



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Sobre el origen de la desigualdad entre hombres y animales, un
recuento de la desmesura del ser humano

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

Presenta:

Gustavo Fernando Olaiz Barragán

Tutora

Dra. Greta Rivara Kamaji
Facultad de Filosofía y Letras
México, D.F., Diciembre, 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Gloria, mi consentida

Agradecimientos

A mi universidad, mi segundo hogar.

Al posgrado en Filosofía por la oportunidad que me ha brindado

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por la beca otorgada, la cual me permitió desarrollar exitosamente mis estudios de maestría.

Agradezco de manera muy especial a mi tutora, la Dra. Greta Rivara Kamaji, quien me brindó todo el apoyo académico y profesional, así como su amigable confianza para llevar a cabo esta investigación. Agradezco también cordialmente a los miembros de mi jurado, la Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera, el Dr. Pedro García Ruiz, el Dr. Crescenciano Grave Tirado y el Dr. Ricardo Horneffer Mengdehl por apoyarme en la conclusión de este proyecto y en mi avance profesional.

A mis padres y mi hermano, quienes me secundan incondicionalmente.

A Pamelita, quien me acompaña a cada paso.

Introducción

La diferencia entre el ser humano y los animales no-humanos se ha expresado de distintas formas a lo largo de la historia, múltiples doctrinas han afianzado la idea de que éste fuera un ser excepcional. Desde el relato bíblico de la creación o el mito de Prometeo y el regalo del fuego se ha mantenido ella en el seno de la tradición occidental -escondida en el trasfondo del discurso científico, político y filosófico-; la religión y la metafísica occidentales han fungido como una barrera que impide al ser humano reconocerse en la mirada del animal no-humano. Así, la doctrina judeo-cristiana, fundada en el mito del pecado original, sitúa al *hombre*¹ a una clara distancia de los seres animados; *hecho* a imagen y semejanza del *Padre* creador sería éste el único ente intramundano que posea un *alma*. Su ascenso y caída definen un momento inmemorial en que se consolida el señorío del *hombre* sobre la tierra, a la vez que se cimenta la creencia en un diseño jerárquico y teleológico del universo,² en el que éste ser representaría el pináculo de la creación y todas las demás creaturas, un grado inferior. La convicción religiosa en el papel protagónico de la humanidad dentro del cosmos adopta diversos matices y configuraciones a lo largo de la historia, sin embargo prevalece dentro de la cosmovisión occidental el estatuto ontológico del *hombre* como único ser intermedio, que posea una naturaleza tanto material como *espiritual*.³ La tesis de la preeminencia del *hombre* ha dirigido significativamente a la ideología occidental a lo largo de su historia, se ha mantenido como una premisa fundamental de la indagación entorno a la naturaleza del ser humano desde el comienzo mismo de la civilización occidental hasta nuestros días. Adecuándose al cambio de los tiempos, reconfigurándose a cada paso, su influencia se ha extendido hasta los lugares más insospechados.

Durante el s. XVII, no obstante, se presenta un acontecimiento que introduce un giro decisivo en esta tesis, el nacimiento de la ciencia moderna; a partir del auge de la geometría cartesiana, el *alma* ya no se plantearía como un principio *vital*.⁴ Toda acción común a este ser y las bestias (como respirar, comer o dormir) sería resultado, según esta teoría, únicamente de la organización física del cuerpo y el influjo de los espíritus animales

¹ A lo largo de este ensayo el empleo de los términos «hombre» y «ser humano» no es fortuito, el primero

² Vid. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, 1933

³ Vid. Jonas, Hans, *The Phenomenon of life*, 1966

⁴ Vid. Bossi, Laura, *Histoire naturelle de l'âme*, 2003

en él a través del sistema nervioso y motriz; tal como el movimiento de un reloj depende del engranaje de sus partes. Un corolario muy desafortunado de este replanteamiento, empero, no consiste sino en agravar la devaluación moral del mundo natural y las formas de vida no humana. La frontera entre el ser humano y el resto de los seres naturales se establecería ahora como un criterio absoluto. En ningún caso podría asegurarse, según esta teoría, que los animales no-humanos se aperciban de las representaciones que generan los estímulos químicos y físicos que acontecen en el cuerpo, sólo que reaccionan causalmente a ellos; se les define como autómatas carentes de conciencia, de cuya conducta sólo podemos dar cuenta a partir de su configuración mecánica. La disposición de los órganos sería suficiente para producir todos los movimientos que el cuerpo humano es capaz de realizar, exceptuando uno solo, el *pensamiento*. El ámbito de lo humano, entonces, sería irreductible a su naturaleza física y biológica, la diferencia entre éste y el resto de los seres mundanos sería ya de orden *cualitativo*. Las propiedades de las plantas y los animales ahora se explicarían únicamente a partir de su constitución material, pero las del ser humano, por el contrario, nos obligarían a postular la existencia de un alma independiente de sus funciones físicas, una instancia inconmensurable frente al mundo físico. El dualismo que propone la metafísica de Descartes no sólo defiende la preeminencia del hombre dentro del orden natural del mundo, al colocar en distintos peldaños al ser humano y la naturaleza, sino que también imprime en la ontología y la moral un tono gnoseocéntrico.

Ya no se define la vida humana a partir de la clásica división aristotélica del *alma -i.e. en nutritiva, senso-motriz e intelectual-*⁵, sino que se aborda como un fenómeno autónomo; si bien Descartes insiste a lo largo de sus obras en la unidad sustancial que representa el compuesto humano de la mente y el cuerpo, la preeminencia epistémica del cogito ciertamente inaugura en la tradición filosófica la pretensión segregacionista de localizar el conocimiento del ser humano en la reflexión autónoma de la conciencia; en adelante, el fundamento de todo conocimiento lo buscarían los filósofos modernos en el esclarecimiento de la mente y sus estructuras. El geómetra francés otorgó al pensamiento una evidente preeminencia sobre lo fenoménico y popularizó la idea de que la materia sola no podría inteligir o producir a un ser pensante, sin embargo detrás de esta teoría se esconde una antinomia, pues se defiende al ser humano, por una parte, como una

⁵ Vid. Aristóteles, *Acerca del alma*, 413 b

conciencia que se piensa a sí misma, esto es, como un ente heterogéneo o superpuesto al curso natural del mundo; pero por otra, como un ser vivo, sujeto a leyes físicas universales.

El eco de esta psicología metafísica resuena todavía en la filosofía kantiana que, a su vez, defiende a fines del s. XVIII que el *hombre*, al ser el único que posee autoconciencia y razón, inviste un valor que lo eleva sobre el reino de la naturaleza meramente física y lo separa del resto de los seres animados. Elabora una crítica a la teoría del animal-máquina y defiende la necesidad de atribuir las distintas funciones orgánicas a un principio *vital*; sin embargo, al igual que Descartes, reconoce Kant que la actividad humana es la única forma de agencia libre y que el pensamiento es un acto espontáneo, que no se origina en la experiencia y no le pertenece. Defiende, en constante diálogo con las ciencias de esta época, que la conciencia de ningún modo podría derivarse de la materia sola. La semejanza externa entre el ser humano y el animal no-humano no autorizaría la suposición de una analogía entre uno y otro: el parecido externo no demuestra que este ser también participara de una naturaleza subjetiva. Ciertamente poseen los animales no-humanos órganos sensibles y patrones de conducta que les permiten percibir colores, calcular distancias y algún grado de memoria, entre otras tantas habilidades que les permitirían valerse por sí mismos (como el sonar, la visión térmica, la electro-recepción, etc.) y sobrevivir, sin embargo carecerían de la capacidad para determinarse a sí mismos. El libre albedrío del hombre frente a la conducta mecánica de las bestias es, según este sistema filosófico, el rasgo esencial que les distingue. La información que procuran de su entorno definitivamente influye sobre su conducta, sin embargo el animal no-humano no podría representarse la información que brindan los sentidos o ser conscientes de sí mismos; sólo en el *hombre* podríamos encontrar evidencia de un *mundo interior*. A pesar de la patente semejanza entre el cerebro del ser humano y el de otros seres, se asume simplemente que todo pensamiento es atribuible únicamente al primero. Esta especie sería la única que posea una estructura que lograra cohesionar sus representaciones, mientras que los estados mentales de los animales no-humanos acontecerían sólo de manera fragmentaria y dispersa. El correlato subjetivo de las imaginaciones en el cerebro de éstos supuestamente se encontraría ausente, mientras que la mente del ser humano -haciendo abstracción de las representaciones que se ofrecen a la percepción sensible y contemplándolas como realidades universales- brinda un potencial del todo inalcanzable para el animal no-humano.

En el s. XX todavía podemos localizar el prejuicio de la excepcionalidad de la vida humana frente al mundo natural alojada en el seno de la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger; a pesar de que en ella se realiza una importante crítica a la tradición metafísica y se replantea el proyecto de la ontología, encontramos también la iteración de la libertad del ser humano como el rasgo exclusivo de su existencia. Si bien la hermenéutica reaviva la discusión en torno al *ser* del ser humano y su relación con el mundo, también mantiene la brecha ontológica al reconocer que la existencia es un modo de ser que corresponde exclusivamente al ser-ahí (humano).

El estatuto de estos los animales no-humanos, ya sea moral, legal o religioso, es un tema que ha sido ya ampliamente discutido por filósofos, politólogos y científicos,⁶ sin embargo no se ha reparado suficientemente en los conceptos o la semántica que gobiernan la discusión misma. *In media res* se discuten cuestiones alusivas al derecho o a la moral, sin embargo sólo en raras ocasiones se aborda el meollo del problema, es decir, el modelo ideológico que fundamenta la tesis de la excepción humana y legitima el abuso de la vida no humana y la esclavitud del mundo natural.⁷ Acordemente, la presente investigación se da a la tarea de criticar al discurso antropocéntrico; se analiza en adelante la articulación de las tesis fundamentales que defienden la discontinuidad entre el ser humano y el mundo natural a partir del estudio de tres doctrinas filosóficas sumamente influyentes: el racionalismo de Descartes y Kant, así como del existencialismo de Heidegger. El objetivo de esta empresa es, por una parte, desmentir la tesis de la preeminencia del *hombre* y, por otra, desarrollar una reevaluación adecuada del *ser* de las formas de vida no humana. En el primer capítulo, así pues, se discute el argumento mecanicista de Descartes y su teoría del ser humano, dentro del contexto de la crítica a la escolástica, para poner en evidencia algunos de los supuestos fundamentales de su ontología dualista. El segundo capítulo indaga el significado de la animalidad y el lugar natural del ser humano según el sistema filosófico de Kant y su replanteamiento de la teleología. Finalmente, en el tercero se revisa el estatuto del animal no-humano dentro de la hermenéutica existencial de Heidegger a la luz de su propia crítica a la categoría tradicional de hombre.

⁶ Vid. Bekoff, Marc, *Minding Animals*, 2002; Nussbaum, Martha C., *Frontiers of Justice*, 2006; Regan, Tom, *Animal Rights, Human Wrongs*, 2003; & Singer, Peter, *Animal Liberation*, 1975

⁷ Schaeffer, Jean Marie, *La fin de l'exception humaine*, 2007

El método que suscribe este ensayo, asimismo, no busca el origen (*Ursprung*) del ser humano (o del animal no-humano), sino las condiciones en que se da la emergencia (*Entstehung*) de las tesis segregacionistas y sus vicisitudes. El discurso científico representa un saber óptico del animal, la planta o el mineral, pero hay una forma de conocimiento previo a toda teorización, que refiere al modo en que el científico ya comprende el ser de su objeto de estudio y las condiciones de inteligibilidad de los entes en general, esto es, del modo en que el hombre encuentra el sentido de las cosas. Es en este nivel del discurso que se busca efectuar aquí el análisis de un *foco de experiencia*,⁸ i.e. el antropocentrismo moral, siguiendo el rastro de su evolución en el discurso filosófico. Este ensayo adopta, así pues, el oscuro camino de la genealogía y lo aplica brevemente al análisis del discurso segregacionista para mostrar algunos de los motivos que se ocultan detrás del concepto, en general, de *hombre*, de *animal* o de mundo *natural* que la sociedad actualmente asiente.

La genealogía no se encuentra con el ser o la verdad, sino con la herencia inconstante y fracturada de un legado incierto: descubre una agenda oculta detrás de la devoción por la objetividad y derrumba verdades inamovibles;⁹ rindiendo cuentas de historia velada se demuestra la heterogeneidad de lo que se consideraba constante y uniforme, exponiendo la dispersión, los accidentes, las desviaciones y los errores que dan lugar a las cosas que aún existen y tienen valor para nosotros.

