semejanzas que existen entre las especies.

De manera similar, es necesario realizar una corrección a la antropología filosófica de Charles Taylor. Una corrección que consistiría, fundamentalmente, en llevar a la articulación lo que permanece inarticulado en su pensamiento. No se trata de superponer al pensamiento del autor tesis que son ajenas a su filosofía, sino de apurar hasta las últimas consecuencias sus presupuestos con el propósito de evitar las hipotéticas objeciones que pudieran dirigirse contra ella.

1. Por un lado, una hipotética crítica a los resabios representacionistas que animan su abstención a la hora de clarificar el estatuto de la existencia animal.
2. Por el otro, la limitación de su antropología ante las reticencias a marcarla en una biología que ofrezca los elementos conceptuales necesarios para articular el sentido básico de individuación de los seres *sentientes* en general que una aproximación fenomenológica pone de manifiesto.

Creemos que la filosofía de Taylor contiene lo necesario para hacer frente a estos desafíos. Es decir, para superar la tentación representacionista en la que aun gravitan los autores a los que nos referiremos a la hora de hablar de la naturaleza de la existencia animal no humana, especialmente entre las especies superiores llamadas "inteligentes", y para iniciar un proceso tentativo de explicitación de una filosofía de la biología que la austeridad conceptual de Taylor ha mantenido inarticulada.

En relación con la primera objeción que gira alrededor de la imagen que nos hemos formados de los temas a los que nos enfrentamos (el estatuto animal y el lugar de la vulnerabilidad y dependencia de la existencia humana), y la relación que esta imagen tiene con el trasfondo metafísico que todavía nos mantiene prisioneros, advierte MacIntyre que es preciso reconocer los hábitos mentales que nos han impedido comprender la importancia que tienen los fenómenos como la aflicción y la dependencia. No se trata de hábitos surgidos de la explicitación filosófica, sino del trasfondo que hace posibles dichas investigaciones. El consejo es que recelemos de nosotros mismos debido al grado de ocultamiento que produce nuestra perspectiva actual³.

MacIntyre cree que los hábitos de pensamiento que distorsionan nuestra aprehensión de las discapacidades físicas y mentales, a las que de un modo u

³ *Ibid.*, pág. 4.

otro estamos ineludiblemente sujetos como seres encarnados, está conectada, justamente, con nuestra incapacidad para reconocer la importancia de la dimensión corporal de nuestra existencia, incluso el rechazo pleno de dicha dimensión. Según MacIntyre, es posible que esas actitudes estén arraigadas en la conciencia, y en todo caso, son reforzadas por el hecho de que el ser humano se concibe y se imagina a sí mismo como diferente del animal, libre del peligro de una condición de “simple” animalidad⁴.

Respecto a la segunda objeción, la que concierne a las hipotéticas reticencias a enmarcar la investigación en torno a la identidad humana en un marco comprensivo que tome en consideración las raíces biológicas de la misma, creemos que la filosofía de Taylor contiene los elementos necesarios para explicitar conclusiones fuertes a partir de la exploración de los tránsitos entre la existencia prelingüística hacia nuestra existencia como individuos hablantes. Desde esta perspectiva, resulta imprescindible apuntar hacia las instancias básicas comunes en las que anidan las potencialidades de nuestro desarrollo posterior como agentes morales y espirituales.

Podemos distinguir tres instancias en la identidad humana.

En primer lugar, una instancia preidentitaria, que es condición de posibilidad de nuestra identidad humana, que se refiere a la dimensión prelingüística de aprehensión del yo y lo mío que se manifiesta en aquellos momentos en el continuo de nuestra experiencia de especial vulnerabilidad y finitud. Instancias sobre las cuales la tradición filosófica de Occidente ha sido relativamente negligente, que ahora, sin embargo, resulta urgente explorar en vista a los desafíos científicos y tecnológicos en el ámbito de la bioética, por ejemplo.

La dimensión preidentitaria es análoga entre los animales humanos y no humanos. Determinar entre la inmensa variedad de especies cuáles entre ellas experimentan un tipo de individuación que corresponda a nuestra caracterización, no es asunto que compete al ámbito de la investigación filosófica *per se*, sino que es objeto de la observación y el estudio empírico que lleven a cabo las ciencias naturales sobre las diversas especies. A la filosofía le corresponde argumentar para desandar el camino de reificación ontológica que hemos establecido con nuestros parientes animales para permitir que esas investigaciones puedan traducirse en una filosofía de la biología que eluda los extremos de la divergencia radical y la indistinción ontológica.

Es sobre la base de esta aprehensión básica preverbal de yo y lo mío que es posible deducir, no sólo análogos entre la agencia instrumental de animales humanos y no humanos por igual, sino también la *complejidad* del mundo animal (en contraposición a la tan mentada “pobreza” de mundo), especialmente en lo que toca a las llamadas especies inteligentes. Todo esto debería bastarnos

⁴ Ibid.

como razones suficientes para considerar las advertencias de MacIntyre como dignas de tenerse en cuenta para cualquier antropología filosófica futura que pretenda ser comprensiva.

La segunda dimensión concierne exclusivamente a los seres humanos. Aquí entramos de lleno en la ontología de la personalidad, la cual se caracteriza por un tipo de “mundanidad profunda”. La distinción de Harry Frankfurt entre deseos de primer y segundo orden a partir de la cual Taylor establece su propia categorización entre evaluadores débiles y fuertes que se diferencian, entre otras cosas, por la profundidad o trivialidad de sus juicios, nos permite introducir el significado que atribuimos a la expresión “mundanidad profunda”. Se trata de ofrecer una descripción del espacio de sentido donde el humano busca y crea su significación. Taylor da cuenta de esta dimensión ofreciendo un conjunto de rasgos ontológicos mínimos que caracterizan a la persona humana: la utilización del lenguaje, la autointerpretación, y su condición dialógica.

Finalmente, (3) la dimensión histórico-cultural de las identidades: el modo en el cual, a través de procesos de transición, se descubren y construyen diversos modos de ser persona, yo humano, sujeto humano.

2. La aprehensión básica del yo y lo mío

En un capítulo bisagra titulado “Moral topography”⁵, que sirve como introducción al segundo bloque de *Sources of the Self* (partes II-V), en el cual el autor canadiense intenta dar cuenta de la “construcción de la identidad moderna”, ofrece en unas pocas páginas importantes distinciones que son la base sobre la que intentaremos dar forma a nuestra presentación del tema.

En ese capítulo, Taylor nos pone sobre aviso acerca de las equiparaciones superficiales que se hacen entre nociones sobre la persona que pertenecen a órbitas culturales diversas. En vista a que Taylor rechaza cualquier consideración a priori de inconmensurabilidad, su advertencia debe ser entendida como un llamado a explorar los posibles paralelismos, conscientes de las muchas dificultades que se interponen en nuestro camino, y no un enroscamiento indiferente en la propia tradición.

En el capítulo que estamos considerando, Taylor sostiene que el Occidente moderno ha adoptado un sentido determinante de la noción del yo que, en principio, no necesariamente encontraremos en otras esferas culturales. Este sentido está vinculado con cierta concepción de nosotros mismos en relación con nuestra interioridad.

