



**CHARLES TAYLOR Y ALASDAIR MACINTYRE:
SOBRE LA IDENTIDAD NATURAL**

Juan Manuel Cincunegui

1. La antropología filosófica de Charles Taylor

Considerado uno de los más relevantes pensadores contemporáneos en el mundo de habla inglesa, el filósofo canadiense Charles Taylor ha contribuido a la discusión en un amplio abanico de áreas filosóficas. Como ha señalado Nicholas H. Smith¹, Taylor ha escrito de modo influyente sobre los límites de la aproximación mecanicista en el estudio del comportamiento humano, sobre el rol de la interpretación en las ciencias sociales, la relevancia del pensamiento romántico alemán para la filosofía contemporánea y la conexión constitutiva entre ética e identidad. En el ámbito de la filosofía y la teoría política, su participación en el debate entre comunitaristas y liberales, le ha valido un reconocimiento protagónico. Es también una voz destacada en las discusiones en torno a la cuestión del multiculturalismo, la globalización y el cosmopolitismo, como importantes son sus contribuciones a la teoría de la democracia. Su lectura sobre los detractores y adherentes de la modernidad, y su diagnóstico sobre los 'malestares' de la misma, junto a sus críticas a las teorías extremas de la secularización, le han convertido en un relevante intérprete de nuestra época.

1 SMITH, Nicholas H., *Meaning, Morals and Modernity*, p. 1.

La diversidad de temáticas a las que ha prestado su atención, sin embargo, no lo han desviado del propósito último de su empresa. Como él mismo ha señalado en el prefacio a sus *Philosophical Papers*², hay una vinculación última que conecta la diversidad de empeños a los que ha dedicado su voz, dando forma a un pensamiento consistente a partir del cual pretende formular *una antropología filosófica de la modernidad*. Es decir, una antropología que tiene como objeto no al hombre en cuanto tal (sin calificación) sino al hombre situado históricamente: eso que llamamos 'el hombre moderno'.

La propuesta antropológica de Taylor se caracteriza por su raigambre histórica. Eso conlleva la necesidad de argumentar la controvertida noción de 'modernidad' que, como ha indicado Habermas³, se ha elevado a tema filosófico desde el siglo XVIII. Por otro lado, esta antropología debe ofrecer justificación sobre su propio estatuto, dando sentido y existencia a una noción análoga a la de 'naturaleza humana', o como señala Philippe de Lara⁴, dar respuestas a las cuestiones en torno a las 'condiciones invariables de la variabilidad humana'.

El recurso a la historia no es contingente. Para Taylor, el punto de partida ineludible de las argumentaciones trascendentales a partir de las cuales pretende poner de manifiesto lo constitutivo en el hombre, sólo puede ser el hombre concreto, es decir, el hombre situado históricamente.

La antropología propuesta por Taylor, no pretende ser un prolegómeno a una ética y a una epistemología determinada. Se trata más bien de un acercamiento horizontal a toda la amplia gama de preocupaciones filosóficas,

2 TAYLOR, Charles, *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, p. 1.

3 HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires: Katz, 2008)

4 TAYLOR, Charles, *La liberté des Modernes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997), Introducción.

justificado a partir de la convicción de que la filosofía no puede prescindir del agente humano si pensamos en ella en los términos que nos propone Taylor:

“...an activity which essentially involves, among other things, the redescription of what we are doing, thinking, believing, assuming, in such a way that we bring our reason to light more perspicuously, or else make the alternatives more apparent, or in some way or other are better enabled to take a justified stand to our action, thought, belief, assumption. Philosophy involves a great deal of articulation of what is initially inarticulated”⁵.

Todo esto implica, a su vez, que la antropología de Taylor no se reduce a mera actividad descriptiva o explicativa, sino que tiene como propósito último impactar sobre nuestro horizonte práctico. De este modo, haciendo explícitas las fuentes morales que la modernidad mantiene ocultas, Taylor pretende contribuir a iluminar las posibilidades escondidas de nuestra época, sorteando los peligros que las buenas noticias de la modernidad han traído consigo.

Uno de los caminos emprendidos, a fin de perfilar esta antropología, es el tratamiento que Taylor realiza de la identidad humana, y en especial, el modo en el cual esta identidad se construye históricamente. De acuerdo a Taylor, existe una relación inextricable entre la identidad o el yo, y la orientación moral de los individuos.

Sources of the Self es la obra central de nuestro filósofo en lo que respecta al tratamiento de la cuestión que nos incumbe. Como ha indicado Ruth Abbey⁷, la estructura de dicho estudio nos permite vislumbrar, de modo introductorio, la pretensión de su autor.

La primera parte de la obra tiene como objetivo dar cuenta de una serie

5 TAYLOR, Charles, “Philosophy and Its History”, en *Philosophy in History*, Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner (eds) (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 18.

6 TAYLOR, Charles, *Sources of the self. The Making of Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)

7 ABBEY, Ruth, *Charles Taylor* (Teddington, U. K.: Acumen Publishing, 2000), p. 9.

de rasgos permanentes o universales de la vida moral. Mientras que la segunda, que representa cuatro quintas partes del voluminoso estudio, ofrece un relato que pretende echar luz a los tránsitos en las concepciones de la identidad que se han sucedido desde los antiguos hasta nuestros días en el mundo occidental.

Aunque las perspectivas morales varían a medida que se suceden a través de la historia, Taylor sostiene que es posible discernir una serie de rasgos estructurales que constituyen la vida moral de los seres humanos.

La propuesta de Taylor, como en otras cuestiones en las que centra su atención, pretende ser un camino medio entre dos extremos. En este caso, uno de los extremos es el historicismo; al otro extremo le daremos el nombre de *eternalismo*. La lógica del historicismo aboca sin desvío hacia el nihilismo, que aquí equivale a concebir que la historia no sólo no está configurada por ningún rasgo inherente, sino que es el fruto de la arbitrariedad de los sujetos. El historicismo acaba afirmando la contingencia absoluta.

