

¿Puede Gracia ser franciscana?

Un comentario a Mark Rowlands: “¿Pueden los animales ser morales?”

Pablo de Lora

Facultad de Derecho

(Universidad Autónoma de Madrid)

Pablo.delora@uam.es

ISSN 1989-7022

 ILEMATA año 4 (2012), nº 9, 33-39

Es difícil exagerar el peso de una tradición que ve a los seres humanos como esencialmente “racionales” y *por ello* como “agentes morales”. Desde Aristóteles¹ a Kant², pasando por el mismísimo Charles Darwin³, los seres humanos somos los animales que, como se dice en la reciente opus magna de Derek Parfit, pueden “... tanto entender como responder a las razones”⁴.

Las avenidas disponibles para quien se resista a un planteamiento semejante son claras: o bien se niega que solo los seres humanos sean seres racionales o bien se deshace la trenza que anuda los hilos de la racionalidad (humana) y la agencia moral dando así entrada a que los animales no humanos también sean morales aunque carezcan de racionalidad. Como veremos, la estrategia de Rowlands en su sugerente trabajo “¿Pueden los animales ser morales?” es en cierta medida una mezcla de ambas aunque sus resultados son, me temo, autofrustrantes.



Received: 16-04-2012

Accepted: 05-05-2012

La empresa de Rowlands no es nueva. Se trata de recuperar *otra* tradición, que cuenta también con importantes antecedentes y con un muy renovado ímpetu gracias a los “descubrimientos” que, de cuando en cuando, nos brinda la psicología evolutiva y la neurociencia, a partir de los cuales se podría concluir, aparentemente, que: (a) en lo que a la moralidad se refiere, el presunto hiato entre el ser humano y el resto de las especies no es insalvable, y, (b) que existe una explicación no “misteriosa” – o no *tan* misteriosa- del comportamiento moral como un resultado del que cabe dar cuenta por adaptaciones evolutivas, y, en último término, por razones biológicas (por muy profundas que estas sean).

Lo esencial de esta otra tradición es la consideración de que el motor de la acción es la emoción, y, para el caso del comportamiento “moral”, un cierto tipo de emoción que cabe denominar “emoción moral”, un “estado mental intencional” que Mark Rowlands ejemplifica con la *compasión, simpatía y tolerancia*, rasgos todos ellos exhibidos por la virtuosa elefanta Gracia de la que Rowlands se sirve para presentar su propuesta. ¿Por qué no puede ser Gracia un “sujeto moral”?

Lo primero que hay que decir es que ésta, la de “sujeto moral”, es una categoría novedosa, que se cuela entre las acuñadas y dicotómicas del “agente moral” (todos los seres humanos dotados de racionalidad práctica, y sólo ellos) y del “paciente moral” (el resto de los animales, incluyendo algunos humanos, que sólo cuentan con capacidad de sufrimiento). En los inicios del artículo de Rowlands la aparición de la categoría es promisoria, en el sentido de que vamos a poder disponer de un cajón relevante y distintivo, ubicable en el terreno intermedio que, tras una cierta limpieza conceptual, se liberaría entre la agencia y la paciencia moral. Es decir, el empeño de Rowlands no es, por lo que parece, difuminar la distinción entre aquellas, hacernos a todos – los animales- igualmente pacientes o igualmente agentes, sino decir de algunos animales no humanos que, no siendo agentes morales, tampoco son *sólo* pacientes morales sino “sujetos morales”.

El propio Rowlands nos permite alimentar esa esperanza de “descubrimiento conceptual” cuando insiste, por ejemplo, en que sólo

los agentes morales, y no así la elefanta Gracia, pueden ser hechos responsables de sus acciones. Al concluir el artículo, sin embargo, uno se queda con la sensación de que no hemos llegado a la tierra prometida, que no sabemos bien qué rendimiento conceptual nos da la condición de sujeto moral, o, alternativamente, si en realidad no ocurrirá que en el camino de la reivindicación de tal categoría para los elefantes u otros animales no humanos no hemos acabado tirando el agua sucia de no atribuirles moralidad con el niño de la responsabilidad moral. Esa es mi impresión de lo que finalmente sucede, es decir, que la empresa de Rowlands no es más (ni menos) que la colocación de una bomba de relojería en la línea de flotación de la agencia moral, tal y cómo es entendida en esa tradición aristotélico-kantiana a la que me refería al principio. Lo que defenderé en lo que sigue es que tal planteamiento de Rowlands tiene consecuencias difíciles de asumir.