Este estudio busca disipar la oposición que la tesis de la discontinuidad del *hombre* había establecido, desenmascarando los prejuicios que gobiernan la discusión y cimentan las ilusiones que protegen a la humanidad de aquello que prefiere no enfrentar. No podría comprenderse la injusticia que yace en el corazón de la moral occidental sino auscultando el modo en que se ha logrado adecuar esta tesis a tan distintos paradigmas y modelos teóricos a través de la historia. Tal como afirmó Nietzsche hace más de cien años, «Se trata de recorrer con preguntas totalmente nuevas y, por así decirlo, con nuevos *ojos*, el inmenso, lejano y tan recóndito país de la moral -de la moral que realmente ha existido, de la moral realmente vivida-: ¿y no viene esto a significar casi lo mismo que descubrir por vez primera tal país?...» (Nietzsche, Friedrich, La Genealogía de la Moral, p. 29)

⁸ Vid. Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 1977 & *El Gobierno de Sí*, 1983

⁹ Vid. Nietzsche, Friedrich, *La Genealogía de la moral*, 1887

Sobre los textos

Las citas a la obra de Descartes se realizan conforme a la edición de Charles Adam & Paul Tannery, las citas a la obra de Kant convienen a la edición de la Real Academia Prusiana (posteriormente «Alemana») de las Ciencias, y las citas a la obra heideggeriana adoptan las pautas establecidas por la edición de Vittorio Klostermann.

El animal como máquina

La doctrina central de la metafísica de Descartes -una de las tesis más influyentes dentro del desarrollo histórico de la idea de la (dis)continuidad entre el hombre y el mundo natural- es la célebre división del mundo creado en dos categorías ontológicamente distintas e incompatibles, la materia extensa y la conciencia subjetiva. La ontología de binomios que introduce la filosofía cartesiana no es sino un reflejo de este dualismo epistémico: la imagen del mundo que se retrata en la obra de este pensador es la de un mundo dicotómico constituido, por un lado, por objetos físicos que actúan conforme a leyes mecánicas -cuyo movimiento es producido a partir del choque entre cuerpos extensos- y, por otro, la mente que conoce el mundo e incide en él de manera paralela a estas leyes; de tal forma que,

[...] aún cuando Dios uniera tan estrechamente a un alma con un cuerpo que no fuera posible unirlos más íntimamente, y formara un compuesto de las dos substancias así unidas, *también concebimos que* permanecerían siendo realmente distintas a *pesar de esta unión*, puesto que, cualquiera que hubiera sido la unión introducida por Dios entre ellas, no ha podido desprenderse del poder que tenía de separarlas o bien de conservar a una de ellas sin conservar la otra. Y las cosas que Dios puede separar o conservar con independencia unas de otras, son realmente distintas. (Descartes, René, Los Principios de la Filosofía [PF], p. 15)

Descubre el filósofo moderno la importancia del hecho de que la mente no sea pasiva, que su actividad no se agote en la recepción de información del entorno o los objetos “externos”. En cambio defiende que ella constituye la condición de posibilidad de toda forma de conocimiento -inclusive la del propio cuerpo- y su examen será, por tanto, la primera labor de la nueva ciencia. Sólo se experimentan las sensaciones, pensamientos e ideas propias como contenidos mentales, sin embargo el conocimiento que se posee de sí mismo como sustancia pensante, según Descartes, es evidente.

La inteligibilidad del mundo obedece, en todo caso, a la disposición *inteligente* del sujeto, pues los objetos difieren modalmente de su propia representación en la experiencia. Los datos que reportan los sentidos no siempre coinciden con las cualidades reales de los objetos, tal como atestiguamos al confrontar la propia experiencia con las verdades de la teoría astronómica ante el tamaño del Sol -que con toda facilidad podemos bloquear con un dedo, a pesar de su proporción real-, o el hecho de que la imagen que vemos del cielo

nocturno y su mapa estelar difiere significativamente de la configuración que ostentarían ‘actualmente’. El sistema nervioso central y periférico median entre el esquematismo de la representación y el dinamismo del mundo físico; por tanto, la representación del objeto depende, entre otras cosas, de las leyes físicas que rigen a los órganos sensibles y los procesos orgánicos que dan lugar a la imagen mental de los objetos. El examen de los sentidos, momento fundamental de la duda metódica, ha revelado, según Descartes, que los datos de la experiencia no son uniformes; por ejemplo, la imagen que capta la retina no coincide con el estado de la pajilla, que permanece íntegra al sumergirse en el agua, porque la refracción de la luz en el agua distorsiona la óptica.

La ontología de Descartes se nutre de la evidencia de la conciencia reflexionante, el vehículo único a través del cual el hombre puede alcanzar el conocimiento claro y distinto de las cosas. El célebre método que ensaya consiste en indagar la legitimidad del propio conocimiento para decantar las opiniones mal concebidas y las creencias falsas, y así rectificar el camino de la ciencia. Busca, ante todo, edificar el conocimiento científico sobre fundamentos sólidos y firmes. El primer paso de esta propuesta filosófica, así pues, no consistió sino en cuestionar metódicamente todas las creencias del sujeto, para depurar la verdad de la falsedad y advertir las condiciones en que se presentan. Es necesario, entonces someter las fuentes del conocimiento a un riguroso escrutinio para descubrir la naturaleza de nuestros errores. La mayoría de los cuales son asumidos, argumenta Descartes,

[...] durante los primeros años de nuestra vida, estando nuestra alma tan unida a nuestro cuerpo que sólo prestaba atención a lo que producía impresiones en nuestro cuerpo, aún no consideraba si esas impresiones eran causadas por cosas que existían fuera de ella, sino que solamente sentía dolor cuando el cuerpo era alcanzado por ellas, o bien sentía placer cuando le prestaban utilidad, o bien, *si eran tan ligeras que el cuerpo no llegaba a sentir comodidad o incomodidad que fuera importante para su conservación*, tenía sensaciones tales como las que se denominan gusto, olor, sonido, calor, frío, luz, color y otras semejantes que *verdaderamente* no nos representan nada que exista fuera de nuestro pensamiento, pero que son diversas según los distintos *movimientos que acontecen en todos los lugares de nuestro cuerpo hasta alcanzar el cerebro en aquel punto al que el alma está especialmente vinculada y unida.* (PF, p. 18)

Este escepticismo posee la finalidad de liberar al *hombre* de la infancia -caracterizada por la imposición de los prejuicios que ofuscan el pensamiento y el desapego de la mente a los

sentidos- aleccionando a la mente y combatiendo la ciega confianza que habitualmente se deposita en ellos. El origen de todo error, según el geómetra, no radica sino en la incertidumbre de los datos que brindan las impresiones sensibles. El pensamiento mismo, sin embargo, en ningún momento es llamado a rendir cuentas por Descartes, inadvertidamente escapa esta realidad al escrutinio de la duda metódica. Él pierde de vista que la conciencia depende enteramente de la fisiología del cerebro humano, en cambio la interpreta como una realidad autónoma que poseería la capacidad para influir sobre el cuerpo y ser influido por él. Las operaciones biológicas que dan lugar a la conciencia, ciertamente, son ocurrencias inadvertidas, sin embargo es posible percatarse de la comunicación entre el cuerpo y la conciencia en episodios específicos como el desmayo o al experimentar los efectos de algún fármaco. No obstante, el nuevo fundamento para la ciencia lo encontraría Descartes en la luz natural de la razón, en la propia mente humana, la única capaz de revelarnos la verdadera naturaleza de las cosas. Sólo el esquema mismo de la representación, según él, se mantendría estable a través del pleno de la experiencia, por esto defiende el filósofo moderno que el fundamento de las ciencias radica en los principios del conocimiento humano.

Detrás del estudio que realiza Descartes acerca de nuestras fuentes de conocimiento se hace manifiesto un profundo rechazo por la filosofía aristotélico-escolástica y neoplatónica que predominaba en su época. Él defiende de manera constante la preeminencia de la mente sobre el cuerpo y asume que el pensamiento, atribuible únicamente a la primera, es un acto espontáneo, que no se originaría en la experiencia y no le pertenecería. Frente a la teoría aristotélica que localiza el origen del conocimiento en los sentidos y la experiencia, Descartes enfatiza siempre la prioridad de la racionalidad sobre cualquier otro atributo del *hombre*. Él reconoce que la sensibilidad es un elemento determinante en la configuración del conocimiento, sin embargo, dado que su ejecución depende de las condiciones físicas del entorno y el estado de salud del órgano sensible, no es fiable.

Asegura el francés que el origen de nuestros errores radica en la confusión entre las cualidades del pensamiento y de la extensión, pues las ideas mismas no pueden ser falsas, sólo el juicio acerca de su relación con las cosas. Así pues, pensar que la dulzura existiera como una propiedad de la miel o la amargura de la hiel, así como asumir que el dolor se

sitúa en la mano, es un prejuicio que han implantado los sentidos y la imaginación a través de su imperio sobre el intelecto -legitimado únicamente por la opinión y reforzado por las costumbres y tradiciones-. Suponer que los cuerpos mismos poseen cualidades es un prejuicio que surge del dominio de los sentidos y la imaginación sobre la razón, que habría menester de examen.

La ética del científico cartesiano consiste en cuestionar el sentido común y las creencias vigentes, a la vez que asume un irrenunciable compromiso hacia la verdad. El pensamiento debe legitimarse a sí mismo y no recurrir a la autoridad de ningún *hombre*, sino a la razón misma. Contra la periclitada filosofía aristotélica y la autoridad de las universidades Descartes privilegiaría siempre la valía de conducirse por las propias inferencias, sin embargo su oposición al aristotelismo principalmente se da en función de su recurso a la teoría de las formas sustanciales como una propuesta científica válida, cuando realmente apela a una entelequia ininteligible e inconmensurable. El equívoco en que ha incurrido la física teleológica de Aristóteles consiste, según el geómetra, en confundir las propiedades del alma y las de los cuerpos extensos, esto es, que les atribuye voluntad o inteligencia, una tesis inadmisibles para el francés. Él, en cambio, construye una nueva física que rompe con este modelo clásico. Afirma el filósofo,

13

[...] absolutamente nada pertenece al concepto de un cuerpo salvo que es una cosa que posee longitud, anchura y profundidad, y que pueden atribuírsele distintas formas y movimientos. También encontré que estas formas y movimientos son meramente modos que no podrían existir sin un cuerpo. Pero colores, olores, sabores y cosas semejantes son meramente sensaciones existentes en mi pensamiento, que no difieren menos de los cuerpos que el dolor de la forma o movimiento del arma que inflige el dolor finalmente, he observado que la gravedad, dureza, la capacidad de calentarse, atraerse y separarse, y todas las otras cualidades que experimentamos en los cuerpos, consisten exclusivamente en el movimiento o la privación de movimiento, así como la configuración y el arreglo de sus partes. (Meditaciones de Prima Filosofía [MPF], p. 440)

La nueva ciencia debe evitar asignar finalidad alguna a los procesos naturales; la complejidad de los éstos se derivaría, entonces, de las propiedades básicas de la materia sola. Ella defiende que la tendencia de los cuerpos naturales y sus procesos no es determinada por un principio inmaterial -tanto en el caso del proceso cósmico que dio origen al planeta tierra, como el de la gestación y desarrollo del embrión-, sino por procesos mecánicos. El argumento del filósofo aristotélico-tomista sería, además de confuso e

impreciso, redundante y trivial, puesto que explicaría el comportamiento de los cuerpos de manera circular; así por ejemplo, el argumento sobre el efecto sedante del opio como el resultado de una propiedad somnífica en algunas plantas.¹⁰ La crítica a la teleología, entonces, se da en función de su uso indiscriminado y de su búsqueda de un principio equivalente al alma humana en los cuerpos extensos -incluidos los animales no-humanos, las plantas y los minerales-; según Descartes, esta teoría caracterizaría a los objetos a partir de la atribución de una pequeña *mente*.¹¹ Niega que hubiese un *lugar natural* al que los cuerpos tienden, pues la materia que compone a cada uno es cualitativamente igual. Contra esta teoría, afirma que sólo las propiedades derivadas de los modos de la extensión son cualidades reales e invariables, ya no sería necesario para la física apelar a principios abstrusos, sino a leyes mecánicas universales. Descalifica a toda forma de explicación que atribuya voluntad o inteligencia a la materia, e invierte la relación causal que defiende el aristotelismo. Sólo el movimiento y la configuración mecánica de las partes de un cuerpo pueden ser la causa de su existencia específica, en ningún momento se da el concurso de una sustancia inmaterial.¹² Asimismo, según esta teoría, explicar el comportamiento de los objetos naturales a través de esta mera noción, la de una cualidad interna o esencia que los determina compromete al físico aristotélico a reconocer una cantidad indefinida de principios causales oscuros.¹³ La explicación del objeto como la conjunción de materia y forma, no sería sino una extrapolación injustificada de la propia naturaleza del hombre -la sede de la única unión legítima de un alma inmaterial con un cuerpo extenso- hacia los objetos que se ofrecen a los sentidos. La ciencia ya no procurará tanto la *comprensión* de los cuerpos, como su descripción en términos geométricos.¹⁴