El otro extremo, al que hemos llamado *eternalismo*, es incapaz de dar cuenta del cambio en cuanto tal. Las transiciones se proponen como progreso o retroceso hacia un punto fijo en el pasado o el futuro, que revela la verdad última de lo acontecido en la historia, cuyo estatuto es ilusoriedad.

A esto se debe que Taylor enfatice la necesidad de dar cuenta de dos cuestiones. La primera, pretende averiguar si es posible identificar aquellos factores universales que estructuran las perspectivas morales de todos los tiempos y lugares. La segunda consiste en hacer justicia a la pluralidad de perspectivas.

Una vez dicho esto, de inmediato se pone de manifiesto la dificultad inherente del proyecto. Esta dificultad no está en los extremos que se

pretenden desentrañar: lo histórico y lo ontológico, sino en la cuestión acerca del modo en que se establece la relación entre los dos considerandos.

Como ha indicado Paul Ricoeur,

“la difficulté consiste dans le contraste entre la première partie, consacrée à ce qui est tenu pour les *inescapable frameworks* de l'expérience morale, et le reste de l'ouvrage, qui consiste pour l'essentiel en une généalogie de la modernité, comme le sous-titre même de l'ouvrage le souligne: *The making of the Modern Identity*. La question est celle du hiatus épistémologique, au moins apparent, entre ce qu'on pourrait appeler la concurrence entre le fondamental et l'historique dans la consitution de l'ipséité”⁸.

Cuál sea esa conexión, de qué modo lo eterno y lo histórico se entrecruzan, de qué modo lo contingente y lo permanente se relacionan, sigue siendo la temática límite, que permanece siempre abierta, siempre en un proceso polémico, de revisión y corrección, porque es al fin y al cabo, el ámbito natural (por originario) donde la filosofía encuentra su razón de ser.

Tres son los frentes polémicos abiertos por Taylor en su estudio. Por un lado, responde al nihilismo, que en nuestra tradición se encuentra cómodamente representado por Nietzsche y sus herederos. Por el otro, al *eternalismo*, que en la historia de la filosofía (en clave heideggeriana) se le ha asignado a Platón. Por último, a los fracasados intentos de escabullir la tensión entre estos dos extremos, representados por los diversos modelos inspirados en la filosofía kantiana y el utilitarismo. De este modo, en su propósito de definir la identidad humana en conexión con la moralidad, Taylor se ve abocado a una polémica, revisionista y correctiva, con toda la historia filosófica de occidente.

8 RICOEUR, Paul, “Le fondamental et l'historique. Note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor” en *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Laforest, Guy et de Lara, Philippe (ed.) (Paris: Les Éditions du Cerf, 1998), p. 19.

Para el autor canadiense, en contraposición con los diversos reduccionismos a los que apuestan los naturalismos modernos, la esfera moral debe hacer lugar no sólo a las cuestiones del deber ser, sino también, a las cuestiones de la buena vida y la 'trascendencia', es decir, aquello que se pone de manifiesto en la experiencia del sufrimiento y la muerte.

Los reduccionismos de corte kantiano y utilitarista, por ejemplo, ocupados en la formulación de sus éticas universalistas, tienden a des-legitimar cuestiones relevantes para los agentes morales que sólo pueden ser objeto de consideración filosófica a partir de una comprensión pluralista de la moralidad que haga lugar a sus reclamos.

La filosofía moral propuesta por Taylor se encuentra íntimamente conectada con una ontología de la subjetividad que entiende la propia encarnación humana como fuente de la orientación del individuo en el mundo. Para Taylor, el mundo no le es indiferente al agente, sus deseos y propósitos se encuentran desde el primer momento imbricados con la realidad que habita.

Frente al relativismo, Taylor propone un tipo de realismo que toma en consideración la propia experiencia que los agentes humanos tienen de los bienes a los que se adhieren. Contra las filosofías comprometidas con las diversas modalidades reduccionistas, sostiene que nuestras explicaciones sobre la moralidad deben hacer justicia a la experiencia de los propios sujetos. Estas experiencias nos dicen que los bienes hacia los cuales orientan sus conductas los agentes, organizan sus vidas y establecen sus prácticas comunitarias, son percibidas por estos como valiosas en sí mismas, en contraposición a la noción proyectivista que hace de los valores tales en función de las inclinaciones de los agentes que establecen el estatuto de los mismos.

Taylor no esconde la relevancia que tiene la fe católica en la orientación última de su pensamiento, sin embargo, pretende ofrecer una filosofía que persuada, como él dice, a todos los hombres de buena voluntad. Que sea capaz de hacerlo o que en cambio, sea necesario compartir su cosmovisión cristiana para hacer comprensible su explicación sobre la identidad y la moralidad, es algo que se encuentra en disputa entre sus comentaristas. Nosotros creemos que la presentación que realiza sobre los 'horizontes de significación', donde los individuos dan forma a sus propias identidades, orientados hacia una jerarquía de bienes que miden nuestras maduraciones y fracasos en el transcurso de la totalidad de nuestra vida organizada narrativamente, resulta una ontología esclarecedora independientemente de los trasfondos de sentido que habitan los individuos. Prueba de ello son las detalladas interpretaciones que Taylor realiza sobre la conformación de la identidad en *Sources of the Self*, y los detallados tránsitos que revela en el relato histórico que conduce a la secularización contemporánea en su más reciente obra *A Secular Age*⁹.

A fin de echar luz sobre los constitutivos universales, aquellos que para nuestro autor son condición de posibilidad de la orientación moral de los individuos de todos los tiempos y lugares, Taylor argumenta ofreciendo un análisis en dos tiempos: (1) a través de una aproximación fenomenológica de la vida moral de los sujetos sobre los que se esgrimen (2) un conjunto de argumentos trascendentales que pretenden poner de manifiesto los rasgos permanentes que hacen posible la diversidad de perspectivas morales de los individuos humanos.