De acuerdo con Taylor, en el lenguaje de autointerpretación del Occidente moderno la distinción “interior-exterior” juega un papel preponderante. Esto se pone de manifiesto cuando reflexionamos en el modo en que concebimos y localizamos

⁵ TAYLOR (1989), pp. 111-4.

nuestros pensamientos y sentimientos, en el modo de aprehender nuestras capacidades y potencialidades, o en la extendida autocomprensión de nosotros mismos como seres de oscuras e inexploradas profundidades interiores⁶.

Esta característica de nuestra identidad, universal en la órbita de nuestra cultura, da la impresión de ser constitutiva de la propia naturaleza humana. Sin embargo, Taylor insiste en que se trata de un rasgo peculiar de nuestro mundo. Dice Taylor:

La localización no es universal, no es una localización que los seres humanos reconozcan como un hecho, como, por ejemplo, reconocen que sus cabezas se asientan sobre sus torsos. Se trata más bien de un modo de autointerpretación históricamente limitado, un modo que ha venido a ser predominante en el Occidente moderno y que, por consiguiente, podría propagarse al resto del planeta; pero es un modo que tuvo un comienzo en el tiempo y el espacio, y podría tener un final⁷.

Por supuesto, pese a que para los historiadores, antropólogos y otros estudiosos de las ciencias humanas una afirmación de este tipo resulta un lugar común, para la persona corriente (lo cual incluye también a los teóricos mencionados en sus vidas cotidianas), resulta difícil creer o adoptar una perspectiva semejante. De acuerdo con Taylor, esto se debe a que las localizaciones se encuentran estrechamente vinculadas al sentido de las fuentes morales.

Según Taylor, el factor que hace difícil la aceptación del carácter contingente de estas constelaciones de la identidad y las fuentes morales, es que estas son “nuestras”, es decir, que la interpretación de nuestra situación existencial se despliega desde el interior de esta perspectiva. Lo cual nos lleva a concebir esta peculiar variación como un hecho duro, libre de interpretación. Como dice Taylor, “para una época y una civilización determinadas parece imponerse una particular lectura que, por sentido común, se presenta como la única concebible”⁸.

Y esto se debe a que la identidad se encuentra inextricablemente vinculada a nuestra existencia dentro de un espacio de cuestiones morales. Lo cual significa, ocupar el escenario, adoptar una perspectiva dentro del mismo (esto es lo que implica la afirmación heideggeriana del Dasein como un ser para el cual su propio ser se encuentra en cuestión).

Sin embargo, todo esto no hace más que poner de manifiesto el dilema central de la filosofía, que gira en torno a la dilucidación (1) de aquello que es constitutivo del *anthropos*, independientemente de las variaciones en el tiempo y en el espacio, y (2) cuáles son y de qué modo se articulan las diversas concepciones del yo que resultan determinantes en los diversos momentos históricos. Dice Taylor:

⁶ *Ibid.*, p. 111.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 112.

Pero, ¿Acaso no encierra algo de verdad la idea de que las personas siempre son dos, de que todas las culturas distinguen el dentro y el fuera? En un sentido no cabe la menor duda de ello. Lo realmente difícil es distinguir los universales humanos de las constelaciones históricas, sin eludir las segundas en los primeros, de modo que nuestra peculiar manera parezca de alguna forma inevitable para los humanos, como siempre estamos tentados a hacer⁹.

Taylor confiesa que no cree que sea posible ofrecer una fórmula que distinga claramente estas dos dimensiones, sin embargo, esto no deslegitima los intentos por dar cuenta de ella ilustrativamente. Veamos, por ejemplo, lo que concita (1) una concepción como la de ciertas culturas chamánicas, para las cuales la persona humana posee tres almas, una de ellas capaz de viajar al exterior y permanecer allí; y (2) cierta concepción del yo y lo mío que podemos adscribir a los seres humanos de todos los tiempos y lugares que Taylor ilustra del siguiente modo:

En los tiempos en que un grupo paleolítico de caza se afanaba por cercar a un mamut, cuando el plan se venía abajo y la bestia arremetía contra el cazador A, algo muy parecido al pensamiento de “me llegó la hora”, cruzó la mente de A. Y cuando en el último momento el terrible animal se desplomó hacia la izquierda aplastando a B, lo que A experimentó fue un sentido de alivio, mezclado con la pena por el pobre B. En otras palabras, los miembros del grupo deben haber sentido algo muy parecido a lo que hubiéramos sentido nosotros en su lugar: aquí está una persona y allí está la otra; y cuál de ellas saldrá airoso de esto dependerá de sobre qué persona/cuerpo se desplome el mamut¹⁰.

Antes de volver nuestra atención a la distinción entre las hipotéticas características constitutivas del ser humano, aquellas que de un modo u otro se encuentran en continuidad con nuestros antepasados remotos y los contrastes, muchas veces desconcertantes del hacer moral y espiritual de los mismos a través del tiempo, como ocurre con los buriatos del norte de Siberia a los cuales hemos hecho mención, pero también a nuestra propia noción moderna Occidental del yo, debemos detenernos en esta aprehensión básica del yo y lo mío que, en última instancia, es la aprehensión sobre la cual resultan factibles las distinciones anteriores.

Podemos aproximarnos a esta dimensión básica de la individualidad a través de dos caminos. La primera estrategia, propia de las tradiciones y disciplinas contemplativas, consiste en la exploración de un conjunto de instancias en el continuo existencial en las cuales las actividades conceptuales más sofisticadas y la mediación lingüística se retraen, dejando al descubierto una serie de experiencias “sutiles” donde se pone de manifiesto la aprehensión

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, pp. 112-3.

básica de la cual venimos hablando. Ejemplos de estas experiencias son los diversos estadios del sueño, diversos grados de inconsciencia, ciertas reacciones emocionales extremas, las experiencias orgásmicas o ciertos estados alterados de consciencia, para nombrar sólo unas cuantas de ellas.

La segunda estrategia consiste en rastrear, a través de un análisis comparativo, las continuidades entre la vida propiamente humana y las características compartidas entre el animal humano y otros animales no humanos, a fin de determinar aquellas instancias donde la aprehensión básica se pone de manifiesto y el modo en el cual dichas aprehensiones sirven como fundamento al despliegue de las potencialidades específicas de la especie humana.