Las propiedades sensibles de los cuerpos existen, en principio, únicamente para el pensamiento, las cualidades reales de los objetos, según esta teoría, no diferirían de sus propiedades materiales; su esencia la constituyen la extensión tridimensional, que comprende el tamaño, la forma y la posición), el movimiento (o reposo) y su duración. No accede ya al conocimiento de las cosas indirectamente, sino a través de un método racional y sistemático, no recurre a otro principio explicativo más que a las propiedades geométricas

¹⁰ Tal como crítica Molière en *El médico volador* de 1645

¹¹ Vid. PF, p. 36

¹² Vid. Garber, Daniel, *Descartes embodied*, p. 228

¹³ Vid. MPF, p. 25

¹⁴ Vid. Skirry, Justin, *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, pp. 11-38

de los cuerpos (*desplazamiento, magnitud, forma y disposición material*). La filosofía natural cartesiana busca dar razón del comportamiento de los objetos únicamente a través del movimiento de sus partes a partir de leyes mecánicas, a la vez que defiende que los objetos físicos están compuestos por una única sustancia, la *res extensa*. La extensión sería ya el único parámetro a partir del cual es posible alcanzar algún conocimiento claro y distinto acerca de la naturaleza, o el comportamiento de los cuerpos.¹⁵ La física plenista de Descartes concibe a la naturaleza como una máquina, cuyas propiedades se derivan únicamente de los modos de la extensión, que actúan sobre unos y otros directamente a través del contacto. El arreglo mecánico del mundo determina el movimiento y la interacción entre los distintos objetos, a partir del choque entre las partes de las que se componen. Las configuraciones que adquiere la materia resultan determinantes para dar cuenta del movimiento en el mundo: la alineación material de los objetos es el principio a partir del cual los seres creados actúan.

El materialismo cartesiano, a pesar de las reiteradas críticas al aristotelismo, es, empero, enteramente compatible con la tesis de la providencia y el diseño inteligente del universo; la ciencia cartesiana problematiza y critica sólo la existencia de las formas sustanciales, la providencia divina, sin embargo, es una tesis que esta filosofía adopta por completo. La presencia de algún objetivo en la naturaleza se debe únicamente a la influencia de la inteligencia de un ser todo poderoso; es imposible, según Descartes, que el orden del universo en sus distintos niveles pudiera emerger de fuerzas ciegas.¹⁶ Los objetos materiales se comportan conforme a una legalidad que se manifiesta en la regularidad de los fenómenos del mundo, un orden interno que sólo podría sostenerse a partir de la actividad de una sustancia perfecta y omnipotente. La presencia de algún objetivo en la naturaleza se debe, así pues, únicamente a la influencia de la conciencia inteligente y racional; no podría negar el geómetra que la actividad presente en el mundo obedezca a un

¹⁵ Retomando el modelo físico propuesto ya por Galileo durante el Renacimiento, Descartes avivó la creciente popularidad de la geometría y la matematización del espacio, al proponer la realidad *ideal* de los números como el criterio único de objetividad científica. Lo invariable se presenta en términos de una forma sistemática de pensamiento *a priori*, a través de la *exteriorización* del sentido de los objetos de la experiencia (*Sinnesveräußerlichung*); el fenómeno mismo, en su singularidad, es devaluado. La magnitud espacio-temporal de los objetos representaría su idealidad formal (pureza) y la cuantificación –un proceso complejo que comprende la simbolización algebraica, la verificación y la predicción–, el método que las ciencias habrían de adoptar, ascendiendo de lo intuitivo hacia la exactitud ideal. Vid. Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 1954

¹⁶ Vid. PF, p. 78

fin final, sólo que es inalcanzable para la limitada inteligencia del *hombre*. La actividad motriz de la sustancia creadora es el fundamento último de la realidad física, ella controla la interacción, dirección y duración de los fenómenos; sólo a través de ella se puede dar cuenta de la continuidad del tiempo, su trabazón y coherencia perfectos, o la regularidad con la que se comportan los objetos que componen el universo. El movimiento presente en el mundo se perpetúa a través de la repetición constante del ejercicio de la actividad creadora que el Artífice ha realizado y continúa efectuando a cada momento. El filósofo moderno sustituye la función que cubría la teoría de las formas dentro de la filosofía escolástica, con la propia actividad de Dios.

En relación con la primera causa del movimiento -asegura el geómetra-, me parece que es evidente que no es otra que Dios, quien en razón de su *Omnipotencia* ha creado la materia con el movimiento y con el reposo y que ahora conserva en el universo, mediante su concurso ordinario, tanto movimiento y reposo como el producido al crearlo. [...] También conocemos que hay perfección en Dios no sólo en razón de la inmutabilidad de su naturaleza, sino también porque obra de una forma que nunca cambia. (PF, p. 76)

Él coordina el movimiento del cosmos, desde la rotación de la tierra hasta el desarrollo del embrión, no depende el movimiento de los cuerpos físicos de cualidades internas, sino de los procesos externos (dirigidos, en última instancia, por la providencia). Él no sólo origina el movimiento y lo preserva, es una sustancia sempiternamente activa, que recrea y asiste al mundo a cada instante. La máquina del universo posee un diseño, que es inescrutable; su ejecución, sin embargo, obedece a la estructura física y el arreglo material de los cuerpos. La causalidad de Dios es un mecanismo eficiente: su actividad es eternamente presente y constante en el cosmos. La sustancia divina es acto puro, las leyes de la naturaleza son su manifestación, constante y uniforme, que no sólo ha originado el movimiento, sino que también lo preserva. Él es una sustancia sempiternamente activa, que recrea y asiste al mundo a cada instante, posibilitando la existencia continua y ordenada de los cuerpos, el espacio que ocupan y su movimiento. En su afán por divorciar las cualidades de la mente de las de la materia, Descartes propone una teoría fisiológica que acata los mismos lineamientos que su teoría mecanicista, brinda un modelo explicativo que da cuenta de la complejidad y la diferenciación de los procesos fisiológicos que se llevan a cabo en el

organismo animal recurriendo únicamente a principios mecánicos.¹⁷ Explica el metabolismo del cuerpo, que asimila la materia cruda y la sintetiza en diversos materiales orgánicos, a partir de fuerzas naturales básicas como la fermentación, la descomposición, la condensación y rarificación a través del calor y el aumento de presión. A lo largo de sus escritos se vale de distintas metáforas para expresar esta idea, equipara la circulación sanguínea con el flujo de la sabia a través de la planta y les atribuye el mismo principio, el calor; realiza comparaciones entre el funcionamiento de la cavidad torácica y un órgano de viento, el movimiento de los músculos y el flujo de los espíritus con estatuas hidráulicas y fuentes mecánicas, el cuerpo animal es comparado con un reloj. La labor del biólogo y el médico, así pues, no consistiría sino en enlazar los principios de la mecánica con los de la biología. Si bien un tanto extensamente, conviene reparar con detalle en la explicación que el propio Descartes ofrece en una de sus epístolas para advertir el significado de su tesis dualista,

[...] considero qué es exactamente el cuerpo de un hombre y encuentro que esta palabra 'cuerpo' es muy ambigua. Cuando hablamos de un cuerpo en general nos referimos a una determinada parte de la materia, una parte de la cantidad de la que el universo está compuesto. En este sentido, si el monto más pequeño fuese removido, juzgaríamos sin más que el cuerpo fuese más pequeño y ya no se encontrase completo; y si alguna partícula de la materia fuese a cambiar, dejaríamos de pensar al instante que el cuerpo fuese el mismo tal cual, numéricamente tal como antes. Pero cuando hablamos del cuerpo de un hombre no hacemos referencia a una determinada parte de la materia, o alguna que posea un determinado tamaño, sino simplemente a la suma de la materia que se encuentre unida al alma de aquel hombre. Y así, a pesar de que la materia cambie, que incremente o decrezca su cantidad, creemos que es el mismo cuerpo, “numéricamente el mismo cuerpo”, siempre que permanezca vinculada y sustancialmente unida con la misma alma; y creemos que este cuerpo se encuentra completo y entero mientras conserve todas las disposiciones requeridas para preservar esta unión. Nadie niega que poseemos los mismos cuerpos que tuvimos durante nuestra infancia, a pesar de que su cantidad ha incrementado mucho y, de acuerdo con la opinión común de los doctores, que es indudablemente cierta, ya no poseen parte alguna de la materia que entonces les perteneció, ni poseen la misma forma; de modo que son numéricamente iguales solamente porque se encuentran in-formados por la misma alma. Personalmente, yo agregó todavía. He examinado la circulación de la sangre, y creo que la nutrición tiene lugar a través de una continua expulsión de partes de nuestro cuerpo, las cuales son expulsadas por la llegada de otras. Consecuentemente no creo que permanezca partícula

¹⁷ Vid. Descartes, René, *Las pasiones del alma* (PA), pp. 329-333

alguna de nuestros cuerpos numéricamente la misma, a pesar de que nuestro cuerpo, qua cuerpo humano, permanece siempre numéricamente el mismo en tanto se encuentre unido con la misma alma. En este sentido, inclusive puede llamársele indivisible; porque si el brazo o la pierna de un hombre es amputado, pensamos que es sólo en el primer sentido de 'cuerpo' que debe entenderse que el suyo esté dividido – no pensamos que un hombre que ha perdido un brazo o una pierna sea menos hombre que otro. En suma entonces, a condición de que un cuerpo esté unido con la misma alma racional, lo entendemos siempre como el cuerpo del mismo hombre, cualesquiera materia, cantidad o forma que posea; y lo advertimos siempre como el cuerpo completo y entero, con tal que no requiera materia adicional para mantenerse unida a esta alma. Además, considera que cuando comemos pan y bebemos vino, las pequeñas partes del pan y el vino se disuelven en nuestro estómago y, al punto, pasan a nuestras venas; de tal forma que se transmutan naturalmente y se integran a nuestros cuerpos simplemente al mezclarse con la sangre. Sin embargo, si tuviésemos una visión lo suficientemente aguda como para distinguirlas entre las otras partículas de sangre, veríamos que son numéricamente las mismas que aquellas que constituían al pan y vino. En este sentido, si no consideráramos su unión con el alma, podríamos llamarles todavía pan y vino como antes. (Descartes, René, Carta a Mesland, 9 de Febrero de 1645, p. 166)

La atribución tradicional de los procesos digestivo, respiratorio, endócrino, circulatorio y sexual a un alma vegetativa no aporta realmente una explicación sobre cómo se lleven a cabo estos procesos, por ello contraviene a la teoría de la estratificación del alma que la filosofía aristotélico-escolástica ha defendido. La naturaleza de los cuerpos vivos y los inertes, de acuerdo a esta ciencia nueva es idéntica uniforme y no admite grados –salvo en el caso del *hombre*.¹⁸ La forma de la especie no es la causa de la configuración material del objeto individual, sino el *resultado*. Descartes comprende la función a partir de su estructura; así, el útero humano está configurado de tal forma que el desarrollo de un embrión dará por resultado un humano, el de un caballo, otro caballo y así sucesivamente. Los procesos mecánicos poseen niveles de estructuración impuestos, sin embargo la materia sola es inerte y estática.¹⁹ Así, es el proceso químico y mecánico que ocurre en el feto el responsable por el individuo humano resultante y no es el mero hecho de que un individuo forme parte de una especie en particular la causa de que este proceso tenga lugar.