En principio, el tratamiento que lleva a cabo Taylor sobre la identidad humana es bi-dimensional: histórico y ontológico. Nosotros creemos que es

9 TAYLOR, Charles, *A Secular Age* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2007)

necesario señalar una tercera instancia, a partir de las auto-correcciones llevadas a cabo por Alasdair MacIntyre que apunta el lugar ineludible que tiene la biología para toda antropología filosófica. De este modo, es necesario embarcarse en un análisis de tres dimensiones de la identidad.

La primera, a la que Taylor apenas hace mención explícita, hace referencia a un tipo de aprehensión básica de sí que no se circunscribe al ámbito del animal humano exclusivamente, sino que se caracteriza por ser una aprehensión universal, de los seres vivientes en general, de su propia existencia separada e independiente. Como ha indicado MacIntyre, el modo a partir del cual puede ponerse de manifiesto la relevancia biológica en la temática que nos incumbe es a través de un estudio comparativo de las *semejanzas*, en contraposición a la aproximación habitual que enfatiza exclusivamente lo que nos distingue de los animales no humanos.

La segunda dimensión concierne exclusivamente a los animales humanos, y hace referencia a la ontología de la personalidad que se caracteriza por su 'mundanidad', entendida esta como el espacio de sentido donde la persona humana se establece como tal, y donde encuentra y establece sus significaciones. La dimensión ontológica es descrita por Taylor dando cuenta de un conjunto de rasgos, como el uso de lenguaje, el carácter auto-interpretativo, o la condición dialógica de los individuos.

Para Taylor, el ser humano es un agente auto-interpretante. Su identidad esta constituida, en buena medida, por el tipo de comprensión que él o ella tienen de sí misma. Estas auto-comprensiones no son fenómenos estáticos, sino que se encuentran siempre sujetos a re-descripciones. Sin embargo, Taylor cree que estas re-descripciones no son completamente arbitrarias o caprichosas sino que, por el contrario, se encuentran estrechamente condicionadas por sus propósitos intrínsecos u originales. Por otro lado, la

identidad humana no se constituye a partir de la actividad desvinculada y monológica del sujeto, sino en el seno del intercambio real o imaginado con los otros significativos. Nuestras identidades se negocian a través del diálogo, abierto e interno, con los otros.

Finalmente, Taylor hace frente a la dimensión histórica en la que se establecen a modo de transiciones las cosmovisiones y prácticas culturales que se han sucedido en occidente desde los antiguos hasta la postmodernidad, a fin de discernir diferentes modos de comprensión del yo, de la personalidad humana, de ser sujeto humano.

Como ha indicado Ruth Abbey¹⁰, el propósito de Taylor al enfrentarse a la dimensión histórica es triple: (1) Por un lado, un propósito genealógico, a través del cual pretende desenterrar las formas tempranas a partir de las cuales surgieron nuestras perspectivas actuales; (2) un propósito práctico, a partir del cual pretende contribuir a la labor de auto-conocimiento, echando luz a los aspectos de nuestra identidad que damos por sentado o consideramos 'naturales' y que, sin embargo, son el producto de los advenimientos históricos; (3) un propósito emancipatorio, que da ocasión a los individuos a esquivar la tendencia moderna a ocluir la pluralidad de bienes que reclaman nuestra lealtad. A esto debe sumarse una saludable consecuencia: la comprensión de nuestra identidad como una entre muchas formas cultural que han sido posibles en el transcurso de la historia humana.

Para Taylor el proceso de modernización no debe ser entendido primariamente a partir del conjunto de procesos aparentemente neutrales a los que están sujetos las sociedades, que consisten en un precipitado de cambios institucionales y estructurales como la secularización, el desencanto del mundo, el surgimiento de la ciencia o el énfasis en la racionalidad

10 ABBEY, Ruth, *Charles Taylor* (Teddington: Acumen, 2004), pp. 72-3.

instrumental. Para Taylor, la explicación apropiada de la modernización gira en torno a la masiva mutación cultural que trajo consigo una nueva comprensión de nuestra relación con Dios, el cosmos, otros humanos y el tiempo. Lo que distingue al yo moderno, entre otras cosas, es su particular noción de la libertad a la que aspira, su sentido de la interioridad, su énfasis en la autenticidad, su novedosa afirmación de la vida corriente y su extendido compromiso con una ética de la benevolencia práctica.

A diferencia de otros escritores, Taylor no considera que pueda ofrecerse un veredicto definitivo sobre la modernidad. Como ha señalado Terry Pinkard¹¹, la obra de Taylor contiene una importante preocupación en torno a la comprensión del agente como sujeto histórico; y una reflexión acerca del modo en el cual debemos aproximarnos e interpretar lo histórico. En *The Ethics of Authenticity*¹², Taylor desafía las visiones optimistas de la historia que la conciben como progreso, y aquellas otras que ofrecen una lectura del advenimiento de la modernidad como un itinerario de declive. Como él mismo señala, “la edad moderna es una combinación de grandeza y peligro”¹³.

2. La dimensión no articulada en la Antropología filosófica de Taylor.

Como hemos avanzado, una cuestión aun sin resolver es el tipo de continuidad existente entre los procesos históricos y las características inherentes de las personas. Hemos distinguido tres instancias o dimensiones de la identidad que pueden ayudarnos a echar luz sobre esta difícil cuestión. Aun cuando nuestra postura parece alejarse de las premisas originales

11 PINKARD, Terry, “History, Agency, and the History of Philosophy” en ABBEY, Ruth (ed.) *Charles Taylor* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004), pp. 187-209.