Aunque la argumentación de Rowlands es muy fina y cuenta con muchos vericuetos, la esencia de la misma es la siguiente: un individuo – humano o no- puede estar movido a actuar por emociones moralmente cargadas y ello es todo lo que necesitamos para catalogarle como “sujeto moral”. Sin embargo, de acuerdo con Kant y sus epígonos, la elefanta Gracia no sería virtuosa cuando ayuda a Eleonora, la matriarca de su familia, puesto que la virtud no radica en “... la presunta posesión de una completa pureza de intenciones de la voluntad”⁵, sino en la posibilidad de evaluar esa emoción moralmente cargada – la “intención moral de la lucha”, en los propios términos kantianos. Las acciones y sentimientos de Gracia *parecen* buenos pero no *son* buenos por ausencia de “normatividad”, esto es, porque se carece de la capacidad para someter a escrutinio la propia motivación. Aristóteles sabía muy bien lo problemático que resulta que el comportamiento virtuoso sea accidental, esto es, que prediquemos moralidad del individuo que “sin quererlo ni saberlo” se comporta virtuosamente: “Uno podría preguntarse cómo decimos que los hombres han de hacerse justos practicando la justicia, y moderados, practicando la moderación, puesto que si practican la justicia y la moderación son ya justos y moderados, del mismo modo que si practican la gramática y la música son gramáticos y músicos”⁶.

Rowlands insiste en que la clave no está en que el sujeto disponga de esa suerte de "tribunal de apelación moral" de las propias inclinaciones morales; no es eso lo que provoca que "existan" razones morales para el individuo, sino que éste las *posea* aunque sean inasequibles para él⁷. Es lo que ocurre con los llamados "sujetos con visión ciega", individuos que, teniendo intactos los órganos visuales – ojo y nervio óptico- padecen de una lesión cerebral que les impide ver, o ver muy escasamente- y ser conscientes de su visión, pero que son capaces de evitar los obstáculos o atrapar una pelota que les es lanzada. Desde un punto de vista "funcional" tal individuo es un "sujeto visual" (la detección no se realiza por otros sentidos como el oído) de la misma manera que la elefanta Gracia sería un "sujeto moral".

Pero no contento con ello, es decir, más allá de postular esa posibilidad alternativa, Rowlands también se afana en dirigir su punto de mira hacia la construcción de la deliberación, escrutinio o gobierno de las emociones morales que sería propia del agente moral, pues: ¿qué nos garantiza que tal control que decimos poseer no sea una mera "sensación", que la idea de un sujeto fenoméricamente consciente de sus razones para actuar moralmente no sea más que una ilusión? ¿Por qué sí estaría "determinada" Gracia o el individuo "bueno por naturaleza" en el nivel de la motivación y no nosotros, los auto-concebidos como agentes morales, en el nivel superior de la reflexión sobre la motivación? En dicho nivel el agente moral puede encontrarse igualmente "a merced de sus evaluaciones meta-cognitivas en torno a sus motivaciones". ¿Quiere decirse entonces que nuestros reproches o imputaciones de responsabilidad son igualmente artificiosos, ilusorios, el producto de un craso error moral colectivo en el que incurriríamos los agentes morales?

Hay algunos detalles que no resultan satisfactoriamente resueltos en el planteamiento de Rowlands. Ya me he referido a uno en particular, lo que ganemos con la introducción de una categoría, la de "sujeto moral", que, al final, no queda suficientemente precisada ni en cuanto a su naturaleza ni en cuanto a las consecuencias que se siguen de abrazarla. El otro aspecto problemático es el modo en el que Rowlands evita que la sensibilidad moral de la que estarían dotados algunos animales (los

elefantes, pero no sabemos si otras especies también) no sea un puro "accidente". Para Rowlands tal no es el caso porque la sensibilidad moral "... se cimienta en un mecanismo... que genera ciertas emociones en unas circunstancias dadas". Confieso que no entiendo de qué modo así se evita la accidentalidad de la condición de ser moral. Por otro lado, ¿qué nos permite decir de un mecanismo de motivación moral como el que propone Rowlands que es "confiable"? ¿Cuál es el patrón de juicio para tal confiabilidad?

Pero pensemos en estos como meros problemas de acabado en el argumentario de Rowlands. Concedamos que tiene razón en lo sustancial: desde ahora no tenemos razones para creernos tan diferentes, en lo que al comportamiento moral se refiere, de los elefantes. Pero, ¿en serio no las tenemos?

Voy a resistirme a esa conclusión escalando un peldaño más en la escalera de la que Rowlands, consciente o inconscientemente, nos quiere bajar. La idea es la siguiente: somos agentes morales, y por tanto distintos a Gracia y a todos los elefantes conocidos, porque sólo nosotros podemos ser conscientes de que nuestro control sobre nuestras motivaciones morales puede ser meramente una ilusión. Ilustraré mi tesis retomando el feliz ejemplo de los ciegos.