¹⁸ «Sobre el curioso caso de la hierba sensitiva (*mimosa púdica*), planta extremadamente sensible al contacto, al que responde a través de la contracción inmediata de sus hojas, no supone problema alguno para la fisiología mecánica del filósofo oriundo de La Haye, pues concibe los componentes materiales de los cuerpos animales y vegetales en los mismos términos; a diferencia del aristotélico que se ve obligado a admitir distintos tipos de alma.» (Gaukroger, Descartes' System of Natural Philosophy, p. 187)

¹⁹ Vid. Jonas, Hans, *The Phenomenon of Life*, pp. 7-25

La nueva ciencia contraviene directamente los principios elementales de la filosofía aristotélica, afirma Descartes,

Así pues, deseo que considere que todas las funciones que he atribuido a esta máquina [*i.e.*, el cuerpo animal], tales como la digestión del alimento, el latido del corazón y las arterias, la nutrición y el crecimiento de las partes del cuerpo, respirar, despertar y dormir; la recepción de luz, sonidos, aromas, olores, calor y otras cualidades semejantes de los órganos sensibles externos, así como la impresión de sus ideas en el órgano del sentido común y la imaginación, la retención o fijación de estas en la memoria; los movimientos internos de los apetitos y las pasiones; y finalmente los movimientos externos de todas las partes del cuerpo que prontamente siguen tanto el movimiento de los objetos presentados a los sentidos, como las pasiones e impresiones que se encuentran en la memoria: y en esto imitan tan perfectamente como es posible el movimiento de hombres reales. Deseo, digo yo, que usted considere que estas funciones se siguen simplemente de la disposición de los órganos así como los movimientos de un reloj o algún otro autómeta se sigue completa y naturalmente de la disposición de las contrapesas y ruedas. Para explicar estas funciones, entonces, no es necesario concebir tipo alguno de alma vegetativa o sensible, o algún otro principio de movimiento o vida que la sangre y los espíritus, que son estimulados por el calor del fuego que arde continuamente en su corazón, y el cual es de la misma naturaleza que esos fuegos que ocurren en cuerpos inanimados. (Descartes, René, Tratado del Hombre, p. 202)

19

La materia sola es impotente, en cambio es la sustancia creadora la única que se encuentra siempre involucrada en el mecanismo del mundo -aunque generalmente como causa final-, en el que también permite, ocasionalmente, la intervención de la mente humana -la única especie animal favorecida con este don. La fuerza que genera el movimiento en los cuerpos inertes proviene de esta sustancia y obedece a las leyes de la mecánica, no obstante, el choque entre cuerpos no es la única forma de explicación posible para dar cuenta del movimiento en el mundo, también hay otros tipos de interacción no mecánica (excepcionales), como la relación entre el cuerpo y la mente *humanos*, o bien la intervención divina directa (un milagro). La sustancia creadora es, entonces, el principio que genera y regula el movimiento de los cuerpos extensos, pero no es el único principio causal, también admite la agencia de la mente humana -a través de su voluntad- y la *angelical*.²⁰

²⁰ Vid. Descartes, René, *Carta a More* (5 de febrero de 1649), p. 267

El cuerpo animado (exclusivamente el humano), entonces, yace fuera de la jurisdicción de las leyes de la naturaleza. La razón por la que la vida humana deba ser estimada tan venerablemente por encima del resto de los animales y creaturas de la gran obra del Señor, no yace sino en el hecho de que es el único ente intramundano que posee *alma*.²¹ Las leyes de la naturaleza se derivan directamente de la actividad de Dios, la voluntad o inteligencia humanas, sin embargo, *no se encuentran gobernadas por ellas*, sino que -de alguna forma- poseen la capacidad para suspender estas leyes. El hombre representa, así pues, un elemento foráneo dentro del mundo físico, en tanto que es el exclusivo depositario de un alma racional.²²

¿Qué es específicamente aquello que exime a un cuerpo animado (sólo el humano) del gobierno de las leyes mecánicas?, ¿qué cualidades poseen estas sustancias inmateriales que les permiten afectar a cuerpos físicos y, en el caso específico de la mente humana, ser afectadas?, ¿cómo puede ser compatible la causalidad mecánica con la agencia de la mente o la actividad de esta última con la ley de conservación del movimiento? Descartes realmente no proporciona una respuesta satisfactoria a ninguna de estas dificultades, pues la posibilidad de que una entidad inextensa pueda actuar sobre un cuerpo extenso, en los términos que Descartes sugiere, supone una serie de aporías insolubles y contradicciones que no se pueden esquivar. Él quiere defender que el cuerpo no es uno más de los objetos que se dan a la representación, sin embargo, conciliar el hecho de que los sujetos mismos son también realidades concretas y físicas compromete tanto la autarquía del mundo físico como la autonomía de las acciones humana. La mutua exclusión entre el dominio del espíritu y el material supondría un *impasse* irreconciliable dentro del nuevo sistema filosófico que erige Descartes. El mecanicismo cartesiano explica el movimiento a partir del contacto entre dos o más cuerpos extensos; ahora bien, si el mundo físico se encuentra gobernado por un sistema de leyes mecánicas inmutables, ¿cómo puede algo inmaterial e intangible como el alma humana -que al no poseer superficie sería incapaz de mover

²¹ Vid. MPF, p. 426

²² «La idea “tradicional” del dualismo según la cual el ser humano pertenecería conjuntamente a dos órdenes ontológicos complementarios se transformó así poco a poco en la idea según la cual estaría dividido entre dos órdenes ontológicos mutuamente exclusivos. Esto se debe al hecho [...] de que en el marco de la Tesis [de la excepción humana] el dualismo ontológico resulta reinterpretado como una ruptura óptica que pasa al interior del propio ser humano. En otras palabras, la división entre la naturaleza y el hombre se reproduce en el interior del hombre: él está dividido en sí mismo.» (Schaeffer, Jean-Marie, *El fin de la excepción humana*, p. 37)

objetos físicos o ser movida- afectar un cuerpo concreto?²³ La convivencia entre la causalidad mecánica y la libertad humana constituye un punto de tensión importante, la actividad del cuerpo puede explicarse a partir del movimiento de sus partes, sin embargo no se explica cómo la mente siendo inmaterial pueda afectar y mover un cuerpo extenso. Ya sea su efecto sobre el mundo eficiente u ocasional, la comunicación entre estos dominios del ser es aporética: la agencia de la voluntad no puede ser garantizada.

No hay lugar para la actividad de la mente dentro de la física cartesiana, pues el movimiento sólo podría ser generado a través del choque; la actividad provocada por el alma inmaterial pareciera, entonces, *imposible*. La potestad para ejercer alguna influencia sobre el curso del mundo material sería irreconciliable con las leyes que gobiernan el movimiento de los cuerpos extensos; no obstante, Descartes mantiene que la sustancia extensa y la pensante se comunican, a pesar de poseer modalidades propias e intransferibles. El dualismo introducido por la ontología cartesiana supone un mundo compuesto por sustancias antitéticas, que obedece a las más rigurosas leyes de la mecánica y que además -de alguna forma- alberga a seres racionales, que poseen la capacidad de generar cadenas causales de manera espontánea, y que las leyes que rigen a los objetos físicos no valen para estos seres animados. La interacción entre el alma y el cuerpo representa el nudo gordiano del cartesianismo: en sí, el cuerpo es una máquina y, como todo objeto del mundo físico, se encuentra sujeto a las leyes de la mecánica, sin embargo es la única creatura que posee *agencia moral*. El ser humano es una sustancia compuesta que se caracterizaría por actuar algunas veces como un objeto físico y en otras, como un ser inteligente y autónomo. Algunas formas de explicación causal implican la interacción mecánica de cuerpos extensos, sin embargo la interacción entre el cuerpo humano y la mente no puede ser comprendida a partir de las leyes de la causalidad mecánica, sino en sí misma, a partir de su unidad fáctica;²⁴ en palabras del propio filósofo,

²³ Tanto las objeciones que Gassendi realiza de las meditaciones, así como la crítica que la princesa Elizabeth expone en su correspondencia, no reciben una solución oportuna por parte del filósofo. Vid. Garber, Daniel, *Descartes Embodied*, pp. 168-188

²⁴ «Descartes niega que la explicación mecánica del cambio en términos del impacto sea relevante para la pregunta acerca de cómo actúa la mente sobre el cuerpo. El alegato es que poseemos una noción especial a partir de la cual comprendemos la interacción mente-cuerpo, una noción distinta de aquellas que nos permiten comprender las cosas que se relacionan con la mente o el cuerpo por separado.» (Garber, Daniel, *Descartes Embodied*, p. 172)

[...] resulta para el hombre una gran ventaja el poder actuar por medio de su voluntad, es decir, libremente; esto es, de modo que somos en forma tal los dueños de nuestras acciones que somos dignos de alabanza cuando *las conducimos bien*. Pues, así como no se otorgan alabanzas a las máquinas que realizan movimientos diversos y los ejecutan con tanta precisión como los cabría desear, por cuanto estas máquinas no desarrollan acción alguna que no deban realizar *de acuerdo con sus mecanismos*, sino que tales alabanzas se tributan al diseñador de las mismas por cuanto ha tenido el poder y la voluntad de componerlas con tal artificio, de igual modo debe atribuírsenos mayor mérito cuando lo distinguimos de lo que es falso; esto no se haría *si estuviésemos determinados a actuar de un modo y estuviésemos obligados a ello en virtud de un principio ajeno a nosotros mismos*. (PF, p. 18)

El alma racional no es el principio que in-forma al cuerpo, sin embargo la unión de estos elementos es el principio vital que lo anima y permea completamente, pues se encuentra presente de manera íntegra en cada parte del cuerpo. La materia del cuerpo es mudable, sin embargo el alma lo *actualiza*: el ser humano vivo es una unidad indivisible -en que cada uno de sus componentes se encuentran en constante interacción y no podría subsistir sin ella-, así como la remoción de un órgano puede incapacitar al organismo entero, la separación del alma conlleva el cese de la existencia humana. El alma es una cualidad del cuerpo humano, pero es la única que puede existir de manera independiente. El conocimiento de la unión entre la mente y el cuerpo, asimismo, no se opondría a la tesis dualista.²⁵ El hombre, según Descartes, es un quiasma entre dos mundos. Tanto la materia como la mente subsisten con perfecta independencia, en este sentido su unión resulta accidental, sin embargo si las consideramos individualmente entonces encontraríamos que ninguna representa la naturaleza humana completa, sólo su conjunción. Esta última, así pues, lo distingue del mundo natural y garantiza su libertad (autoridad) moral. Descartes reconoce plenamente la relación entre el alma y el cuerpo, pero niega enfáticamente que tenga lugar en otra sede que no sea el cuerpo de un animal humano. A la naturaleza humana, según Descartes, corresponden conformemente tres tipos de actividad, aquella que realiza el mecanismo del cuerpo, el pensamiento independiente de la mente y aquella que se desprende de su unión. Descartes postula que existen tres nociones

²⁵ Hay tres usanzas fundamentalmente en las que Descartes hace referencia al concepto sustancia; cuando distingue entre *res extensa* y *res cogitans*; utiliza también el término para designar genéricamente alguna cosa creada; y, finalmente, cuando distingue entre sustancias complejas y simples. No hay, así pues, incompatibilidad alguna entre la coexistencia e independencia simultánea de estas sustancias. Vid. Skirry, Justin, *Descartes and the Metaphysics of human Nature*, p.74

inconmensurables entre sí, a partir de las cuales nos representamos la realidad y nos resulta inteligible, la extensión, el pensamiento y su interacción (en el cuerpo humano). No es lícito realizar analogías entre ellas o compararlas bajo ningún modo, pues el paradigma a partir del cual pensamos las relaciones entre los cuerpos físicos es inoperante frente a la actividad independiente de la mente o a la relación con el cuerpo.²⁶ Estas intuiciones fundacionales son inherentes a la naturaleza misma de la mente, no podemos explicar éstas en términos del contacto físico, sino a partir de sus nociones únicas. Cada una representa una especie de intuición básica que sólo es inteligible en sus propios términos. La conciencia cotidiana demuestra la interacción entre el cuerpo y la mente de manera inmediata, la relación no mecánica no es problemática, sino que es una posibilidad que se ofrece ordinariamente al hombre. Hay que pensar la capacidad motriz de la mente, según Descartes, a partir de una analogía: así como la pesadez atrae todo cuerpo hacia el centro de la tierra, sin ejercer contacto directamente sobre ellos, así la mente mueve al cuerpo. En palabras del filósofo,

23

Observé que la gravedad, mientras permaneciera coextensiva con el cuerpo pesado, podía ejercitar toda su fuerza en cualquier parte del cuerpo; pues si el cuerpo fuese colgado de una cuerda atada a cualquiera de sus partes, aún jalaría de la cuerda con toda su gravedad, exactamente como si aquella gravedad estuviese sólo en la parte que toca a la cuerda y no también dispersa a lo largo de las demás partes. En verdad no hay otra forma en que entienda ahora que la mente sea coextensiva con el cuerpo, entera en el entero y entera en cada una de sus partes. (MPF, p. 442)

Esta correlación íntima es un hecho, no depende sino de la composición misma de la naturaleza humana como una unidad psicosomática. La *forma* del cuerpo humano es el alma,²⁷ la unión entre el alma y el cuerpo actualiza el potencial del cuerpo material de alojar a la mente e interactuar con ella, pero igual podrían subsistir de manera independiente, sin embargo debemos insistir que aquella existencia no sería ya humana. El hecho de que el cuerpo también posee la capacidad de afectar a la mente es, para el filósofo moderno, igualmente determinante que la acción de ésta sobre aquél. La tradición que enfrenta la metafísica de Descartes es aquella que se originó con la escolástica y su visión platonizante del hombre -como un alma prisionera del cuerpo o como un marino en su

²⁶ Vid. Descartes, *Tratado del Hombre*, p. 120

²⁷ Vid. Descartes, René, *Letter to Mesland* (1645 ó 1646), p. 346

navío-, que comprende que la unión del cuerpo y la mente no constituye realmente una unidad sustancial, sino meramente *accidental*.