12 TAYLOR, Charles, *The Ethics of Authenticity*, (Cambridge: Harvard University Press, 1992).

13 TAYLOR, Charles, *Sources of the Self*, p. x.

presentadas por Taylor, creemos que hacen justicia a las intenciones últimas del autor. Nuestra posición se articula a a partir de la auto-corrección que Alasdair MacIntyre realiza sobre su propia obra: el proyecto iniciado con *After virtue*¹⁴, en el que intenta subsanar un aspecto del antropocentrismo moderno a través de una re-lectura de Aristóteles y Tomás de Aquino, en vista del naturalismo post-darwiniano. La corrección de MacIntyre a su propia obra gira en torno a la convicción de que algo importante se pierde en una ética que pretenda articularse independientemente de la biología. Esto lleva a MacIntyre a plantear dos cuestiones:

1. Qué es lo que tienen en común (en contraposición a qué es lo que nos diferencia) los seres humanos con miembros de otras especies animales inteligentes?
2. Qué importancia tiene la vulnerabilidad y la discapacidad humana en los estudios filosóficos?¹⁵.

Nuestro propósito es esclarecer un aspecto no explicitado de la filosofía tayloriana de la identidad que impide, como ocurre también con sus contrincantes en el debate, escapar:

1. A la imagen que nos hemos formado de los demás animales no humanos, que conlleva, pese a la crítica a la epistemología, cierta incapacidad para reconocer la dimensión animal de la existencia humana o el pleno rechazo de dicha dimensión.
2. A la dificultad y resistencia a la hora de pensar un sentido básico de la

14 MURPHY, Mark, "Introduction" en *Adaslair MacIntyre*, Mark Murphy ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 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).

15 MACINTYRE, Alasdair, *Animales Racionales y Dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (Barcelona: Paidós, 2001), p. 10.

identidad que de cuenta de la existencia sentiente en general.

Respecto al primer punto, dice MacIntyre,

“... el ser humano se concibe y se imagina a sí mismo como diferente del animal, libre del peligro de una condición de 'simple animalidad'”¹⁶.

Para MacIntyre existe una estrecha relación entre la negación de nuestra animalidad y la negación de nuestra dimensión corporal, por un lado; y por el otro, nuestra incapacidad para reconocer las instancias de discapacidad y dependencia ineludibles de nuestra existencia encarnada.

Respecto al segundo punto, los tránsitos de nuestra existencia pre-lingüística hacia nuestra existencia como individuos hablantes nos obliga a considerar un tipo de identidad básica o natural que dé cuenta de las potencialidades que en nuestro posterior desarrollo se convertirán en la identidad moral y espiritual que es objeto de atención de la antropología de Taylor.

Como hemos dicho, identificamos tres dimensiones de la identidad en *Sources of the Self*. La primera dimensión, que hemos señalado brevemente en las líneas anteriores, y a la que llamaremos 'dimensión natural', o 'aprehensión básica del yo y lo mío', es análoga en los humanos y otros animales. Determinar entre la inmensa variedad de especies animales cuáles experimentan un tipo de identidad de este tipo y cuáles no, no pertenece al ámbito de investigación de la filosofía *per se*, sino que es objeto de la observación y estudio empírico particularizado de las diversas especies. A nosotros nos cabe ofrecer argumentos para desandar el camino de reificación ontológica que hemos establecido con nuestros parientes animales.

16 *Ídem*, p. 19.

Es sobre la base de esta aprehensión básica de yo y lo mío que es posible establecer análogos en la agencia instrumental de animales humanos y no humanos por igual. El reconocimiento de la capacidad estratégica de los animales no humanos para el logro de sus fines inmediatos, y la complejidad del mundo animal de las especies inteligentes deberían contar 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 a los seres humanos exclusivamente (al menos, en principio). Aquí entramos de lleno en la ontología de la personalidad humana, que 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 distinción 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 en donde el humano busca y crea su significación. Taylor da cuenta de esta dimensión ofreciendo un conjunto de rasgos universales que caracterizan la humanidad: la utilización del lenguaje, la auto-interpretación, y la condición dialógica de los individuos.

Finalmente, la tercera dimensión, hace referencia al aspecto 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.

3. La aprehensión básica de 'yo y lo mío' y la noción de identidad.

En un capítulo visagra titulado 'Topografía moral'¹⁷, que sirve como introducción a la segunda parte de *Sources of the Self*, en la que intenta dar cuenta de la 'construcción de la identidad moderna', ofrece Taylor en unas pocas páginas, importantes distinciones que son la base sobre la cual intentaremos dar forma a nuestro propio esquema del tema.

Taylor comienza indicándonos que la noción de identidad moderna se encuentra relacionada con la noción de interioridad. Los modernos, nos dice, somos criaturas de profundidades internas, con interiores parcialmente inexplorados y oscuros. En nuestros vocabularios de auto-comprensión la oposición 'interior-exterior' juega un rol muy importante.

Taylor sostiene que la localización del yo en el interior no es un fenómeno universal, sino que por el contrario es una función histórica en el proceso de auto-interpretación llevado a cabo por los occidentales modernos. Sin embargo, la partición 'interior/exterior' parece anclada en la misma naturaleza del agente humano. Se trata de una característica de la gente del mundo occidental moderno, ligada a nuestro sentido de identidad y nuestras fuentes morales. Dice Taylor,

“... when a given constellation of self, moral sources, and localization is *ours*, that means it is the one from *within* which we experience and deliberate about our moral situation. It cannot but come to *feel* fixed and unchallengeable, whatever our knowledge of history and cultural variation may lead us to believe”¹⁸.

La advertencia es importante. Actuamos desde dentro de una determinada constelación de creencias que parecen constitutivas para los seres

17 TAYLOR, Charles, *Sources of the Self*, pp. 111-4.

18 TAYLOR, Charles, *Sources of the Self*, p. 111-3.

humanos de todos los tiempos y lugares. Es una tentación creer que nuestro modo de aprehensión es imperativo, lo que se traduce en la convicción que una lectura particular de la realidad acaba apareciendo como la única concebible.

La definición del yo que utiliza Taylor es estrecha. Nos dice:

“We talk about a human being as a 'self'. The word is used in all sorts of ways; and we shall see... that this whole language is historically conditioned. But there is a sense of the term where we speak of people as selves, meaning that they are beings of the requisite depth and complexity... We have to distinguish this from all sorts of other uses which have cropped up in psychology and sociology”¹⁹.