En el pasaje citado, Taylor identifica dos protagonistas: los cazadores A y B. Sin embargo, hay un tercer personaje que en la discusión apenas nos ha merecido una consideración. Se trata del mamut. Taylor nos dice que en el momento en el que el mamut se echa a la carrera, el cazador A cae en la cuenta que será atropellado por la bestia y *algo como un pensamiento* que dice “estoy acabado” cruza por su mente. Pero, ¿qué es lo que produjo que la bestia echara a correr de manera atropellada cuando se vio rodeado por el clan de cazadores? Eso no parece suscitar interrogante alguno. Sin embargo, cabe preguntar ¿por qué sería inapropiado decir, como ocurre con los cazadores, que *algo como un pensamiento* cruzó por su mente frente a la amenaza? ¿Por qué razón los signos (no lingüísticos) de temor, dolor, goce o duda que nos permiten comprender, aunque más no sea de modo aproximado, la experiencia de nuestros lejanos antepasados, resultan mudos en el caso del mamut? O para plantearlo ya de un modo crítico: ¿Acaso una explicación reduccionista respecto a la experiencia del mamut no adolece de faltas similares a las que encontramos en el escéptico contaminado por la imagen epistemológica? ¿Cuál es la diferencia real entre la postura solipsista que toma como objetos inescrutables a otros seres humanos debido a que no podemos acceder a la “caja oscura” de su interioridad y nuestra negativa a interpretar los signos animales como manifestaciones de su experiencia individual? Si consideramos abusivas las extrapolaciones metodológicas de las ciencias naturales en las ciencias del hombre, ¿no debemos ofrecer críticas semejantes respecto al tratamiento mecanicista con fines instrumentalistas a través del cual se estudian y explotan otros animales no humanos? ¿Cuáles son las consecuencias éticas que una obstinación semejante, que consiste en negar un estatuto compatible a la naturaleza de su experiencia a los animales conlleva para el propio ser humano? ¿De qué modo – como ha señalado MacIntyre – repercute la negación de nuestra corporalidad animal en el trato que ofrecemos a los discapacitados e individuos más vulnerables de nuestra sociedad? ¿Qué lugar ocupan en nuestras narrativas las instancias de “simple animalidad” al comienzo y al final de nuestra existencia, por ejemplo, cuando no somos aun parte del espacio semántico propio de los humanos o somos arrancados de él a causa de alguna enfermedad o accidente? Pero también

podemos interrogarnos acerca de esto en otro orden de cosas: ¿acaso es compatible con nuestra aspiración a la benevolencia universal hacer oídos sordos a los reclamos de misericordia inarticulados que demandan otras especies del planeta a las que le hurtamos la posibilidad de desarrollar sus propios fines naturales para convertirlos en medios exclusivos para el logro de nuestros propios fines? ¿No forma parte de la gran marcha hacia la inclusión universal, cuya fuente original en Occidente es el *agape* cristiano, el cuidado del vulnerable? ¿No estamos comprometidos con una política democrática que aspira a representar no sólo a aquellos que pueden articular sus intereses, sino también, a aquellos que necesitan de nosotros para expresar lo que les concierne en función de sus potenciales perfecciones? ¿Quién más vulnerable en un planeta apropiado completamente por la humanidad, abocada exclusivamente a sí misma, que aquellos que no pertenecen siquiera a la raza de los elegidos?

En lo que sigue a continuación, no intentaré dar respuesta a la mayoría de los interrogantes aquí planteados. Los apunto con el propósito de sopesar y poner en evidencia la relevancia que tiene el tema que nos incumbe en el contexto de nuestra preocupación general por establecer una perspectiva antiepistemológica y el despliegue de una ética que no se encuentre amputada por nuestros heredados prejuicios antimetafísicos.

3. Dependencia y vulnerabilidad

Hay, sin embargo, otras razones para prestar atención a esta cuestión. Como ha indicado MacIntyre, una ética que tome en consideración la biología conlleva explicar “cómo es posible la vida moral para seres constituidos biológicamente como el ser humano ofreciendo una explicación del desarrollo humano hacia una forma de vida y dentro de ella”¹¹. Eso significa explicar la manera en la cual los animales humanos, a partir de su condición animal, transitan hacia un modo de vida diferenciado, que no deja de ser animal debido al tránsito.

Siendo nuestra condición animal el punto de partida de nuestra existencia y de nuestros desarrollos subsecuentes, nuestra incapacidad para enfrentar la cuestión en términos evolutivos conlleva necesariamente el ocultamiento de aspectos esenciales de ese desarrollo. Para evitar estas consecuencias, MacIntyre nos recomienda estudiar comparativamente al ser humano junto a otras especies animales inteligentes.

Por otro lado, como ya indicamos, hay un segundo aspecto que merece ser comentado. Como dijimos, MacIntyre realiza una serie de correcciones a sus propias lecturas de las obras de Aristóteles y Santo Tomás que consisten en apuntar la diferencia entre estos dos autores en lo que concierne a la cuestión de la dependencia. A diferencia de Aristóteles, Santo Tomás ofrece recursos

¹¹ MACINTYRE (1999), p. x.

que permiten reflexionar sobre “la importancia que tiene en la vida del ser humano la vulnerabilidad ante los peligros y daños físicos y mentales”¹². Por otro lado, el tratamiento que realiza el aquinate respecto a las virtudes permite, no sólo reconocer la vulnerabilidad que implica nuestra condición animal, sino también la vulnerabilidad y dependencia que resultan de ella.

El individuo depende para su supervivencia de los demás. Esto se pone de manifiesto durante la infancia y la senectud, pero también durante los periodos en los que padecemos aflicciones y enfermedades. Sin embargo, pese a la relevancia que tiene la cuestión para la antropología filosófica o cualquier otro intento de dar cuenta de la naturaleza humana, existe en la tradición filosófica de Occidente una concertada unanimidad en mantener la vulnerabilidad, la dependencia y la animalidad alejada del temario. Cuando los discapacitados o enfermos aparecen, se los trata en término de la tercera persona del plural: ellos, diferentes de nosotros.

Algo semejante ocurre con la dependencia que, aunque reconocida, no se le otorga el lugar que le corresponde en vista a la magnitud que tiene en nuestras vidas. Tampoco se reconoce el hecho de que la dependencia tiene sus raíces en la vulnerabilidad. MacIntyre apunta que en épocas recientes la filosofía feminista ha hecho un trabajo de corrección en este sentido: (1) la ceguera respecto a la mujer y los intentos masculinos de negar la dependencia; y (2) la importancia de la relación madre-hijo como paradigma de las relaciones morales¹³.

Siendo las discapacidades físicas y mentales aflicciones del cuerpo, los hábitos de pensamiento que expresan una actitud de negación de la discapacidad y la dependencia ponen de manifiesto una desvalorización de la dimensión corporal de la existencia, o incluso el rechazo de dicha dimensión. Esto es especialmente evidente, en aquellas antropologías que equiparan las distinciones reales entre los animales humanos y no humanos, con la creencia de que la racionalidad es independiente de la animalidad. “En consecuencia, el ser humano puede olvidarse de su propio cuerpo y olvidar que su manera de pensar es la que corresponde a una especie animal”¹⁴.

Por otro lado, el desarrollo que realiza el ser humano a partir de su condición inicial para llegar a convertirse en un agente racional e independiente, y el tipo de virtudes que debe cultivar a fin de enfrentar la vulnerabilidad y la discapacidad propia y ajena, pertenecen a un conjunto único de virtudes: las virtudes de los “animales racionales y dependientes.”

Por lo tanto, las similitudes y rasgos comunes del ser humano con los miembros de otras especies animales inteligentes son importantes en tanto que en la infancia, y en diversas instancias a lo largo de su vida, el ser humano se comporta

¹² *Ibid*, p. xi.

¹³ *Ibid*, p. xii.

¹⁴ *Ibid*, p. 5.

en relación con el mundo de una manera muy similar a la del resto de animales inteligentes. Aun cuando los humanos trascienden algunas de las limitaciones de la vida animal, es un error creer que podemos separarnos enteramente de ella. “La capacidad para trascender esas limitaciones depende en parte de algunas de esas características animales, entre ellas el carácter de su identidad”¹⁵.