[...] yo estoy presente en mi cuerpo no meramente al modo en que el marinero está presente en una nave, sino que yo estoy estrechamente unido y, por así decir, fusionado con él, tanto así que yo y mi cuerpo constituimos una sola cosa. Pues si no fuera el caso, entonces yo, que sería sólo una cosa pensante, no sentiría dolor cuando el cuerpo es herido; mas bien, percibiría la herida por medio del intelecto puro, tal como un marinero percibe visualmente que algo de la nave se encuentre roto. Y cuando el cuerpo estuviera en necesidad de comida o bebida, yo debería entender esto explícitamente, en lugar de tener sensaciones confusas de hambre y sed. Pues claramente estas sensaciones de sed, hambre, dolor y semejantes no son sino ciertos modos confusos de pensamiento que surgen de la unión y, como así fuere, de la fusión de mente con el cuerpo. (MPF, p. 81)

El hilemorfismo cartesiano comprende solamente a la naturaleza de esta criatura, pues sólo este objeto posee la configuración adecuada para alojar a la mente inmaterial e interactuar causalmente con ella. La disposición del cuerpo para la recepción de ambas sustancias lo define, su actualización es lo que distingue el comportamiento de cualquier autómatas del racional. El alma posee una aptitud natural para unirse con el cuerpo, de la que se desprenden la capacidad de la voluntad para mover al cuerpo, la sensibilidad, la imaginación y la afección. A pesar de las críticas que Descartes insistentemente dirige a la teoría de las formas, no puede sino apelar a esta misma doctrina para argumentar la interacción entre el alma y el cuerpo -sin reconocer otras cualidades de la mente que el pensamiento y la voluntad-.²⁸ La interacción entre materia y pensamiento es inmediatamente percibida en el propio cuerpo, por lo que no ha menester de demostración alguna: es una certeza cotidiana. Esta interacción no acontece a través de las leyes del impacto, la unión sustancial que Descartes defiende implica no tanto la síntesis de dos sustancias distintas, sino la acción de *una sola cosa*. La convicción de Descartes acerca de la unión sustancial de la mente con el cuerpo es absoluta; la distinción cualitativa entre estos tipos de entidad no niega su genuina unión, el hombre es un «*ens per se*», en ello se cifra su dignidad. La interacción del alma y el cuerpo es sencillamente un hecho, no un problema.

²⁸ La cercanía del filósofo francés en este punto con la teología de su época -específicamente con Ockham-, que concebía al hilemorfismo una cualidad esencial de la naturaleza humana. Acerca de las afinidades y desavenencias entre la doctrina de Descartes y la teología medieval y moderna. Vid. Skirry, pp. 97- 170

El vínculo entre el alma y el cuerpo es tal que ninguna acción puede tener lugar sobre uno sin afectar al otro, y se puede relacionar a cada emoción con un estado físico específico -al punto que tendría que admitir Descartes que al efecto de un medicamento también corresponde directamente algún estado emocional-.²⁹ Hay un paralelismo completo entre el pensamiento y los estados físicos de quien los porte.³⁰ El cuerpo, asegura el alumno de *la Flèche*, afecta a la mente y posee la capacidad de generar ideas en ella, así como el estado físico del sujeto también incide directamente sobre el alma: el efecto es modalmente equiparable a la pasión que existe en él. Asimismo, cuando la mente actúa sobre el cuerpo se presenta un efecto análogo en éste; la acción de la mente y la pasión del cuerpo son equivalentes. La sensibilidad, el apetito y las emociones son al mismo tiempo pasiones de la mente y acciones del cuerpo, cambia únicamente la perspectiva desde la que sean analizadas.³¹

La glándula pineal concentra y dirige las funciones del alma, representa el asiento orgánico del alma y el punto focal de la conciencia, ella libera los espíritus que efectúan el movimiento en los miembros correspondientes. Reiteradamente asegura Descartes, a lo largo de su *tratado*, que la glándula pineal se mueve físicamente ante la actividad del alma y llega incluso a describir con detalle cómo tiene lugar.³² Este órgano es el foco que concentra su actividad, entra directamente en contacto con el cuerpo del sujeto a través de ella, sin embargo el alma es enteramente co-extensiva: insufla el cuerpo en igual medida en cada una de sus partes. Las pasiones surgen del movimiento de los *espíritus animales* del cuerpo, los componentes más finos que se separan de la sangre arterial al ascender por el cuello hacia el cerebro. Son resultado de las condiciones materiales del cuerpo y dependen enteramente de la distribución y la densidad de los espíritus animales que regulan el mecanismo interno del organismo; son semejantes a las impresiones sensibles en tanto que se derivan de la constitución biológica del hombre, pero poseen una capacidad única para provocar al ánimo y mueven a actuar de cierta forma. Afirma en su *Tratado de las pasiones*,

²⁹ Vid. Hoffman, *Essays on Descartes*, p. 121

³⁰ Vid. PA, pp. 328-335

³¹ Vid. Garber, p. 145

³² Vid. PA, p. 352

[...] nada hay en nosotros que debamos atribuir a nuestra alma excepto nuestros pensamientos, que son principalmente de dos tipos, las acciones del alma y sus pasiones. Aquellas que llamo sus acciones son todas nuestras voliciones, ya que encontramos por experiencia que éstas proceden directamente del alma y aparentan depender únicamente de ella. Por otra parte, nuestras pasiones usualmente denominan todo tipo de percepciones o conocimiento que se encuentran en nosotros, pues frecuentemente no es el alma quien los hace como son, sino que los recibe usualmente de las cosas representadas por ellos. (PA, p. 342)

Para el francés, el conocimiento es una actividad que el intelecto realiza de manera independiente al cuerpo, sin embargo no todas las funciones cognitivas se desprenden de la mente sola, la sensibilidad, la volición, la memoria, la imaginación y la afección dependen de la unión del alma con el cuerpo. Él defiende que la disposición misma de los órganos es suficiente para producir todos los movimientos que el cuerpo humano es capaz de realizar, exceptuando uno, el pensamiento. El movimiento de las piernas, por ejemplo, ante una situación de peligro no depende de la actividad consciente, sino del flujo de los espíritus animales a través de los nervios. La pasión es una respuesta psicofísica ante las impresiones y las imaginaciones del cerebro y el sistema nervioso, es una forma confusa de pensamiento que no refiere directamente a objetos externos. El flujo de estos espíritus jamás es percibido, sólo su efecto; así, el hambre y la sed resultan del movimiento de los nervios localizados en el estómago, así como la densidad de la sangre determina la disposición del sujeto hacia la alegría o la tristeza. El efecto de los espíritus animales que gobiernan el cuerpo, pueden incluso detonar respuestas mecánicas; no toda acción del cuerpo humano, entonces, es atribuible a la voluntad del sujeto, asegura Descartes,

[...] es fácil concebir cómo los sonidos, olores, sabores, calor, dolor, hambre, sed y, en general, todos los objetos tanto de los sentidos externos y de los apetitos internos, también producen algún movimiento en nuestros nervios, que a través de ellos viaja al cerebro. Además de provocar varias sensaciones distintas, estos variados movimientos en el cerebro pueden también actuar sin el alma, causando que los espíritus alcancen ciertos músculos y no otros, y así provocándolos a mover nuestros miembros. (PA, p. 339)

La fisiología de las pasiones y los estados psicósomáticos no dependen sino del arreglo físico del cuerpo y sus interacciones químicas. El ciego automatismo de los procesos químicos que acontecen en el cuerpo es el responsable por las funciones biológicas que realiza el cuerpo. Al desmentir el principio aristotélico de la división del alma, se inaugura

en la tradición filosófica la posibilidad de que se puedan pensar estos reinos *en oposición*. Las plantas y los animales no-humanos no poseerían alma, no podríamos atribuirles una de tipo vegetativa o sensitiva, pues todas estas funciones corresponden a principios fisiológico-mecánicos, y menos todavía una racional, pues no poseen voliciones o pensamientos. A pesar de la patente semejanza entre el cerebro del hombre y el de otros animales, Descartes asume simplemente que todo pensamiento es atribuible únicamente a la mente y no a la materia.³³ La distinción entre el reino de lo animado y lo inanimado es realmente la distinción entre lo *humano* y lo *natural*;

Todos los conflictos que ocurren supuestamente de manera usual entre la parte inferior del alma, que llamamos 'sensitiva', y la parte de del alma más elevada o 'racional' -o entre los apetitos naturales y la voluntad- consisten simplemente en la oposición entre los movimientos que el cuerpo (por medio de sus espíritus) y el alma (por medio de su voluntad) tienden a producir al mismo tiempo en la glándula. Pues no hay sino un alma dentro de nosotros, y dentro de esta alma no hay diversidad de partes: es al mismo tiempo sensitiva y racional, y todos sus apetitos son voliciones. (PA, p. 365)

27

La actividad mecánica (e inconciente) del cuerpo comprende la sensibilidad, la memoria y la capacidad para representarse un objeto. Toda acción común al *hombre* y las bestias, como respirar, comer o dormir, depende únicamente de la organización física del cuerpo y el influjo de los espíritus animales en ella a través del sistema nervioso y los músculos, tal como el movimiento de un reloj depende meramente del engranaje de sus partes.

Pues a pesar de que carecen de razón, y quizá hasta de pensamiento, todos los movimientos de los espíritus y la glándula que producen las pasiones dentro de nosotros están presentes, sin embargo, en ellos también, sólo que en ellos sirven únicamente para mantener y fortalecer los movimientos de los nervios y músculos que usualmente acompañan las pasiones y no, como en nosotros, las

³³ «Los animales autómatas, aunque enteramente determinado por las leyes de la materia, están contruidos de tal modo que su funcionamiento sugiere al espectador humano una interioridad análoga a la suya propia, sin que posean tal interioridad. Todas las señas de placer y dolor en los animales son una apariencia engañosa, i. e., pueden tenerse por tales sólo a partir de una inferencia injustificada que surgiría de la conexión habitual que, en nuestro caso, prevalece entre ellos y ciertos sentimientos. Imputamos lo último cuando observamos lo anterior, pero la imputación es *gratuita*. Los animales, en otras palabras, no son más que cuerpos. La ventaja de este tour de force yace en que confina el locus de la interioridad en la naturaleza al solitario caso del hombre. Extraño como fuera ahí, fue ahí una excepción a lo que de otra forma sería una regla universal y deja al resto de la naturaleza viva libre para el análisis mecánico puro. Habiendo desembarazado el “cuerpo” en general de toda relación con la mente, y a la ciencia del cuerpo de toda obligación de lidiar con el fenómeno de la mente, Descartes y los cartesianos podían sentirse seguros de tratar al organismo como otra instancia de la res extensa.» (Jonas, Hans, p. 56)

pasiones mismas. Así, cuando un perro ve una perdiz, está naturalmente dispuesto para correr hacia ella; y cuando oiga una pistola disparada, el ruido lo impele a huir. (PA, p. 370)

La constitución física del cuerpo de los animales posibilita ya toda clase de funciones: afección, sensibilidad, imaginación, memoria, la capacidad para contraer los músculos y el metabolismo en general, son facultades corporales, que el ser humano comparte con los animales no-humanos, que simplemente incrementan la probabilidad de supervivencia de sus portadores. El metabolismo es el mismo en ambos casos, sin embargo el ser humano posee además del efecto de los espíritus animales que gobiernan el cuerpo, la capacidad de evaluar lo representado (ya sea un objeto presente o un recuerdo). El mecanismo de las pasiones lo comparten todos los animales no-humanos, su conducta obedece a una programación innata que les permite realizar sus capacidades y determina su conducta, solamente en el caso del animal humano, se puede admitir el reajuste de sus acciones y el establecimiento de nuevas conductas a través de la reflexión.