Taylor distingue el sentido de identidad al que él se refiere de otros usos, como el 'sentido de identidad' que se adjudica a los chimpancés, por ejemplo, de quienes se dice que tienen tal cosa porque son capaces de *identificar* su propio cuerpo en el espejo. Tampoco considera el yo o la identidad en el sentido que él le otorga al tipo de acción estratégica que se realiza a la luz de ciertos factores: deseos, capacidades, etc. Para Taylor, este tipo de capacidad estratégica necesita de algún tipo de consciencia reflexiva, pero no es esencial para ella que se oriente en un espacio de cuestiones acerca del bien. Tampoco se refiere a las nociones psicológicas o sociológicas en torno a la auto-imagen, que consiste en el modo en el cual las personas se esfuerzan por aparecer ante aquellos con los que se encuentran. Dice Taylor,

“... the notion of the self which connects it to our need for identity is meant to pick out this crucial feature of human agency, that we cannot do without some orientation to the good, that we each essentially are (i.e., define ourselves at least inter alia by) where we stand on this”²⁰.

19 *Ídem*, p. 32.

20 *Ídem*, p. 33.

De acuerdo con Taylor, para una rama de la filosofía moderna resulta difícil concebir al yo o la persona en estos términos. Para las líneas de investigación mayoritarias en el ámbito de la psicología y las ciencias sociales, el yo debe ser tratado como un objeto de estudio como cualquier otro:

1. El objeto debe ser tomado en términos 'absolutos', independientemente del significado que pueda tener para los sujetos.
2. El objeto es entendido independientemente de las descripciones e interpretaciones de los sujetos.
3. El objeto puede ser aprehendido en una descripción explícita.
4. El objeto puede ser descrito sin referencia a su entorno.

Con respecto a (1) y (2), nos dice Taylor, están en continuidad con el paradigma de objetividad impuesto por la revolución científica del siglo XVII:

“According to this, thinking clearly about something, with a view to arriving at the truth about it, requires that we think of it objectively, that is, as an object among others”²¹.

El paradigma objetivista está ilustrado por la distinción entre las cualidades primarias y secundarias, que concluye que las experiencias de las criaturas con sensibilidad no pertenecen a la misma dimensión ontológica que el resto de las cosas en el mundo, debido a que pertenecen al ámbito de la subjetividad, es decir que no pertenecen a las cosas mismas, sino a nuestra sensibilidad, o nuestra experiencia de las cosas. Si a esto sumamos la perspectiva reduccionista que explica la acción y la experiencia humana en términos físico-químicos, dice Taylor,

“... we shall be able to treat man, like everything else, as an object

21 TAYLOR, Charles, *Human Agency and Language*, p. 45-6.

among other objects, characterizing him purely in terms of properties which are independent of his experience”²².

En contraposición a esta perspectiva, continua Taylor:

“... the claim is that our interpretation of ourselves and our experience is constitutive of what we are, and therefore cannot be considered as merely a view on reality, separable from reality, nor as an epiphenomenon, which can be by-passed in our understanding of reality”²³.

De acuerdo a Taylor somos yos o personas en cuanto hay ciertas cuestiones que nos importan. Lo que nos define como tales es el modo en que son significativas las cosas para nosotros. Dice Taylor,

“... one crucial fact about a self or person that emerges from all this is that it is not like an object in the usually understood sense. We are not selves in the way that we are organisms, or we don't have a self in the way we have hearts and livers. We are living beings with these organs quite independently of our self-understandings or interpretations, or the meanings things have for us. But we are only selves insofar as we are moved in a certain space of questions, as we seek and find an orientation to the good”²⁴.

Con respecto a (3), Taylor sostiene que la interpretación del yo no puede ser exhaustiva, porque el estudio de las personas gira en torno al lenguaje que las constituyen, y el estudio del lenguaje no puede ser agotado.

Finalmente, respecto a (4), Taylor sostiene que los seres humanos no pueden ser abstraídos de la comunidad lingüística que los acoge. Las personas sólo son un yo entre otros yos. Un yo no puede ser descrito sin hacer referencia a los otros significativos que lo rodean. La respuesta a la pregunta acerca de nuestra identidad sólo puede ser respondida a partir del intercambio de los individuos con otros hablantes:

22 *Ídem*, p. 47.

23 *Ídem*.

24 TAYLOR, Charles, *Sources of the Self*, p. 34.

“There is no way we could be inducted into personhood except by being initiated into a language. We first learn our language of moral and spiritual discernment by being brought into an ongoing conversation by those who bring us up. The meanings that the key words first had for me are the meanings they have for us, that is, for me and my conversation partners together”²⁵.

De todo esto se desprende una definición de la identidad según la cual,

“The full definition of someone's identity thus usually involves not only his stand on moral and spiritual matters but also some reference to a defining community”²⁶.

Sin embargo, en el capítulo al que apuntamos al comienzo de esta sección, titulado “Moral topography”, Taylor reconoce la dificultad de ofrecer una distinción clara entre los aspectos culturales o cosmovisionales de la identidad, como es el caso de distinciones como interior/exterior que caracterizan la identidad de los individuos de la moderna sociedad occidental, y otros aspectos constitutivos de la identidad humana universalmente comprendida. Taylor reconoce que la tarea en torno a la distinción de lo universal y lo particular es probablemente la más ardua labor a resolver por el intelecto humano, y confiesa no tener una fórmula a partir de la cual poder enfrentar la dificultad. Eso le lleva a poner en entredicho su propia afirmación del carácter contingente de la 'interioridad' e interrogarse acerca de la existencia hipotética de un universal, un modo de aprehensión básica del yo y lo mío que pudiera dar cuenta *a posteriori* de la experiencia del yo como un ser con profundidades. Dice Taylor:

“We can probably be confident that on one level human beings of all times and places have shared a very similar sense of 'me' and mine”²⁷.

25 *Ídem*, p. 35.

26 *Ídem*, p. 36.

27 *Ídem*.