La cuestión es relevante para la discusión que nos incumbe. Una parte importante de nuestro habitual rechazo de la corporalidad es el intento por borrar todo rasgo de la animalidad de nuestra corporalidad. Se pretende que la “humanización” de nuestro cuerpo clausura su animalidad original. Sin embargo, si prestamos atención a ciertas instancias reiteradas de nuestra experiencia humana, veremos que la identidad de nuestro cuerpo sigue siendo identidad animal. Dice MacIntyre:

La identidad humana es fundamentalmente corporal (aunque no sea sólo corporal) y es, por lo tanto, identidad animal; la consistencia de las relaciones con los demás se define con respecto a esa identidad animal. Entre los diferentes males que afligen al ser humano están aquellos que alteran esa consistencia (la pérdida o lesión de la memoria, por ejemplo, o la desfiguración que impide que los demás nos reconozcan), así como aquellas que nos incapacitan de otra forma¹⁶.

Por otro lado, el reconocimiento o no de la vulnerabilidad y la aflicción, y la dependencia que estas conllevan, tiene relevancia moral. El énfasis de la filosofía moral moderna en la autonomía de los individuos, debe ser acompañada, y en cierto modo precedida, por un reconocimiento de que las virtudes propias de la vida independiente se fundan en las virtudes que MacIntyre llama “virtudes de la dependencia”. Existen ciertos rasgos de la actuación racional que no pueden ser comprendidos con claridad a menos que nos pongamos en contacto con esas características olvidadas de la condición humana. En este sentido, cabe preguntarse si las instituciones modernas pueden proporcionar las mejores circunstancias para el desarrollo de las virtudes de la independencia racional y el reconocimiento de la dependencia que son necesarios para el florecimiento humano.

4. Creencias e intenciones en los animales no humanos

Apoyándose en las observaciones de numerosas personas, especialistas y entrenadores, que han interactuado con animales inteligentes no humanos, en especial los delfines, MacIntyre sostiene que “es justificada la atribución de creencias, pensamientos, sentimientos, razones para actuar y la adquisición y uso de conceptos”¹⁷ a algunos animales no humanos.

¹⁵ *Ibid*, p. 23.

¹⁶ *Ibid*, p. 8.

¹⁷ *Ibid*, p. 18.

Las observaciones llevadas a cabo en torno a los delfines han demostrado que estos animales que habitan en grupos poseen una estructura social definida, son diestros en el aprendizaje verbal de silbidos y chillidos, y tienen un tipo de comunicación diversificado entre ellos. Además, crean diferentes tipos de vinculación social y son capaces de mostrar afectos y pasiones, experimentan temor e incluso padecen estrés, participan en actividades lúdicas, son capaces de un intercambio con el ser humano que no se reduce al que es impuesto por iniciativa humana, sino que ellos mismos son capaces de iniciar esos contactos. Por otro lado, algunos informes muestran que los individuos de la manada son sometidos a un severo aprendizaje social. Algunos observadores concluyen que los delfines son dependientes de la matriz social en prácticamente todos los aspectos de su vida. Eso significa que su florecimiento depende de las estrategias concertadas con otros miembros del grupo.

La observación de las diversas actividades corporales de los delfines ha llevado a los estudiosos a concluir que sus acciones están orientadas a un propósito, lo cual obliga a atribuirles una búsqueda intencionada de objetivos: reconocer percepciones, atender, expresar emociones de afecto o temor, cooperar con otros delfines para el logro de objetivos comunes. Dice MacIntyre:

Los seres humanos orientan su acción hacia un fin en virtud de su capacidad para reconocer los bienes propios de su naturaleza que deben ser alcanzados. Según la argumentación tomista, para cada especie hay un conjunto de bienes que le son propios, de modo que la orientación de los delfines hacia la consecución de objetivos justifica que se hable de los bienes propios y característicos de los delfines, con el mismo fundamento con que la orientación de la acción humana hacia fines concretos permite hablar de los bienes propios y característicos de los seres humanos¹⁸.

Si esto es así, concluye MacIntyre, no resulta extraño atribuir razones a las acciones realizadas por los delfines.

A la objeción de la falta de recursos lingüísticos para la articulación y manifestación de razones, MacIntyre responde que lo que se requiere para atribuir razones implica: (1) la identificación de los bienes que los miembros de la especie desean alcanzar; (2) los cálculos para la eficacia de sus acciones y (3) un conjunto de proposiciones contra-fácticas ciertas que permitan relacionar la orientación hacia el bien con los cálculos sobre la eficacia.

De modo semejante, una vez que hemos atribuido a los delfines la facultad de percepción, atención, identificación, reidentificación, facultad de tener deseos y otras emociones, manifestación de los mismos, orientación de sus acciones hacia fines que constituyen bienes específicos y razones para actuar, está justificado atribuir pensamientos y creencias a los delfines. Si podemos atribuir

¹⁸ *Ibid.*, p. 23-4.

estos extremos, se debe reconocer que los delfines poseen determinados conceptos y saben cómo utilizarlos. Pero, ¿es posible atribuir pensamientos, creencias, razones para actuar o conceptos a los animales que carecen de lenguaje?

Si caracterizamos el lenguaje, tal como hace MacIntyre, es decir, si atribuimos a cada lenguaje natural un vocabulario y reglas para combinar expresiones, y a esto le sumamos la habilidad de los usuarios para ejecutar actos de habla a fin de servir un propósito inteligible ulterior (en término de situación y propósito del agente, y en términos de contexto social); y si a esto agregamos el hecho de que el lenguaje debe estar inserto siempre en las formas de la práctica social y que para ello es necesario estar en posesión de ciertas capacidades para participar en la práctica social correspondiente, no nos resultará inconveniente el argumento según el cual se adjudican creencias a ciertos animales no humanos:

La respuesta es que entre los animales no humanos de las especies a las que vamos a referirnos especialmente, el éxito en la comunicación de creencias e intenciones se halla tan integrado en las prácticas sociales como en el caso del ser humano. Esto es igualmente cierto en la comunicación entre miembros de una misma especie, en el contexto de la vida social de una manada de delfines o de leones, por ejemplo, como en la comunicación que se establece entre los seres humanos y los demás animales en los muy peculiares contextos sociales que genera el entrenamiento¹⁹.

5. Objeciones y respuestas

Las objeciones a las que se enfrenta MacIntyre son de dos tipos:

1. Las que giran en torno a la convicción de que no pueden atribuirse creencias y pensamientos a quienes no están provistos de lenguaje (la línea que han seguido la mayoría de los filósofos analíticos).
2. Las que giran en torno a la pobreza del mundo animal (Heidegger)

Respecto al primer conjunto, MacIntyre cree que es correcto decir, como sostiene Donald Davidson, que sólo el lenguaje nos permite *reflexionar* sobre la verdad o falsedad de las creencias, pero eso no significa que necesitemos el lenguaje para señalar lo que es falso y lo verdadero. ¿De qué otro modo podemos explicar las correcciones que los animales realizan continuamente de acuerdo con sus percepciones? El animal, por supuesto, no puede articular el significado de su corrección, pero nosotros podemos hacerlo por ellos. Dice MacIntyre:

En el caso del ser humano también existe una distinción prelingüística elemental entre lo verdadero y lo falso, incorporada en el cambio de creencias que surge como respuesta inmediata a la percepción de cambios en el mundo y se traduce en cambios de comportamiento²⁰.