La máquina del cerebro es la infraestructura que procesa los estímulos sensibles de los sentidos y los cohesiona en una imagen, pero la posibilidad de emitir juicios sobre el mundo figura exclusivamente entre las facultades del *hombre*. El diseño y la conducta de los animales no-humanos sugieren que su actividad se encuentra dirigida meramente a partir de la sensibilidad y la afección hacia lo que les resulta, generalmente, benéfico. La complejidad mecánica de los cuerpos es infinitamente variada, sin embargo la actividad humana se posiciona en una categoría independiente. La mente es una entidad irreductible a lo biología del *hombre*, la diferencia fundamental entre este ser y los demás vivientes del planeta, según la antropología cartesiana, radica en la conducta mecánica del animal frente al libre albedrío de aquél. Son descalificados como agentes morales porque no poseen una vida mental unificada, que pueda garantizar su libertad y responsabilidad. La distinción entre el alma y el cuerpo es el fundamento ideológico de la concepción del animal como un mero autómatas, desprovisto de una estructura semejante al yo (*ἐγώ*), su conducta sería solamente mecánica.

La descripción de las funciones biológicas del cuerpo humano y la conducta del cuerpo animal, plasmada en sus *tratados*, refleja una tendencia mecanicista rigurosa, que niega contundentemente que la materia sola pudiera ejercer cualquier actividad propia de la mente. La conducta animal, a pesar del grado de complejidad que pueda alcanzar, es, de

acuerdo a esta teoría, invariable y transparente. A diferencia del animal no-humano - *inocente y desnudo*-, el *hombre*, a través de la mente, posee la capacidad para modificar el comportamiento, a tal grado que le permite, inclusive, manipular los músculos que configuran las distintas expresiones del rostro y gestos para no delatar las verdaderas intenciones ante alguien; la criatura animal, en cambio, sería incapaz de disimulos.

Muchas funciones del cuerpo humano se realizan sin el concurso de la mente, sin embargo la capacidad para procurarse algunas cosas y alejarse de otras a través del juicio, e inclusive la posibilidad para controlar sus estados afectivos es lo que distingue al *hombre*; éste modela su vida de una forma en que el autómatas nunca lo hará. Esta cosa pensante ejerce actos de voluntad, su conducta posee un carácter autónomo. Descartes no reconoce propiedad alguna, que cumpla una función análoga a la mente en el animal no-humano, el aparato perceptual y cognitivo de éste se explica enteramente a partir de principios materiales. En la cognición humana, en cambio, tiene lugar una segunda configuración gracias al *cogito*, facultad a través de la cual la percepción alcanza la forma de la reflexión. Al igual que en el animal no-humano, la sede del proceso intelectual acontece en la imaginación (*sensus communis*) que reúne la información proveniente de los órganos de los sentidos durante la percepción. Los espíritus animales que influyen sobre el mecanismo del cuerpo actúan igualmente sobre el cerebro de todo animal, no obstante, en el caso de los animales no-humanos el proceso cognitivo se limita a la imaginación del objeto; el correlato subjetivo, el *alma*, simplemente se encuentra ausente en estos cerebros.

La cognición intelectual -haciendo abstracción de las representaciones que brinda la percepción sensible y contemplándolas como realidades universales- ofrece posibilidades del todo inalcanzables para el animal no-humano. En ningún caso podríamos asegurar que estos seres se aperciban de las representaciones que generan los estímulos químicos y físicos que acontecen en el cuerpo, sólo que reaccionan ante ellos; el animal, mudo e indigno, es retratado como una entidad hermética y auto-regulada, nunca como un agente libre. El animal/máquina (*bête-machine*) opera de tal manera que ante la necesidad del alimento sale en busca de éste sin padecer conscientemente hambre, sed o dolor alguno, se niega, por tanto, la conciencia de los animales no-humanos, ya que no poseen auto-conciencia. La especificidad de la cognición humana se explicaría a partir de la evaluación subjetiva de lo representado. La vida animal no es más que un grado más complejo de

organización (mecánica) de la materia, referida exclusivamente a la satisfacción de las necesidades; su existencia es concebida como un mero *estar*, mientras que la vida humana no se limitaría a las circunstancias que le rodean, sino que también habitaría un mundo interior propio. La vida humana sería la única que no se constriña al lugar que ocupa el reducido espacio físico que envuelve la epidermis. La antropología cartesiana, así pues, concibe al *hombre* como un ser excepcional; a pesar de que el fuero interno de los animales no es accesible, el filósofo asegura que todos los actos de los animales no-humanos pueden explicarse meramente a partir de leyes físicas, sin necesidad de atribuirles inteligencia.

La especie humana sola posee una estructura subjetiva que cohesiona sus representaciones, mientras que la cognición y la afección de los otros animales acontece de manera fragmentaria y dispersa; por tanto, el *hombre* en sentido estricto es el *único* animal. Su vida mental supone una *ruptura óptica*,³⁴ pues sólo en él encontraríamos, según Descartes, la capacidad para determinarse a sí mismo. El francés, sin embargo, ignora por completo la compleja vida emocional o la capacidad de deliberación que pueden desarrollar los animales no-humanos, su deficiencia lingüística, según él, simplemente lo descalifica como sujeto cognoscente y moral, no posee una racionalidad incipiente siquiera, dado que el pensamiento sólo puede presentarse mediante el lenguaje; por esta razón concluye que los animales son completamente mecánicos, y no podrían poseer ideas o deseos puesto que no los pueden *comunicar*.³⁵ La evidencia de la razón y del alma humana, en última instancia, no recae sino en la *expresión lingüística*, en el hecho de que este animal puede transmitir sus estados mentales a través de la comunicación simbólica.

³⁴ «La unidad de lo viviente no se reduce al hecho de que los seres más “elementales” –por ejemplo, la ameba- comparten con los seres más “complejos” –por ejemplo, el ser humano- los mismos principios de estructuración. También significa que si en la genealogía de lo viviente no hubiera existido un momento t una transición de los zooflagelados a las amebas, el propio ser humano o bien no existiría, o bien (si tiene sentido hablar de tal manera) sería diferente de lo que es. También significa que esas mismas amebas son un eslabón causal irreductible en la larga evolución que condujo al desarrollo de una vida mental, en el sentido corriente y vago de este término, es decir, en cuanto designa el conjunto de las potencialidades representacionales, cognitivas, emotivas y evaluativas de un organismo, entre los cuales, en algunas especies, están los estados concientes. Por último, y más fundamentalmente, significa que esa misma vida mental es un nivel específico de estructuración y de funcionalidad biológicas, cuya explicación causal suficiente es de orden genealógico, es decir que reside en la existencia anterior de niveles de estructuración y de funcionalidad más elementales, entre los cuales, si se remonta lo suficiente, se encuentran las capacidades de control elementales de la ameba sobre los movimientos de sus pseudópodos. Lejos de corresponder a una ruptura óptica, las facultades mentales humanas aparecen entonces como un resultado natural entre otros de la evolución biológica y, por tanto, de la historia de lo viviente tal como se desarrolló en un planeta particular de un sistema solar particular que forma parte de una galaxia particular [...]» (*El fin de la excepción humana*, p. 126)

³⁵ Vid. Derrida, Jacques, *The animal that (therefore) I am*, 2006

La incapacidad del animal no-humano para brindar una *respuesta* verbal es el hecho a partir del cual concluye Descartes que su conducta obedece únicamente a causas mecánicas, que poseen una naturaleza puramente corpórea y que su actividad corresponde a las mismas leyes mecánicas que rigen el universo de los cuerpos extensos.³⁶ El “yo pienso” no puede ser pronunciado por el animal, su categoría como “cosa pensante”, por tanto, no podría ser defendida. Son inconscientes, no poseen libre albedrío o pensamiento y carecen de voluntad o reflexión; la exclusión del hombre del dominio de la naturaleza se daría en función del *λόγος*. Ya desde su *Discurso* Descartes habría adoptado la tesis del animal/máquina, conviene detenerse en el siguiente pasaje, en que se expone la diferencia fundamental entre éste y el hombre,

[...] si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y la figura de un mono o de cualquier animal sin razón, no tendríamos medio alguno para reconocer que tales máquinas no tuviesen la misma naturaleza que estos animales. Por el contrario, si hubiese alguna que tuviese semejanza con nuestro cuerpo e imitase todas nuestras acciones tanto cuanto fuese moralmente posible, tendríamos siempre medios muy seguros para conocer que no serían verdaderos hombres. El primero, es que nunca podrían usar palabras ni otros signos disponiéndolos tal y como nosotros lo hacemos para manifestar a otros nuestros pensamientos. Pues puede fácilmente pensarse que una máquina esté hecha de una forma tal que profiera palabras e inclusive que profiera algunas a propósito de acciones corporales que causasen cierto cambio en sus órganos, como si se pulsa en un cierto lugar que pregunte qué se le quiere decir y si se pulsa en otro que grite que se le hace daño y cosas semejantes; pero no será capaz de utilizar de forma diversa las palabras para responder al sentido de todo cuanto se le diga en su presencia, tal y como los hombres menos capacitados pueden realizar. El segundo es que, aunque fuesen capaces de ejecutar varias acciones tan correctamente o mejor que cualquiera de nosotros, fallarían sin duda en otras, en virtud de lo cual descubriríamos que no obran por conocimiento, sino solamente en virtud de la disposición de sus órganos. Pues, así como la razón es un instrumento universal, capaz de servir en cualquier circunstancia, estos órganos, por el contrario, exigen una disposición particular para cada acción concreta. Por lo cual es moralmente imposible que exista una máquina con una variedad de resortes dispuestos en una forma tal que pudieran hacerla actuar en todas las coyunturas de la vida, tal y como nuestra razón nos hace actuar. Así pues, por estos dos medios también podemos conocer la diferencia existente entre los hombres y las bestias. Pues es algo bien patente el que no hay hombres tan embrutecidos ni tan indolentes, sin exceptuar los locos, como para que no sean capaces de ordenar diversas palabras y de componer un discurso mediante el cual den a conocer sus pensamientos. Por el contrario, no existe animal alguno tan perfecto y privilegiadamente dotado por

³⁶ Vid. *Sexta objeción*, en MPF

nacimiento que sea capaz de algo semejante. Y no procede esta incapacidad de la falta de los órganos adecuados, pues puede advertirse que las urracas y los loros pueden emitir palabras como nosotros y, sin embargo, no pueden hablar como nosotros, es decir, demostrar que piensan lo que expresan. Por el contrario, los hombres que han nacido sordos y mudos, estando privados, en el mismo grado o más que los brutos, de los órganos que otros utilizan para hablar, habitualmente inventan otros signos por medio de los cuales se hacen para entender por aquellos que, viviendo habitualmente con ellos, tienen ocasión de aprender su lenguaje. Y esto no sólo indica que las bestias tienen menor capacidad para razonar que el hombre, sino que carecen por completo de ella, pues se observa que es necesaria muy poca para hablar por muy grande que sea la desigualdad entre los animales de una misma especie, al igual que los hombres, siendo más fáciles de adiestrar unos que otros, no es creíble que un mono o un loro, que fuesen los más perfectos de su especie, igualen en esto a un niño de los más indolentes o que tuviese perturbado el cerebro a no ser que su alma fuese de distinta naturaleza que la nuestra. Y no deben confundirse las palabras con los movimientos naturales que son testimonio de las pasiones, los cuales pueden ser imitados por las máquinas al igual que por los animales. Tampoco cabe defender, como algunos antiguos, que hablen los animales aunque nosotros no entendemos su lenguaje, pues si fuese verdad, puesto que tiene órganos semejantes a los nuestros, podrían igualmente hacerse entender por nosotros tan perfectamente como por sus semejantes. Es también digno de destacar que, aunque existan diversos animales que den testimonio de más habilidad que nosotros para realizar determinadas acciones, sin embargo, se observa igualmente que carecen totalmente de ella para ejecutar otras muchas. De modo que el que sean capaces de realizar algo mejor que nosotros no nos prueba que tengan ingenio, porque en tal caso tendrían más que ninguno de nosotros y ejecutarían cualquier acción mejor que nosotros. Por el contrario, debemos afirmar que carecen absolutamente de él y que es la naturaleza quien obra en ellos, según la disposición de sus órganos, del mismo modo que un reloj, compuesto exclusivamente de ruedas y resortes, puede marcar las horas y medir el tiempo con mayor precisión que nosotros a pesar de toda nuestra prudencia. (Descartes, René, Discurso del Método [DM], p. 57)

A lo largo de su obra Descartes define la esencia del ser humano a partir de la autonomía de la mente frente al determinismo físico del mundo natural, ella poseería una dimensión inconmensurable, distinta de las leyes que rigen el devenir en el mundo natural; sin embargo, éste es un fundamento patituerto para la ontología, pues la conciencia no está exenta de la *vulnerabilidad* del cuerpo animal.³⁷ La constitución biológica de este ser es la condición de posibilidad de la vida humana en toda su complejidad; ella representa la primera y más elemental forma de *libertad*: la apertura del ser a la existencia.