La ilustración que utiliza nos resulta interesante en cuanto nos permite abordar la cuestión de la identidad básica o natural, un tipo de identidad pre-lingüística que, en vista de la definición ofrecida por Taylor, no tiene lugar en su esquema y que, sin embargo, nosotros consideramos ineludible si nuestra intención es articular una antropología filosófica comprensiva.

Comencemos con el ejemplo ofrecido por Taylor. Imaginemos un grupo de cazadores en la era paleolítica. El grupo amedrenta a un mamut. Lo rodean. Pero de pronto, el animal enloquece, y se lanza en atropello feroz hacia el cazador A. En ese momento, algo similar al pensamiento 'Estoy acabado' cruza por la mente de A. Pero en el último instante, el animal tuerce hacia la dirección donde se encuentra B. Entonces, un sentimiento de alivio se mezcla con otro sentimiento de pena por la suerte de B en la experiencia de A. Dice Taylor,

“In other words, the members of the group must have had very much the same sense that we would in their place: here is one person, and there is another, and which one survives/flourishes depends on which person/body is run over by that mammoth”²⁸.

Antes de volver nuestra atención a los contrastes entre nuestros ancestros y nosotros, deberíamos detenernos en el conjunto de creencias inarticuladas que subyacen a esta última proposición, y compararlas con otro universo de significación a fin de poner de manifiesto lo lejos que nos encontramos todavía, en una experiencia tan básica como la descrita, para poder determinar los universales humanos y distinguirlos de las constelaciones culturales.

Taylor identifica dos protagonistas en el relato, el cazador A y el cazador B. Sin embargo, hay un tercer personaje en cuestión que apenas merece

28 *Ídem*, p. 112-3.

nuestra consideración: el mamut. Dice Taylor que en el momento en el cual 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 a las desesperadas cuando se vio rodeado por el clan de cazadores? Eso no parece suscitar interrogante alguno. ¿Por qué razón no podemos decir, como ocurre con los cazadores del paleolítico, que algo como un pensamiento cruzó por su mente en el momento en que se vio amenazada? ¿Qué hace que los signos no lingüísticos de temor, dolor, goce o duda, que nos permiten comprender, aunque sólo sea de modo aproximado, la experiencia de nuestros lejanos antepasados, resulten 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 extra-polaciones metodológicas de las ciencias naturales en las ciencias del hombre ¿no será posible 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 a 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 aún parte del espacio semántico propio de los humanos o cuando somos arrancados de él a causa de alguna enfermedad o accidente? ¿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 hurtamos la posibilidad de desarrollar sus propios fines naturales para convertirlas 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 y la responsabilidad del no respondiente? ¿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?

4. La corrección post-darwiniana de MacIntyre a la Antropología filosófica

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”²⁹. 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 el punto de partida de nuestra existencia y el desarrollo subsecuente instancias de nuestra condición animal, nuestra incapacidad para

29 MACINTYRE, Alasdair, *Animales Dependientes y Racionales*, p. 10.

enfrentar la cuestión en términos evolutivos conllevará necesariamente la ocultación de aspectos esenciales de ese desarrollo. Para evitar estas consecuencias, MacIntyre nos recomienda estudiar comparativamente al ser humano junto a otras especies animales inteligentes.

Hay un segundo aspecto en la obra citada de MacIntyre que merece ser comentado. 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 que permiten reflexionar sobre “la importancia que tiene en la vida del ser humano la vulnerabilidad ante los peligros y daños físicos y mentales”³⁰. 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 períodos 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 alejadas del temario la vulnerabilidad, la dependencia y la animalidad. Cuando los discapacitados o enfermos aparecen, se los trata en términos de tercera persona del plural: ellos, diferentes de nosotros.

Algo semejante ocurre con la dependencia: 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

30 *Ídem*, p. 11.

en la vulnerabilidad. MacIntyre apunta que en épocas recientes la filosofía feminista ha hecho un trabajo de corrección en este sentido señalando: (1) la ceguera respecto a la mujer y los intentos masculinos de negar la dependencia; (2) la importancia de la relación madre-hijo como paradigma de las relaciones morales³¹.

MacIntyre señala que, 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 minusvaloración de la dimensión corporal de la existencia, o incluso el rechazo de dicha dimensión. Esto es especialmente evidente, nos dice MacIntyre, en aquellas antropologías que equiparan las distinciones reales entre los animales humanos y no humanos, con la creencia de que la racionalidad (por ejemplo) es independiente de la animalidad³². Dice MacIntyre,

“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”³³.

Por otro lado, apunta que 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 propias y ajenas, 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

31 *Ídem*, p. 17.

32 *Ídem*, p. 19

33 *Ídem*.

se comporta 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. Dice MacIntyre,

“la capacidad para trascender esas limitaciones depende en parte de algunas de esas características animales, entre ellas el carácter de su identidad”³⁴.

La cuestión es muy 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, como haremos con más detalle en el apartado siguiente, a ciertas instancias reiteradas de nuestra experiencia humana, veremos que la identidad de nuestro cuerpo sigue siendo identidad animal. Pero aún hay algo más. 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 discapacitan de otra forma”³⁵.

Por otro lado, el reconocimiento o no de la vulnerabilidad y la aflicción, y la dependencia que éstas conllevan, tiene relevancia moral. El énfasis de la filosofía moral moderna, por ejemplo, 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 funden en las virtudes que

34 *Ídem*, p. 23.

35 *Ídem*, p. 23.

MacIntyre llama 'virtudes de la dependencia'. Por otro lado, MacIntyre nos asegura que 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.

Cabe preguntarse, como hace MacIntyre, 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.

5. Creencias, pensamientos y razones de los animales no humanos

Apoyándose en las observaciones de numerosas personas entre especialistas y entrenadores que han inter-accionado 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”³⁶ a algunos animales no humanos.

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, experimentar temor e incluso padecer 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.

36 *Ídem*, p. 33

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.

Siguiendo a Santo Tomás, MacIntyre señala,

“...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”³⁷.