¹⁹ *Ibid.*, p. 31.

²⁰ *Ibid.*, p. 37.

Ahora bien, en el caso de los humanos, una vez que hemos adquirido el lenguaje, esto nos permite distinguir entre instancias prelingüísticas y no lingüísticas, y reflexionar de diversos modos acerca de ellas. Existe una continuidad entre la capacidad prelingüística y la lingüística que consiste en que la primera proporciona la materia que es descrita por medio del ejercicio de la segunda, imponiendo de este modo límites al uso de los conceptos lingüísticos de verdadero y falso. Lo cual conduce a MacIntyre a concluir que es más prudente hablar de otras especies animales como seres prelingüísticos en contraposición a seres no lingüísticos. Aun así, los argumentos en contra de la adjudicación de creencias a los animales se defienden enfatizando que la condición de posibilidad de dichas creencias es la posesión y uso del lenguaje.

MacIntyre considera el argumento injustificado. La razón para ello es que los animales dan muestra de creencias indeterminadas, por ejemplo, cuando aprehenden a distinguir, como en el caso de los gatos, una musaraña de un ratón después de haber cometido el "error" de confundirlos sobre la base de una creencia indeterminada que luego es cambiada por otra creencia determinada. Los humanos también poseen creencias indeterminadas que se convierten en creencias determinadas.

Por otro lado, es posible reconocer las creencias de algunos animales a partir de las nuestras. Una de las razones que justifican esta adjudicación es el hecho de que existe una correspondencia entre "nuestras formas de reconocimiento perceptivo, identificación, reidentificación y clasificación y las suyas"²¹. Pensemos, por ejemplo en un niño humano que aún no tiene capacidad para usar el lenguaje pero que ya investiga su entorno con interés, "presta atención, reconoce, re-identifica, actúa de acuerdo con creencias y, de vez en cuando, cambiando sus creencias"²². Del mismo modo que podemos trazar las correspondencias entre sus reconocimientos, distinciones y clasificaciones con las nuestras, el contenido de sus creencias son compartidas, en forma considerable, por los miembros de diferentes especies, utilicen o no lenguaje.

De esto se desprende:

1. Que algunas creencias del ser humano son tan indeterminadas como las que puedan tener otros animales inteligentes no humanos.
2. Que las reflexiones y expresiones del ser humano, una vez se ha vuelto usuario del lenguaje, dependen en gran medida de la experiencia perceptiva con la que contaba antes de poder usar sus facultades lingüísticas.

Esto tiene relevancia para la antropología filosófica. Dice MacIntyre:

²¹ *Ibid*, p. 39.

²² *Ibid*.

Lo que planteo es que se puede comprender mejor a los seres humanos si se toman en cuenta los tipos de creencias y comportamientos que comparan con otras especies de animales inteligentes, como los delfines, y si se entiende que las acciones y creencias humanas se desarrollan a partir de esos rasgos compartidos y que en cierta medida siempre dependen de ellos. Asimismo, para entender el comportamiento y las creencias de los miembros de dichas especies es necesario considerar que, en aspectos importantes, los aproximan a las condiciones de quienes usan el lenguaje²³.

La argumentación de Heidegger sobre la "pobreza del mundo animal" sigue el siguiente curso. El ser humano forma el mundo (*weltbildend*). En el otro extremo encontramos los entes inanimados como las piedras que se encuentran por completo "sin mundo" (*weltlos*). El animal, situado entre estos dos extremos es "pobre en mundo" (*weltarm*). Ahora bien, para Heidegger, esta pobreza se pone de manifiesto en el hecho de que el animal sólo puede comportarse en relación con el mundo, pero en cambio, es incapaz de aprender "algo como algo". Esto no significa negarle al animal la capacidad de percibir en un cierto sentido. Pero desde otro punto de vista, dice Heidegger, el animal carece de percepción, puesto que, a diferencia de lo que ocurre con los seres humanos, para quienes los entes se manifiestan como lo que son en cada caso concreto, los animales no tienen una aprehensión de aquello con lo que se relacionan "en cuanto algo". Por ese motivo, dice Heidegger, los animales no pueden prestar atención a otros seres, que es el requisito indispensable para crear un mundo. Esa es la razón de que los considere "pobres de mundo". Eso significa estar cautivo por el entorno, absorto en la impulsividad.

La crítica de MacIntyre a Heidegger tiene dos aspectos.

En primer lugar, señala que esta posición supone, de modo implícito, que no existen diferencias relevantes entre las diversas especies animales no humanas. Lo cual pone de manifiesto el antropocentrismo de la filosofía Heideggeriana, pese al rechazo que manifiesta hacia el mismo en obras como la *Carta sobre el Humanismo*²⁴. De acuerdo con John Gray, el pretendido giro de Heidegger hacia un supuesto antihumanismo que rechaza el pensamiento antropocéntrico que ha predominado desde los presocráticos en la filosofía occidental, oculta, tras las apelación a favor del ser en contraposición a lo humano, el recurrente principio humanista que otorga un lugar único a los seres humanos en el mundo²⁵. Y esto se lleva a cabo, según MacIntyre, porque el argumento de Heidegger gira en torno a lo siguiente:

²³ *Ibid*, p. 41.

²⁴ HEIDEGGER (2000).

²⁵ GRAY (2002).

Sólo es posible comprender a los animales no humanos en comparación con la condición del ser humano, y lo que comparten todos los animales no humanos es que carecen de aquello que tiene el ser humano: una relación con los seres en la que no sólo se revelan los seres, sino también la diferencia entre los seres y el ser²⁶.

A diferencia de las objeciones esgrimidas en el ámbito de la filosofía analítica, el argumento de Heidegger no hace referencia, exclusivamente, a la ausencia de lenguaje. La carencia fundamental de los animales no humanos es la carencia de la estructura "en-cuanto", el tipo de capacidad conceptual que es condición de posibilidad del propio lenguaje. Ahora bien, cuando prestamos atención a las enormes diferencias que distinguen a los animales no humanos entre sí, caemos en la cuenta de que los animales superiores no sólo responden a las características de su entorno, sino que lo exploran activamente. Dice MacIntyre:

Más importante aún: muestran en su comportamiento intenciones que suponen creencias e intenciones guiadas por creencias, y son capaces de entender las intenciones que otros les comunican y responden a ellas, tanto si provienen de otros miembros de su propia especie como del ser humano²⁷.

Aun cuando algunas caracterizaciones de los animales no humanos realizadas por Heidegger son ciertas, lo que omite es que los llamados animales no humanos superiores son capaces de distinguir individuos, reconocerlos, "percatarse de su ausencia, celebrar su regreso y responder a ellos *en cuanto* alimento o *en cuanto fuente* de alimento, *en cuanto* compañero de juego u objeto de juego, *en cuanto* acreedor de obediencia o proveedor de protección, etc."²⁸. Estos animales clasifican (de modo elemental) objetos particulares y reaccionan ante ellos. Lo cual implica que son poseedores de esa estructura conceptual básica.