³⁷ «[...] preguntar si la materia puede pensar, sin considerarla de otra manera más que en sí misma, es preguntar si la materia puede dar las horas.» (La Mettrie, *El hombre máquina*, p.46)

Si no hay diferencia entre la fisiología de los seres humanos y animales, si presentan órganos similares, inevitablemente tendríamos que reconocer la posibilidad de que posean facultades semejantes. Si poseen cerebro los animales no-humanos entonces también podrían presentar alguna estructura equivalente a la mente humana. El cogito para Descartes, no obstante, comprende una entidad auto-fundada e independiente, la vida no-humana se reduce meramente a un fenómeno físico y el pensamiento poseería una incuestionable preeminencia sobre la materia, a pesar de que ella es primordialmente un fenómeno biológico. Es obtuso al hecho de que el cuerpo es la condición fundamental a partir de la cual toda posibilidad humana puede surgir. El lenguaje y el conocimiento son cualidades secundarias en el hombre,³⁸ éste es un ser mundano, su identidad óptica se define a la par que su historia biológica. El yo está encarnado, es volitivo, social y afectivo, la racionalidad depende de un proceso de socialización, que introduce al hombre en el *juego del mundo*, procurándole los medios de subsistencia e instruyéndole a cerca de las reglas que habrá de seguir, las ideas que habrá de compartir y el rol que a él corresponde. Este contexto es fundamental para determinar la exégesis que se hace de sí mismo y el significado de las cosas. El conocimiento práctico que resulta de esta interacción, no obstante, es valorado negativamente por la filosofía cartesiana; ésta ha perdido de vista que la sociabilidad es una condición crucial y que sin ella el sujeto no podría adquirir su propia autonomía. La conformación subjetiva del individuo supone *a fortiori* la interacción con una comunidad de individuos de la misma especie. El francés perdió de vista la transición gradual -a partir del desarrollo paulatino del sistema nervioso y la formación cultural, en conjunto- desde la infancia hasta la constitución del individuo como un razonador práctico e independiente: el *yo* no se encuentra aislado y la conciencia es primordialmente un fenómeno *biológico*.

El anhelo (*connatus*) por existir y prosperar es el rasgo fundamental que comparte todo ser vivo, experimentando la fuerza vital propia podemos advertir claramente que el alma es una función del cuerpo, que el espíritu adquiere sagacidad conforme a la fortaleza del cuerpo y decrece cuando éste marchita. El ser humano está sujeto a las mismas leyes que gobiernan al resto del mundo natural y posee una base biológica común con los otros

³⁸ Sobre este punto Schaeffer realiza un estudio sugerente en que cuestiona la identidad del yo que se pronuncia en cada caso a partir de las patologías que afectan al yo, *i.e.* el desorden de personalidades múltiples y las anosognosias. Vid. Schaeffer, pp. 67-70

vivientes del mundo, pues él es materia viva, no es solamente un animal político o lógico, sino, ante todo, un ser vivo. La continuidad de la conciencia, esto es, la existencia del yo, depende de la integridad biológica del individuo. Hasta el cansancio busca defender Descartes que el alma racional de ningún modo puede derivarse de la materia, que el ámbito de lo humano es irreductible a su naturaleza física y que hay una diferencia de orden *cualitativo* entre el ser humano y el resto de los seres mundanos, porque busca, ante todo, mantener la distinción entre las sustancias que componen el universo.

La filosofía cartesiana recrea la visión teológica del hombre como un ser ajeno al curso natural del mundo, dirigido a una meta superior, que debe acometer la labor de cultivar (purificar) el alma y reafirmar la semejanza con Dios, que ve en la existencia mundana no más que un momento transitorio. El discurso cartesiano es realmente uno más de los revestimientos que adopta la tesis de la inmortalidad del alma humana y la creencia en la inferioridad ontológica del mundo que habita. Descartes asimila la doctrina judeo-cristiana de la creación, su obra refleja una visión del hombre como un ser ajeno a la naturaleza. A pesar de que reconoce que el ser humano no es puramente intelectual, identifica la *forma* del hombre todavía con el alma incorpórea. El dualismo ontológico obedece a la doctrina cristiana de la inmortalidad del alma humana y el papel protagónico de la humanidad en el cosmos, como el ser privilegiado de la creación; el universo entero, en su infinita variedad y esplendor, no representaría ya más que una maquina inerte.

La visión mecanicista del cuerpo se encuentra irremediablemente aparejada por la devaluación moral de la vida animal, la ruptura con la filosofía escolástica arrastró la consecuencia lógica de suponer que la continuidad entre el hombre y la naturaleza material es realmente nula. Radicalizando la tesis de la *Imago Dei*, Descartes defiende que el único ser que poseería una dimensión interior, que lo elevaría de su condición meramente física, sería el hombre, cualquier otro objeto no representaría ya sino un medio para secundar los fines de éste. A través del ejercicio de la razón establece el hombre su dominio sobre lo ente,³⁹ la filosofía cartesiana suscribe el proyecto iniciado por Francis Bacon para

³⁹ Vid. PF, p. 81

enseñorearse de la naturaleza a través de la ciencia y la técnica.⁴⁰ Tal como afirmaba ya en su *discurso*,

Es posible arribar a un conocimiento que fuera muy útil a la vida y que, en lugar de aquella filosofía especulativa aleccionada en las escuelas, es posible encontrar una filosofía práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, el agua, el aire, las estrellas, los cielos, y todos los otros cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos las diversas habilidades de nuestros artesanos, quizá seríamos capaces, igualmente, de usarlos para todos los propósitos en que sean apropiados, y de este modo justificarnos, así pues, como maestros y poseedores de la naturaleza. Esto es deseable no sólo por la invención de una infinidad de aparatos que le permitirían a uno disfrutar sin preocupaciones de los frutos de la tierra y todos los bienes encontrados ahí, pero principalmente también para el mantenimiento de la salud, que es incuestionablemente el primer bien y el fundamento de todos los otros bienes de esta vida; pues incluso la mente depende tanto del temperamento y de la disposición de los órganos que, si fuera posible encontrar los medios para hacer a los hombres, en general, más sabios y más diestros de lo que habían sido hasta ahora, creo que se deberían buscar en la medicina. (DM, p. 61)

El *teomorfismo* es el fundamento de la ética antropocéntrica que Descartes defiende, su filosofía no se aleja en lo fundamental del dogma católico, su crítica a la física aristotélica en realidad no supone más que una acotación, *i. e.* que sólo la naturaleza del ser humano comprende la unión del cuerpo y la mente. Sin embargo, el hecho de que no puede garantizar la compatibilidad de la tesis dualista con este hilemorfismo genera una tensión importante dentro del sistema cartesiano, que provocaría una extensa discusión entre filósofos y científicos posteriores sobre las cualidades de la mente, de los cuerpos físicos y

⁴⁰ Las «Meditaciones de prima filosofía» ofrecen el esbozo para una ontología del subjectum desde la perspectiva de la subjetividad determinada como conscientia. El hombre se ha convertido en el subjectum. Por eso, y según como se comprenda a sí mismo y desee ser, puede determinar y satisfacer la esencia de la subjetividad. El hombre entendido en la ilustración como ser con razón, no es menos sujeto que el hombre que se comprende como nación, que se quiere como pueblo, se cría como raza y finalmente se otorga a sí mismo poderes para convertirse en dueño y señor del planeta. Ahora, en todas estas posiciones fundamentales de la subjetividad, y dado que el hombre sigue estando siempre determinado como yo y como tú, como nosotros y vosotros, es posible un tipo distinto de Yo y de egoísmo. El egoísmo subjetivo, para el que, por lo general sin que él lo sepa, el Yo es determinado previamente como sujeto, puede venirse abajo por causa de la inclusión de todo lo relativo al Yo dentro del Nosotros. Con esto la subjetividad no hace sino adquirir más poder. En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra. La libertad moderna de la subjetividad se sume por completo en la objetividad adecuada a ella. El hombre no puede abandonar por sus propias fuerzas ese destino de su esencia moderna ni tampoco puede quebrarlo por medio de un acto de autoridad. Pero el hombre puede meditar previamente y concluir que el ser sujeto de la humanidad nunca ha sido ni será jamás la única posibilidad que se le abre a la esencia recién iniciada del hombre histórico. (Heidegger Martin, *Caminos de bosque*, p. 103)

la vida en general. El método geométrico, así pues, introdujo nuevos parámetros para pensar la naturaleza y el lugar del ser humano.

El hombre como fin de la naturaleza

La pregunta por el hombre es el tema central de la obra de Kant, abordada a través de distintas facetas, es la constante que brinda sentido a su sistema filosófico. La antropología kantiana se apoya en un estudio interdisciplinario que reformula algunos preceptos elementales tanto del empirismo como del racionalismo; para comprender a fondo este estudio, empero, es necesario comenzar haciendo algunas breves consideraciones respecto a las condiciones de posibilidad del conocimiento científico de la naturaleza, de acuerdo con el marco teórico que queda asentado en la *Crítica de la Razón Pura* (KRV). El estudio del ser humano como ser natural exige que se establezcan de antemano las condiciones de validez del conocimiento empírico. La relación de los conceptos científicos con los objetos naturales constituye un problema fundamental para establecer la validez de las ciencias naturales. Las categorías puras del entendimiento median el esquematismo de toda representación -fungiendo como principios *legislativos*, en cuanto determinan las condiciones de posibilidad de la experiencia, en general-; sin embargo, no pueden aportar una explicación acerca de la existencia particular de un objeto o los principios físicos que lo gobiernan, únicamente la forma de la experiencia es cognoscible *a priori*. Las categorías puras brindan la unidad analítica de la experiencia *-i.e.*, las propiedades lógicas que todo objeto habrá de reunir necesariamente- pero no aportan nada respecto a su unidad sintética material o la sistematización bajo leyes empíricas. Las condiciones de posibilidad de la experiencia en general determinan la estructura lógica que habrán de adoptar los fenómenos naturales, sin embargo el orden y la armonía que se registran en la naturaleza no puede derivarse también del esquematismo del entendimiento mismo.

37

La presencia de irregularidades entre la 1ª y 2ª edición de la KRV respecto al papel de la imaginación, así como la revisión de la analítica trascendental que se lleva a cabo en la *Crítica del Juicio* (KrU), a su vez, introducen importantes inconsistencias respecto al modo en que se lleva a cabo el esquematismo dentro de la actividad cognitiva; no queda claro ya cuál de todas estas estructuras sea el agente principal de la síntesis cognitiva, si el discernimiento, el entendimiento o la imaginación, o cuál fuera la relación entre ellas.⁴¹ Kant sugiere en KrU, concediendo un papel menor al entendimiento y la razón, es que el proceso epistémico que construye a la intuición -como una representación unificada y

⁴¹ Vid. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, 1992

ordenada- involucra siempre a la facultad de juzgar, que media entre la actividad de la razón y la del entendimiento, y es responsable por la construcción de los conceptos empíricos. La KRV había logrado solamente un éxito parcial, pues había validado la posibilidad del conocimiento sintético a priori, pero no la del conocimiento a posteriori, esto es, de la ciencia empírica: la materia, la causalidad, el movimiento y la impenetrabilidad son propiedades de los cuerpos que se aprenden por experiencia. El entendimiento define *a priori* el concepto general de un objeto sujeto a leyes, pero no aporta contenido alguno a la experiencia particular. Las condiciones de posibilidad de la experiencia se encuentran determinadas *a priori*, sin embargo esto no garantiza de ningún modo que el mundo físico de hecho acatara los lineamientos del entendimiento, debido a que el campo de la intuición empírica es inagotable e inabarcable. Si la facultad de juzgar no se encuentra amenazada constantemente ante la abrumadora diversidad y complejidad del mundo natural, que fácilmente podría colmarla, es sólo porque los datos que los sentidos reportan, en todo caso, *ya se encuentran ordenados*.