Como ocurre con los seres humanos,

“... es observable una relación muy cercana entre la identificación y el logro de bienes concretos por parte de delfines concretos, y el desarrollo y florecimiento de esos mismos delfines según su naturaleza específica”³⁸.

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,

37 *Ídem*, p. 38.

38 *Ídem*.

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, re-identificación, 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 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?

MacIntyre caracteriza el lenguaje del siguiente modo: (1) cada lenguaje natural posee un vocabulario y (2) un conjunto de reglas para combinar expresiones y frases. (3) También es necesario saber utilizar las oraciones para ejecutar actos de habla, cuyo uso es (4) servir a un propósito inteligible ulterior (en término de situación y propósito del agente, y en términos de contexto social).

Caben destacar de esta caracterización: (1) que el lenguaje está siempre inserto en las formas de la práctica social y (2) hace falta tener algunas capacidades para participar en la práctica social correspondiente. Ahora bien, dice MacIntyre:

“... 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 entrenamiento”³⁹.

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, y que es la línea que han seguido la mayoría de los filósofos del ámbito analítico; y (2) las que giran en torno a la pobreza del mundo animal.

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 a 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 comportamiento”⁴⁰.

Ahora bien, en el caso de los humanos, una vez que hemos adquirido el lenguaje, éste nos permite realizar distinciones prelingüísticas y no lingüísticas y reflexionar de diversos modos acerca de ellas. Dice MacIntyre,

“...pero existe una continuidad importante entre la capacidad prelingüística y la lingüística: la primera proporciona la materia que es descrita mediante el ejercicio de la segunda, y al hacerlo impone

39 *Ídem*, p. 48.

40 *Ídem*, p. 53.

límites al empleo de los conceptos lingüísticos de verdadero y falso”⁴¹.

Esto conduce a MacIntyre a la conclusión de que es más prudente hablar de otras especies animales como seres pre-lingüísticos en contraposición a seres no-lingüísticos. Sin embargo, los argumentos en contra de la adjudicación de creencias a los animales se sostienen en el hecho de que estos no poseen ni hacen uso de lenguaje. MacIntyre considera, sin embargo, que la conclusión no está justificada, porque los animales dan muestra de creencias indeterminadas, cuando aprehenden a distinguir, como es el caso de los gatos, una musaraña de un ratón después de haber cometido un 'error' siguiendo una creencia indeterminada que luego es cambiada por otra creencia determinada. Los humanos también poseen creencias indeterminadas que se convierten en el primer paso hacia una creencia determinada, como por ejemplo cuando 'tendemos a evitar *ciertas cosas*'.

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”⁴². Dice MacIntyre,

“Pensemos en el niño humano, que aún no tiene capacidad para usar el lenguaje pero que ya investiga con interés su entorno, presta atención, reconoce, re-identifica, actúa de acuerdo con creencias y, de vez en cuando, cambiando sus creencias”⁴³.

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

41 *Ídem*, p. 54.

42 *Ídem*, 56.

43 *Ídem*.

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 y, (2) que las reflexiones y expresiones del ser humano, una vez se ha vuelto usuario del lenguaje, dependen en gran medida de su experiencia perceptiva, que contaba antes de poder usar sus facultades lingüísticas.

Esto tiene una enorme relevancia para la antropología filosófica, porque como nos dice MacIntyre,

“... se puede comprender mejor a los seres humanos si se toman en cuenta los tipos de creencias y comportamientos que comparten con otras especies 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”⁴⁴.

Veamos ahora la argumentación que propone Heidegger sobre la 'pobreza del mundo animal'. Dice MacIntyre,

“Las conclusiones de Heidegger son radicales. El ser humano 'forma el mundo' (*weltbildend*), la piedra es por completo 'sin mundo' (*Weltlos*) y el animal es 'pobre en mundo' (*weltarm*). Esta pobreza se expresa en el hecho de que un animal 'sólo pueda comportarse [*sich...benehmen*] pero nunca pueda aprehender [*vernehmen*] algo como algo, lo que no supone negar que el animal vea o incluso que perciba en un cierto sentido. Sin embargo, en un sentido fundamental, el animal carece de percepción”⁴⁵.

Según Heidegger, a diferencia de 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

44 *Ídem*, p. 59.

45 *Ídem*, p. 62.

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 éste en obras como la *Carta sobre el Humanismo*⁴⁶. De acuerdo a John Gray, el pretendido giro de Heidegger hacia un supuesto anti-humanismo que rechaza el pensamiento antropocéntrico que ha predominado desde los pre-socráticos en la filosofía occidental oculta, tras la 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 mundo⁴⁷. Y esto se lleva a cabo, según MacIntyre,

“Porque, según su argumento, sólo es posible comprender a los animales 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 ser”⁴⁸.

A diferencia de las objeciones de los autores 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 que los animales superiores no sólo responden a las

46 HEIDEGGER, Martin, *Hitos* (Madrid: Alianza, 2000)

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

48 MACINTYRE, Alasdair, *Animales Racionales y dependientes*, p. 64.

características de su entorno, sino que lo exploran activamente,

“... 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 humano”⁴⁹.

Aun cuando algunas caracterizaciones de los animales no humanos de 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”⁵⁰ Estos animales clasifican (de modo elemental) objetos particulares y reaccionan ante ellos. Lo cual implican 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 ocuya 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 saga, 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 manera en la cual comprendemos la evolución de nuestras capacidades superiores como humanos a partir de nuestra animalidad básica e irrenunciable. Dice MacIntyre,

49 *Ídem*, p. 65.

50 *Ídem*, p. 66.

“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 animal”⁵¹.

De todo esto se desprende que la transformación del ser humano de 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”⁵².

“La segunda naturaleza del ser humano, su naturaleza culturalmente formada como hablante de un lenguaje es un conjunto de transformaciones parciales, pero sólo parciales, de su primera naturaleza”⁵³.

Es por lo tanto un error prestar atención exclusiva 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 lenguaje”⁵⁴.

Todo esto nos lleva a la distinción Tayloriana entre evaluación fuerte y evaluación débil. Para Harry Frankfurt, de quien Taylor toma la distinción

51 *Ídem*, p. 67.