La tesis fuerte de MacIntyre en este punto no sólo nos concierne en cuanto al estatuto de los animales, sino que tiene relevancia en el modo en el cual nos concebimos a nosotros mismos. Una antropología filosófica que ignore u oculte estas cuestiones o las trivialice distorsiona en una forma grave todo su discurso. De la misma manera que una equivocación a comienzos del calendario arrastra una equivocación en todas las fechas del calendario que le van a la zaga, una equivocación en torno al estatuto animal produce un conjunto de errores en el modo en el cual nos concebimos a nosotros mismos en el cosmos, el modo en que entendemos nuestra corporalidad, y la

²⁶ MACINTYRE (1999), p. 45.

²⁷ *Ibid*, p. 46.

²⁸ *Ibid*, p. 47-8.

manera en la cual comprendemos la evolución de nuestras capacidades superiores como humanos a partir de nuestra animalidad básica e irrenunciable.

No se trata únicamente de que el mismo modo de ejercer el mismo tipo de facultades perceptivas genera, orienta y modifica creencias en los delfines (y algunas otras especies) y en los seres humanos; asimismo, todo el comportamiento corporal humano en relación con el mundo es originalmente un comportamiento animal, y cuando se adquiere la capacidad de usar el lenguaje y se reestructura ese comportamiento bajo la guía de los padres y otras personas, cuando se elaboran y se modifican las creencias de nuevos modos y se reorientan las actividades, nunca es enteramente independiente de la herencia y la naturaleza animal²⁹.

De todo esto se desprende que la transformación del ser humano en modo alguno implica una ruptura con su condición natural. El ser humano se convierte en "un animal re-encauzado y rehecho, pero no en ninguna otra cosa". Como dice MacIntyre, "la segunda naturaleza del ser humano", es decir, su naturaleza culturalmente formada como hablante de un lenguaje, es el resultado de una serie de transformaciones parciales de su primera naturaleza. De este modo, la reificación de eso que llamamos en su momento "dimensión semántica" desvirtúa profundamente la naturaleza de la lingüística en cuanto ignora la raigambre biológica desde donde surgen las modalidades específicas de la existencia humana.

Es por esta razón que MacIntyre considera un grave error prestar atención, exclusivamente, a la línea divisoria que separa a los animales que poseen lenguaje y a aquellos que no lo poseen, porque existe una continuidad y semejanza en el comportamiento de los segundos que es relevante para la comprensión de la racionalidad práctica de los primeros. Dice MacIntyre:

En ninguna parte resulta más llamativo este vínculo entre lo prelingüístico y lo lingüístico como en la relación entre las razones prelingüísticas para actuar y las diversas razones para actuar que son posibles únicamente por el lenguaje³⁰.

6. Relevancia de la cuestión para la antropología filosófica

Harry Frankfurt distingue entre deseos de primer y segundo orden. Sostiene que lo que caracteriza a los seres humanos es su capacidad de realizar juicios sobre sus propios deseos. Esta distinción, pone de manifiesto una característica exclusiva de los animales humanos. Concebimos a los animales

²⁹ *Ibid*, p. 49.

³⁰ *Ibid*, p. 51.

como poseedores de deseos, pero a diferencia de estos, los humanos tienen la capacidad de juzgar como deseables o indeseables los suyos propios.

Taylor aprovecha esta distinción para caracterizar dos tipos de evaluadores, los evaluadores débiles y los evaluadores fuertes. Esto le sirve para diferenciar la profundidad de los segundos, quienes no sólo se entregan a la actividad estratégica de alcanzar ciertos fines inmediatos impuestos por sus propios deseos, sino que están abiertos a una reflexión en torno a la cualidad de sus propios deseos que se enmarca en una reflexión más general acerca de la clase de seres que somos y aquello a lo que aspiramos convertirnos³¹.

Ahora bien, lo que está en discusión en esta sección es el tipo de continuidad que existe entre la vida animal (no cualificada) y el tipo de vida animal propiamente humana. A nuestro modo de ver, y en esto seguimos estrechamente lo apuntado por MacIntyre, una explicación que describa los tránsitos en términos de discontinuidad radical no sólo va en detrimento del estatuto de los animales, y en especial, los animales no humanos inteligentes, sino que es un impedimento para una antropología que pretenda ofrecer respuestas a los fundamentos constitutivos de la identidad humana.

Eso no significa que debemos ofrecer, como propone Peter Singer³², una descripción ontológica ciega a las diferencias entre los animales hablantes y no hablantes. Podemos reconocer el modo peculiar en el cual los animales humanos alcanzan sus fines y el modo en que ofrecen sus razones, pero sin olvidar que el hecho de que los animales no humanos, y en especial los animales no humanos "inteligentes", no puedan articular sus razones por estar desprovistos de "lenguaje humano", no es un argumento suficiente para concluir que no tienen razones de ningún tipo para actuar del modo en que lo hacen.

No elaboraremos aquí las hipotéticas razones que nos han llevado a semejante determinación. Existen razones teológicas que merecen considerarse. Andrew Linzey³³ ha advertido que estas razones no son concluyentes. Otras razones conciernen a la imagen heredada de la epistemología moderna que, por un lado, nos atrinchera en un agnosticismo respecto a la experiencia de los animales, o acaba desechando toda consideración a la adjudicación de identidad a los mismos sobre la base de la ausencia de lenguaje o de aquello que es condición de posibilidad para la existencia del lenguaje. Sin embargo, en este tipo de argumentación se olvida que en la propia experiencia humana existen instancias prelingüísticas análogas que no por ello deben inclinarnos a la revocación de la identidad de los individuos involucrados, sean estos los individuos aun no nacidos, los infantes en etapa prelingüística, los discapacitados mentales, los comatosos, etcétera.

³¹ TAYLOR (1985), p. 16.

³² SINGER (2002), p. 4.

³³ LINDZEY (1994).

De modo análogo a lo visto en la distinción de Frankfurt, MacIntyre nos recuerda que Tomás de Aquino hace referencia explícita a lo distintivo de la libertad humana, en detrimento de una adscripción semejante a los animales no humanos. La razón de esta negativa era la caracterización distintiva de los seres humanos como ese tipo de seres capacitados para juzgar la propia actividad, es decir, capacitados para ejercitar un tipo de distanciamiento peculiar, ausente en el resto de los animales no humanos.

Sin embargo, siguiendo a Aristóteles, quien distingue la *phronesis* humana de la del resto de los animales, Tomás admite que éstos (refiriéndose a los animales no humanos) "se mueven por preceptos", son capaces de aprender de la experiencia pasada y son capaces de reconocer lo amigable y lo hostil. Eso significa que, según el aquinate, los animales no humanos son capaces de realizar "juicios naturales". Los juicios de los animales, por lo tanto, son analógicos a los juicios reflexivos humanos.

La diferencia entre una y otra postura es relevante. Aunque los humanos tienen una capacidad reflexiva que está ausente en los demás animales, ésta se basa en la posesión de ciertas razones que ya están presentes en los demás animales, como es el caso de los humanos en su primera infancia, cuando aún no han hecho la transición entre la potencialidad racional y su actualización o, como diría Taylor, aún no han ingresado en la "dimensión semántica" de su existencia. Dice MacIntyre:

Reconocer que existen estas precondiciones animales para la racionalidad humana obliga a pensar acerca de la relación entre el ser humano y los miembros de otras especies inteligentes en términos de una escala o espectro, y no de una sola línea divisoria entre "ellos" y "nosotros". En un extremo de esta escala hay animales para los que la percepción sensorial no es más que recepción de información, sin contenido conceptual; según la expresión de Heidegger, carecen de cualquier tipo de "estructura-en-cuanto". En otro nivel, hay animales cuyas percepciones son en parte el resultado de una investigación intencionada y atenta, y cuyos comportamientos cambian para ajustarse de algún modo, según lo verdadero y lo falso; entre éstos es posible distinguir aquellos cuyas percepciones y respuestas son más sutiles de aquellos otros de percepciones y respuestas más rudimentarias³⁴.