El sujeto con visión ciega evita los obstáculos pero es incapaz de apreciar el vibrante brochazo de Tápies o los matices en los ocre de las hojas otoñales de Nueva Inglaterra. Esa es una capacidad que sí tenemos los sujetos visuales plenos, aunque en la dimensión "evitar los obstáculos" seamos funcionalmente equivalentes unos y otros. Claro que ahora alguien – Rowlands bis- nos puede señalar: "lo que tú ves frente al sujeto con visión ciega es una ilusión; en el fondo veis lo mismo, o sea *nada*". ¿Dispongo de un argumento definitivo para refutar a Rowlands bis? Me temo que no. Pero, ¿de qué modo impacta en nuestras vidas, en nuestras prácticas de contemplación y juicio visual esa apelación a que vivimos bajo la apariencia de ver? Me parece que no impacta en modo relevante, más allá de que nos sirva para seguir entretenidos con la disquisición filosófica en torno a la fenomenología y el idealismo.

Nuestra capacidad para deliberar en qué medida las emociones moralmente cargadas que nos impulsan a actuar son o no debidas tiene una importancia capital en un ámbito de la acción moral en el que Rowlands ha tenido, y tiene, mucho (y bueno) que decir: cómo debemos tratar a quienes no son miembros de nuestra especie. Muchos de nosotros hemos llegado a la conclusión de que ciertas preferencias instintivas, o poco meditadas al menos, en favor de nuestra especie, preferencias que dan licencia para abusar inmisericordemente de los animales no humanos no se sostienen ante el tribunal de la razón humana. ¿Puede Gracia hacer algo semejante? ¿Pueden los animales no humanos no ser especieístas en este sentido? No lo sé, aunque dudo que podamos llegar a saberlo pues, desgraciadamente, no parece que, con este nivel de sofisticación, seamos capaces de deliberar moralmente con ellos. Sí estoy persuadido, en cambio, de que la ausencia de esa capacidad no justifica que tratemos a Gracia como un mero recurso a nuestra disposición, y que sus capacidades cognitivas son seguramente muy superiores a las de muchos otros animales a los que tampoco debemos tratar como instrumentos para la satisfacción de los más triviales deseos humanos si resulta que tienen la capacidad de verse afectados por nuestras acciones. Y estoy dispuesto a seguir discutiéndolo con quienes, como el Rowlands de este artículo, insistan en que en último término no me es dado pensar ni decir otra cosa dado mi (confiable) mecanismo de motivación moral, y el más elevado (¿confiable?) mecanismo de escrutinio de mi motivación moral.

Bibliografía

- Damasio, Antonio (2001): *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica (traducción de Joan Domènec Ros).
- Darwin, Charles [1994 (1871)]: *El origen del hombre*, Madrid, Ediciones Fraile.
- Kant, Immanuel [1961 (1788)]: *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada (traducción de José Rovira Armengol).
- MacIntyre, Alasdair (1999): *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, London, Duckworth.
- Parfit, Derek (2011): *On What Matters*, New York, Oxford University Press.

Notas

1. "Todos los animales no humanos viven a partir de percepciones y recuerdos y tienen escasa experiencia, pero la especie humana vive también por medio del arte y el razonamiento"; *Metafísica*, A, 980b 25-28.
2. Véase, entre otras obras la *Crítica de la razón práctica*, pp. 104-105.
3. En *El origen del hombre* afirma: "Comparto enteramente el criterio de los escritores que afirman que, entre todas las diferencias existentes entre el hombre y los animales inferiores, el sentido moral o conciencia es el más importante... Carecemos completamente de razones para suponer que los animales inferiores están dotados de semejante capacidad, y, por consiguiente cuando el perro de Terranova saca del agua a un niño, o un mono arrostra peligros por salvar a un compañero, o toma a su cargo la tutela del mono que yace en la orfandad, no llamamos "morales" a estas acciones" pp. 113, 127-128.
4. Así y todo, frente a Aristóteles y Kant, Parfit es más cauteloso: "We may be the only rational beings in the Universe" (Volumen I, Parte I, Capítulo I, cursivas mías). Otros intérpretes de Aristóteles, como Alasdair MacIntyre, niegan que aquél atribuyera racionalidad sólo a los seres humanos; véase 1999, pp. 5-6.
5. Véase Kant [1961 (1788)], p. 92.
6. *Ética Nicomáquea*, 1105a, 15-20 (cito por la traducción de Julio Pallí Bonet publicada por Gredos en Madrid en 1995, p. 164). En un sentido parecido, aunque mucho más recientemente, el neurólogo Antonio Damasio cuando se pregunta: "[¿]qué pasa ... si mi naturaleza real me ayuda a ... ser amable y honesto sin ni siquiera intentarlo?"; véase 2001, pp. 123-124.
7. Con la condición de la posesión de las razones por parte del agente se paga el humano tributo de considerar que sólo son motivadoras las razones internas.