52 *Ídem*, p. 68.

53 *Ídem*.

54 *Ídem*, p. 70.

entre deseos de primer y segundo orden, lo que caracteriza a los seres humanos es la capacidad de realizar juicios sobre sus propios deseos. Esta distinción, de acuerdo a Frankfurt, pone de manifiesto una característica exclusiva de los animales humanos. Concebimos a los animales como poseedores de deseos, pero a diferencia de estos, los humanos tienen la capacidad de juzgar como deseables o indeseables sus propios deseos. Taylor aprovecha esta distinción para caracterizar dos tipos de evaluadores, los evaluadores débiles y los evaluadores fuertes, que sirve a Taylor para diferenciar la profundidad del segundo que no sólo se entrega a la actividad estratégica del logro de los fines inmediatos que le imponen sus deseos, sino un tipo de reflexión en torno a la clase de seres que somos y lo que sustenta los deseos que tenemos⁵⁵.

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 siguiendo las enseñanzas de MacIntyre en relación a este punto, ofrecer una descripción de discontinuidad radical no sólo va en detrimento del estatuto de los animales, y en especial de 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 debamos ofrecer, como propone Peter Singer⁵⁶, una descripción ontológica ciega de las diferencias entre los animales hablantes y no hablantes. Podemos reconocer el modo en el cual los animales humanos alcanzan sus fines y el modo en que ofrecen sus razones. Sin embargo, el hecho de que los animales no humanos, y en especial los animales no

55 TAYLOR, Charles, *Human Agency and Language. Philosophical Papers I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) p. 16.

56 SINGER, Peter, *Una Vida Ética. Escritos* (Buenos Aires: Taurus, 2002), cap. 4.

humanos 'inteligentes', no puedan articular sus razones por estar desprovistos de lenguaje, no es un argumento suficiente para concluir que no tienen razones de ningún tipo para actuar del modo en que lo hacen. No entraremos ahora mismo a elaborar sobre las razones que nos llevan a semejante determinación, pero creemos que entre otras cosas, además de las consabidas razones teológicas que, como ha indicado Andrew Linzey⁵⁷, no son concluyentes a favor de esta distinción radical entre las especies fundada en la racionalidad o poder de los humanos sobre los demás animales, el tipo de argumentaciones a las que hemos pasado revista parecen estar contaminadas por esa imagen epistemológica a la que el propio Taylor ha dedicado tanta atención, en cuanto se atrincheran o bien en un agnosticismo epistemológico respecto a la experiencia de los animales, o desecha toda consideración a la adjudicación de identidad sobre la base de la ausencia de lenguaje o de aquello que es condición de posibilidad para la existencia del mismo. Sin embargo, este tipo de razonamientos que debe mucho, como hemos dicho a la epistemología moderna, parece olvidar 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 aún no nacidos, los infantes en etapa prelingüística, los discapacitados mentales, los comatosos, etcétera.

De modo análogo a la distinción de Frankfurt, MacIntyre nos recuerda que Santo Tomás negó que los animales no humanos tuvieran la libertad que atribuía a los animales humanos. La razón de esta negativa era justamente la capacidad de juzgar la propia actividad de enjuiciar que concedía a los humanos, es decir, una cierta capacidad de distanciamiento que es una capacidad distintiva de los humanos⁵⁸. Sin embargo, siguiendo a Aristóteles,

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

58 MACINTYRE, Alasdair, *Animales Racionales y Dependientes*, p. 72.

que diferencia la *phronesis* del ser humano y la del resto de los animales, admite que estos 'se mueven por preceptos', son capaces de aprender de la experiencia pasada y son capaces de reconocer lo amigable y lo hostil. Es decir, según el Aquinate, que 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 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... 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 rudimentarias”⁵⁹.

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, ocluye las analogías entre la inteligencia de los animales superiores no humanos y los humanos. Lo cual a

59 *Ídem*.

su vez hace ininteligibles las condiciones pre-lingüísticas necesarias para el desarrollo de la racionalidad humana. Dice MacIntyre,

“... 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 gorila”⁶⁰.

Hablar de bienes en relación a los animales no humanos supone una determinada noción de florecimiento de los mismos. 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.

MacIntyre distingue dos modos en el que podemos utilizar el término florecimiento en estos casos:

1. Cuando hacemos un uso analógico (es el caso de atribución razones para actuar a los animales no humanos).
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.

60 *Ídem*, p. 79.

Para llegar a convertirnos en el tipo de razonador práctico independiente que es 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 del mismo en un razonador práctico. MacIntyre reconoce tres aspectos de este tránsito. El primer aspecto, hace referencia al paso 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 que nos ofrece las primeras razones para actuar. Pero a ello hay que sumar 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 aspecto de la transición gira en torno a la relevancia que tienen los otros significativos para el individuo. Estos otros forman parte de la historia 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, 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. Dice 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

independientes”⁶¹.

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

Conclusión

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 identidad básica o natural? ¿Acaso es posible negar la existencia de la aprehensión pre-lingüística 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 a la carrera para

61 *Ídem*, p. 92.

romper el cerco? Hemos visto, siguiendo a MacIntyre, lo frágiles que son las argumentaciones que aducen la in-adecuación de la adjudicación de creencias, pensamientos y razones a los animales no humanos.

Dice Taylor que 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 de los animales no humanos? 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 les 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. Dice Taylor que 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 convertiremos. A nuestro modo de ver, los diversos modos históricos del ser del hombre son potencialidades actualizadas, presentes en el animal pre-lingüístico 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 puede ayudarnos 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 ocultas 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 pre-lingüístico 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 ponga en consideración 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 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 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 y no 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 identidad pre-lingüística. 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 resultante de la interrelación del sujeto con 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 si no es reconociendo una dimensión moral primitiva en los infantes, y algo análogo en los 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 una descripción de lo viviente sentiente en término de identidades naturales o proto-identidades, 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 no revisionista 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.