Negar el espectro de relaciones causales entre los diversos animales y sus contornos, y las diversas conductas en cada nivel, en vista a la caracterización del entorno que realizan las diversas especies, oculta las analogías entre la inteligencia de los animales superiores no humanos y los humanos. Lo cual a su vez hace ininteligibles las condiciones prelingüísticas necesarias para el desarrollo de la racionalidad humana.

³⁴ MACINTYRE (1999), p. 57.

Es decir, que las relaciones de algunos animales no humanos con los animales humanos son claramente análogas a las relaciones humanas, en una medida mucho mayor de la que estaría dispuesta a admitir parte de la teoría filosófica de la que ya se ha hablado. En efecto, algunos seres humanos y algunos animales no humanos buscan sus bienes respectivos en compañía y en cooperación unos con otros, y la expresión "bienes" significa exactamente lo mismo, ya se trata del ser humano, del delfín o del gorila³⁵.

Hablar de bienes respecto a los animales no humanos supone una determinada noción de florecimiento. Estos bienes se logran en las diferentes actividades en las que se embarcan, y son considerados bienes en cuanto son objeto de una actividad intencional, motivada por el deseo cuya satisfacción es el término de la propia actividad, contribuyendo al bienestar del individuo. Podemos utilizar el término "florecimiento" de dos modos: (1) cuando hacemos un uso analógico (es el caso de atribución de razones para actuar a los animales no humanos) y (2) en sentido unívoco, cuando hablamos del florecimiento de los delfines *qua* delfines, de los gorilas *qua* gorilas o de los humanos *qua* humanos.

Si ahora nos centramos en el significado que tiene para el ser humano el florecimiento, pese a los diversos modos de desarrollo en dependencia de los contextos que podamos distinguir, lo que parece constitutivo es un tipo de bien que es el resultado del ejercicio de ciertas capacidades que nos convierten en razonadores prácticos independientes.

Para llegar a convertimos en el tipo de razonadores prácticos independientes, es decir, alcanzar el bien que nos corresponde como humanos, es necesario que el individuo atraviese una serie de transiciones que lo llevarán desde los estadios más tempranos de dependencia hasta la transformación de sí mismo en un razonador práctico.

MacIntyre reconoce tres tránsitos.

- El primer tránsito se refiere al que nos lleva del estadio en el que sólo tenemos razones para actuar, al estadio en el cual somos capaces de evaluar dichas razones como buenas o malas. El punto de partida es la orientación inicial que compartimos con otros animales no humanos. Lo cual nos ofrece las primeras razones para actuar. Pero a ello hay que agregar la capacidad participativa de los individuos en las actividades compartidas, como niños o adolescentes, donde aprendemos a reconocer gradualmente una gama de diferentes bienes. A esto hay que sumar la actualización de nuestra capacidad de distanciamiento frente a los deseos.
- El segundo tránsito gira en torno a la relevancia que tienen los otros significativos para el individuo. Estos otros forman parte de la historia

³⁵ *Ibid*, p. 61.

de estas transiciones en un doble sentido. Por un lado, proveen los recursos necesarios para que la transición sea posible, ofreciendo cuidado, alimento, vestido, educación, etc., y, por otro lado, ofrecen un conjunto de relaciones sociales, cuya existencia es anterior a la existencia del propio niño, que lo definen sin ser obra suya. El tránsito consiste en transformar las relaciones sociales en las de un razonador práctico independiente que contribuye a la formación y mantenimiento de sus relaciones sociales. De acuerdo con MacIntyre,

Aprender a ser un razonador práctico independiente supone aprender a cooperar con los demás en la formación y el mantenimiento de las relaciones que hacen posible el logro de bienes comunes por parte de razonadores prácticos independientes³⁶.

- Finalmente, el paso desde una conciencia limitada del presente, a la conciencia de un futuro imaginado. Eso significa que el razonador práctico debe ser capaz de imaginarse futuros alternativos, que ofrecen distintos modos de florecimiento en relación a un conjunto alternativo de bienes.

7. Tesis tentativa en torno a una filosofía de la biología

Para concluir, recordemos el ejemplo: Un grupo de cazadores del paleolítico rodean un mamut. Cuando lo tienen acorralado, la bestia se lanza atropelladamente sobre el cazador A para escapar al cerco. En ese momento, algo como el pensamiento "Estoy acabado" cruza por la mente del cazador A, pero en aquel momento el mamut herido tuerce su dirección y se desploma sobre el cazador B. Entonces un sentimiento de alivio se mezcla con otro sentimiento de pena por la suerte de B en la experiencia de A. De este modo, Taylor reconoce una aprehensión básica del yo y lo mío, común a los individuos humanos de todos los tiempos y lugares.

Esto nos ha obligado a interrogarnos acerca de esta aprehensión básica, y lo hemos hecho a partir de una cuestión que de inmediato salta a la vista cuando pensamos en el ejemplo ofrecido por Taylor. ¿Qué diferencia hay entre la aprehensión de los animales humanos y los no humanos en lo que respecta a esta aprehensión de sí mismos, básica o natural? ¿Acaso es posible negar la existencia de la aprehensión prelingüística de *algo como un yo* que la bestia tiene de sí? ¿Por qué razón no podemos decir que en el momento en el que la bestia vio que iba a morir en manos de los cazadores, algo como el pensamiento "Estoy acabado" cruzó por su mente, lo que le llevó a lanzarse en una carrera atropellada para romper el cerco? Hemos visto, siguiendo a

³⁶ *Ibid*, p. 74.

MacIntyre, lo frágiles que son las argumentaciones que aducen la inadecuación de la adjudicación de creencias, pensamientos y razones a los animales no humanos.

De acuerdo con Taylor, existe cierto nivel en el que podemos confiar que los seres humanos de todos los tiempos y lugares han compartido un sentido del “yo” y lo “mío”. ¿No podemos decir algo similar, al menos, de ciertos animales no humanos inteligentes? Si los argumentos de MacIntyre son acertados, y creemos verosímil la adjudicación de pensamientos, creencias y razones para actuar a los animales, resulta inevitable reconocerles un tipo de yo análogo al humano. Taylor reconoce este extremo en cuanto adjudica un tipo de agencia estratégica a los animales no humanos que los convierte en una suerte de limitados evaluadores débiles.

Lo que concierne a Taylor en su estudio de la identidad es, exclusivamente, el modo en el cual los seres humanos habitan los espacios de sentido donde florecen como personas. Según Taylor, la identidad, tal como él la entiende, se refiere a lo que concierne a los humanos en su dimensión moral y espiritual. Sin embargo, tal como ha indicado MacIntyre, la antropología filosófica hace mal en centrar su atención exclusivamente en aquello que diferencia al ser humano de los demás animales, en vista a la importancia que tiene lo que nos asemeja para dar cuenta de aquello en lo que nos hemos convertido. Desde nuestra perspectiva, los diversos modos históricos del ser del hombre son potencialidades actualizadas, presentes en el animal prelingüístico que fuimos (filogenética y ontogenéticamente) antes de convertirnos en el animal hablante que somos. Por otro lado, como hemos mostrado más arriba, no parece haber forma de escapar a nuestra condición animal después de adquirir nuestras características específicas por medio del adiestramiento social, indispensable para el logro de nuestros bienes naturales de humanos *qua* humanos.

Creemos que la ilustración de Taylor de los cazadores y el mamut nos ayuda a comprender mucho más de lo que en principio pretendía decirse con ella. Si es cierto, como sostiene MacIntyre, que diversas instancias de vulnerabilidad y dependencia ponen de manifiesto aspectos de nuestra corporalidad como la salud, la racionalidad y la autonomía que quedan ocultados si no prestamos atención a ellas, cabe preguntarse de qué modo y en qué medida nuestra constitución animal contiene el potencial de nuestra individualidad.

Creemos que una comprensión acabada del desarrollo prelingüístico del infante realizada en forma comparativa con el proceso de desarrollo de las crías de otros animales no humanos superiores, conjuntamente con una más adecuada fenomenología existencial que considere las aprehensiones no mediadas de los humanos (como aquellas que se manifiestan en instancia de temor, violencia incontrolada, durante el orgasmo, los diversos estadios de sueño, agonía consciente, trance, etc.) pueden ofrecer un campo comparativo

que saque a relucir profundas coincidencias entre las experiencias animales humanas y no humanas. Como hemos dicho, se trata de instancias de nuestra experiencia en las que se pone de manifiesto un modo de ser-en-el-mundo que ha pasado desapercibido a los fenomenólogos que han atacado el proyecto epistemológico moderno debido, en buena medida, a las razones aducidas por MacIntyre, el olvido de la biología en el estudio de nuestra antropología filosófica.

Lo que quisiéramos defender es la siguiente tesis: existe un modo de aprehensión radical de nosotros mismos, en el que nuestro modo de ser-en-el-mundo específicamente humano es suspendido, para dar lugar a un tipo de cohesión no mediada por el lenguaje o el intelecto analítico, que es la base sobre la cual se modulan los diversos modos de ser un yo culturalmente disciplinado.

Creemos que la atención a este extremo puede ayudarnos a desentrañar razones más profundas en la asunción individualista moderna, en cuanto permite desentrañar un tipo de experiencia existencial que es la base sobre la cual pueden explicarse las diversas manifestaciones de la identidad humana en la historia.

Nuestra tesis preliminar nos inclina a creer que algo como una identidad lingüística sólo puede ocurrir sobre la base de una aprehensión prelingüística del yo. Eso nos lleva a concluir que hablar de agencia instrumental, sin dar cuenta de algo como el sí mismo del animal, al menos de una proto-identidad, resulta desconcertante.

Por otro lado, si hemos de creer que la inserción en la dimensión semántica y moral es el resultado de la interrelación del sujeto con los otros significativos que ofrecen un mundo de significaciones a los que el infante debe gradualmente incorporarse, no vemos de qué modo podemos dar cuenta de ese paso sino es reconociendo una dimensión moral primitiva en los infantes, y algo análogo en ciertos animales no humanos que, por cierto, son capaces de comprender el premio y el castigo, ser disciplinados y actuar ofreciendo su lealtad a aquellos que son capaces de conceder, o proteger los bienes a los que naturalmente están inclinados.

Todo esto nos lleva a creer que es posible ofrecer un descripción de lo viviente sentiente en término de identidades naturales o protoidentidades, y un modo de comprensión de la moralidad que no permanezca de modo excluyente en el horizonte humano, sino que dé cuenta de las características inherentes de la efectividad, la teleología y el bien natural en el ámbito de la experiencia sentiente en general, lo cual implica, de algún modo que aún permanece oscuro para nosotros, la restitución de una metafísica de la existencia arraigada en la biología, y una filosofía práctica que tome en consideración los legítimos reclamos de la naturaleza sentiente.

Bibliografía

GRAY, J. (2002). *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*. London: Granta.

HEIDEGGER, M. (2000). *Hitos*. (H. Cortés, & A. Leyte, Trans.) Madrid: Alianza.

LINDZEY, A. (1994). *Los animales en la teología*. Barcelona: Herder.

MACINTYRE, A. (1999). *Dependent Rational Animals. Why human beings need the virtues*. Chicago: Open Court.

MACINTYRE, A. (2001). *Tras la virtud*. (A. Valcárcel, Trans.) Barcelona: Crítica.

SINGER, P. (2002). *Una vida ética. Escritos*. (P. de Lora del Toro, Trans.) Buenos Aires: Taurus.

TAYLOR, C. (1985). *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.

TAYLOR, C. (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Artículo recibido en diciembre de 2014. Aprobado por el Consejo Editor en marzo de 2015.

La filosofía blondeliana de la acción y la acción del Papa Francisco¹

por Juan Carlos Scannone S.I.*

Resumen

Se dan admirables coincidencias entre la filosofía blondeliana de la acción y la acción pastoral del Papa Francisco, probablemente porque ambos abrevan en los Ejercicios Espirituales ignacianos. Con todo, no se excluyen nexos indirectos entre ambos, por ejemplo, mediante la relación entre G. Fessard (netamente influido por Blondel) y M.A. Fiorito, muy reconocido por Bergoglio. El artículo se centra primero en las convergencias en torno de la acción. En segundo lugar se abordan las coincidencias entre ambos autores con respecto a la superación de los conflictos existenciales y sociales. Por último se estudia el paralelismo entre la "lógica del amor" de la que habla y aplica el Papa, y la "lógica de la vida moral" blondeliana, centrada en la caridad. La conclusión articula entre sí todas esas convergencias, relacionándolas con la experiencia de la "contemplación para alcanzar amor", que corona, resume y prolonga en la acción, a los Ejercicios.

Palabras clave: acción, amor, moral, Ejercicios.

The Blondel's philosophy of the action and the action of the Pope Francis

Abstract

There are admirable coincidences among the Blondel's philosophy of the action and the pastoral action of the Pope Francis, probably because both water in the Ignatius Spiritual Exercises. Indirect links are not excluded among both, for example, by means of the relation between G. Fessard (net influenced by Blondel) and M.A. Fiorito very recognized by Bergoglio. The article centres firstly on the convergences around the action. Secondly approach the coincidences between both authors with regard to the overcoming of the existential and social conflicts. Finally is studied the parallelism between the "logic of the love" of which the Pope speaks and applies, and the "logic of the moral life" blondeliana, centred on the charity. The conclusion articulates between if all these convergences, relating them to the experience of the "contemplation to reach love", that it crowns, it summarizes and prolongs in the action to the Exercises.

Keywords: action, love, moral, Exercises.

¹ Este artículo fue publicado en italiano en la revista *La Civiltà Cattolica* (Roma), nº 3969 (2015), pgs. 216-233.

* Doctor en Filosofía (Universidad de Munich, Alemania - 1967). Profesor emérito de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. Colaborador en la revista *Civiltà Cattolica* (Roma). jcscannone@hotmail.com