La doctrina de la *afinidad*, que pretendía garantizar la unidad de la experiencia a partir de la unidad de la conciencia -expuesta por Kant en su KRV-, resulta insuficiente para justificar la validez de los juicios empíricos.⁴² Para conformar un conocimiento sistemático del mundo habremos de suponer, en todo caso, que hay una unidad armónica detrás de lo diverso de las representaciones físicas, como algo *dado*. En todo juicio sobre el carácter empírico de un objeto se admite (si bien tácitamente) que la naturaleza se acomoda a nuestras facultades cognitivas. Si bien es indemostrable, el presupuesto de la unidad sistemática de la experiencia es un requisito indispensable para elaborar un sistema de la naturaleza, pues sólo mediante éste puede realizarse la síntesis de conceptos empíricos. La única forma de establecer la sistematicidad de las leyes empíricas es presuponiendo en la naturaleza la propensión a organizarse a sí misma. La disposición teleológica de la naturaleza, así pues, es el principio trascendental a través del cual se ordena a la experiencia, pero es indeterminado e indirecto. Sólo posee un valor epistémico relativo, es un principio regulativo que recopila y ordena heurísticamente la información que brinda la experiencia.

⁴² Vid. Guyer, Paul, *Kant's system of Nature and Freedom*, 2005

Ahora bien, -aclara Kant- este principio no puede ser otro salvo el siguiente: como las leyes universales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, que las prescribe a la naturaleza (aunque sólo conforme a su concepto universal en cuanto naturaleza), las leyes empíricas particulares han de considerarse con respecto a cuanto queda por determinar por esas leyes universales según una unidad semejante, como si un entendimiento (si bien no el nuestro) hubiese conferido tal unidad con vistas a nuestra capacidad cognoscitiva, para hacer posible así un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza. (KrU, 180)

La forma de la finalidad permite juzgar a la naturaleza como un sistema nomológico y elaborar teorías acerca de la existencia de los objetos, sin embargo la legitimidad de este principio es problemática. A través de ella se puede articular el plexo de experiencias empíricas particulares en sistema, pero sólo de manera *reflexiva* -es decir, asumiendo la presencia de un propósito durante el juicio de la naturaleza y sus obras-. «*Un producto organizado de la naturaleza (Naturzweck)* -aclara Kant- *es aquél en el cual todo es fin y recíprocamente también medio*. Nada en él es gratuito, sin fin o debido a un ciego mecanismo de la naturaleza.» (KrU, p. 376) La disposición de los objetos naturales conforme a fines (incognoscibles) es el fundamento del juicio reflexivo, el principio de unidad detrás de la multiplicidad empírica. La forma de la legalidad dentro de la contingencia de la representación no podría ser una condición fortuita, no hay otra explicación posible que pueda dar cuenta de la homogeneidad, continuidad y diversidad presentes en el mundo natural, a partir de la cual se establezca la gradación jerárquica de sus formas, o la uniformidad de sus leyes y su adecuación para alojar a los seres vivos, salvo el presupuesto del mundo como una totalidad ordenada conforme al designio de una inteligencia técnica. La armonía y correspondencia estructural del cosmos es un tema que interesó a Kant a lo largo de toda su vida,⁴³ en general perdura a través de sus obras la visión del universo como una *máquina divina*, cuyas piezas, mantiene el filósofo,

[...] son causas del efecto que se hace visible en ellas, no en cuanto que cada una por sí misma tiene un fundamento aislado de su posibilidad, sino en cuanto que todas juntas tienen uno en común. Como es absolutamente contrario a la naturaleza de las causas físico-mecánicas que el todo sea la causa de la posibilidad de la causalidad de las partes, y éstas deben más bien ser dadas previamente para concebir a partir de ellas la posibilidad de un todo; como, además, la representación particular de un todo, que precede a la posibilidad de

⁴³ Vid. Zammito, 1992

las partes, es una mera idea, y ésta si se considera como fundamento de la causalidad se llama fin, entonces está claro que si existen tales productos de la naturaleza es imposible descubrir sólo mediante la experiencia su cualidad y las causas de ésta (y aún menos explicarla por la razón) sin representarse su forma y causalidad según un principio de los fines. (Kant, Immanuel, Primera introducción a la «Crítica del Juicio», 91)

Pensar a la naturaleza como dirigida a un fin (indeterminado) y al mundo como un complejo racionalmente organizado es el principio que confiere unidad a las leyes empíricas que mantienen el orden (*Angemessenheit*) del mundo. Tanto el estudio del sistema histórico de la naturaleza (*Naturgeschichte*), que busca el principio de unidad detrás de la diversidad natural y las distintas clases de organismos -un principio tal que comprendería el registro de los primeros individuos biológicos y las leyes a través de las cuales se ha modificado el desarrollo de los distintos organismos-, como su descripción (*Naturbeschreibung*) sólo pueden lograrse apelando, eventualmente, a juicios reflexivos. Advierte Kant, por esta razón, que esclarecer el sentido de la historia natural, dilucidando los eventos que han provocado el estado actual del mundo sólo podrá alcanzar un éxito parcial, pues se requiere aquí la participación de otro tipo de juicios -además de los juicios de experiencia y los de percepción-⁴⁴. Kant sostiene que el juicio puede realizarse a través de las categorías del entendimiento, que *determinan* a la naturaleza, o bien las del propio discernimiento, que busca aprender las relaciones de los fenómenos naturales, *reflexivamente*. Los juicios que se formulan a partir de conceptos puros del entendimiento poseen una consistencia lógica sólida porque la conclusión se encuentra deductivamente colegida a partir de las premisas, las condiciones de validez de los juicios reflexionantes, en cambio, son restringidas, porque rebasan los límites de la intuición en su afán por elaborar un sistema completo del conocimiento a partir de inferencias inductivas -esta operación lógica posee una semejanza notoria con la dialéctica de la razón-. La conformidad entre medios y fines en el mundo natural da lugar a una progresión ordenada de eventos, condicionados por el pasado y dirigidas hacia un fin, que se enlazan en una cadena continua de causas y efectos, como un acontecimiento uniforme y sucesivo. Interpretar una serie de eventos conforme a una norma implica que toda ocasión es el resultado de un estado previo, que a su vez anticipa otro nuevo, configurando, así, un continuo progreso de lo existente

⁴⁴ Vid. Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, 267-270

hacia el futuro. La concepción lineal del tiempo es una peculiaridad de la inteligencia discursiva del hombre, que a diferencia de otras formas de inteligencia -como la divina, cuya intuición es intelectual-, es incapaz de conocer a la naturaleza como totalidad, pues excede el margen de validez de las categorías puras del entendimiento. Para reconocer el propósito de la naturaleza, si bien inciertamente, es necesario juzgar en relación con la dimensión del futuro, y así se puede comprender la unidad en la sucesión y el nexo causal puede adquirir la forma de la finalidad.

Un fenómeno natural se explicaría, entonces, de acuerdo al lugar que ocupa un evento dentro de la cadena causal particular en relación con el sistema de leyes físicas, pero el fundamento incondicionado de la realidad, el comienzo causal del universo o la finitud de éste son cuestiones que pueden ser pensadas, pero jamás podrán corroborarse mediante la intuición. La metafísica, entonces, es una empresa ilegítima, que no hace sino enredar a la razón en una serie de contradicciones o proposiciones antitéticas, que surgen cuando el pensamiento opera al margen de la intuición sensible. Comprender al mundo natural, así pues, puede lograrse bajo dos postulados aparentemente contrapuestos, que Kant identifica respectivamente bajo la rúbrica de dogmatismo-realismo o bien de empirismo-idealismo,⁴⁵ esto es, como una entidad física e histórica, producto de un estricto determinismo materialista, o bien como la creación teleológicamente ordenada de una entidad *inteligente*.

Ninguna experiencia efectiva, empero, podrá alcanzar plenamente el fundamento de la síntesis de los fenómenos físicos; el carácter empírico de los objetos, bien podría ser indefinidamente complejo, al punto que el menor intento por comprenderlo fuera siempre frustrado, las leyes que lo gobiernan podrían ser infinitas e inconexas, y la armonía manifiesta en el universo podría ser el resultado de un proceso estocástico, una mera apariencia. Lo único que se ofrece a la representación es la serie de fenómenos, que aparentemente conforman un complejo causal, sin embargo, la sola sensación es insuficiente para garantizar la *objetividad* del cambio, pues realmente el sujeto no puede experimentar nada externo a la conciencia misma, esto incluye a la realidad efectiva de las representaciones: la sensación es individual e intransferible, y la intuición depende enteramente de la configuración del entendimiento, generada a partir de la actividad de la imaginación trascendental y el discernimiento.

⁴⁵ Vid. KRV, A408/B435

El realismo hiperfísico (teísmo), el realismo físico (hilozoísmo), el idealismo físico (panteísmo) y el idealismo hiperfísico (ateísmo) son doctrinas que apelan a principios indemostrables, que rebasan los propios límites de la experiencia, pero que difieren en el *modo* que justifican los juicios que formulan, ya sea que admitan a la finalidad como algo inherente al mecanismo natural, como hacen las primeras dos doctrinas enunciadas o que la rechacen como ilusoria, como las otras dos.⁴⁶ La sistematicidad de la experiencia rebasa el margen legal del conocimiento, por ello la teleología racionalista es asumida dentro del sistema trascendental que propone Kant únicamente como un principio regulativo, que organiza a la experiencia pero que no es en sí un principio objetivo. Es un enlace agregado por el sujeto, que no aporta explicación alguna, pero que ayuda a comprender la mediación establecida entre las partes y el todo, y que puede brindar alguna instancia para su explicación y la anticipación de algunos de sus efectos.

Al igual que el arte, la filosofía de la naturaleza se fundamenta en la función reflexiva del juicio para encontrar el sentido de su objeto, pues la belleza y la sistematicidad natural son otras formas bajo las que también podemos reconocer la disposición conforme a fines en un objeto -además de la técnica humana-, pero en un contexto inusual, esto es, fuera del dominio de la utilidad, de tal modo que, durante el juicio de los objetos naturales, la validez lógica y el carácter estético coinciden.⁴⁷ La labor de la naturaleza (*Technik der Natur*) al generar sus formas es análoga a la del artífice en que posee la apariencia de una *intención*, esto es, que un concepto funge como el fundamento mismo de su objeto, la regla que determina sus condiciones de posibilidad. El conocimiento no es sino la suma de una serie incompleta de representaciones -dado el carácter finito del entendimiento humano- a través del juicio, que ordena el conocimiento de la naturaleza y complementa el esquema a partir de conceptos *vacíos*. No puede darse una intuición sin conceptos, pero sí conceptos sin intuición, y a través de ellos el conocimiento adquiere el mayor grado de unidad formal.

La naturaleza es inherentemente, *técnica* no sólo mecánica; la explicación de ciertos eventos naturales, según Kant, requiere que se presuponga el concurso de un agente intencional, que dirija la dinámica de las partes hacia su continuidad y desarrollo, y actúe conforme a la representación de fines. La sistematicidad de las leyes empíricas sólo puede

⁴⁶ Vid. KrU, 311

⁴⁷ Vid. Kukla, Rebecca (ed.), *Aesthetics and cognition in Kant's Critical Philosophy*, 2006

ser comprendida a partir de la analogía con la capacidad técnica del hombre: una explicación completa de la naturaleza y sus objetos ha menester de juicios reflexivos, en que la representación del efecto sea la causa (final) detrás del proceso eficiente. Buscaba Kant asegurar la posición de la teleología dentro de la metodología de las ciencias naturales apelando a una teoría del universo como una entidad cuidadosamente organizada y reformulando el argumento del diseño inteligente, no tanto con el propósito de impulsar la teología, como de justificar el recurso a las explicaciones teleológicas, debido a que los modelos mecánicos resultan deficientes cuando se aplican al estudio del mundo natural. Encontramos en el prólogo de una de las primeras obras kantianas lo siguiente,

Si la estructura planetaria, con todo su orden y belleza, es sólo un efecto de las leyes universales del movimiento de la materia por sí mismas, si el ciego mecanismo de las fuerzas naturales sabe cómo desarrollarse a sí mismo a partir del caos de forma tan maravillosa y alcanzar semejante perfección por sus propios medios, entonces la demostración de un autor divino y primordial que se deriva de avistar la belleza de la estructura cósmica es desacreditada, la naturaleza es autosuficiente, la regla divina es innecesaria, Epicuro vive una vez más en el seno del cristianismo y una filosofía profana derrumba la fe que profiere una luz brillante para iluminarla. (Kant, Immanuel, Historia Natural Universal, 220)

La ciencia natural que funda la KrU no pertenece realmente al campo de la teología natural, ya desde su juventud reconocía que la existencia de todos los seres depende de una inteligencia absoluta, pero insiste a la vez en la necesidad de apelar lo menos posible a ésta como principio explicativo; pues, por una parte, la naturaleza material y sus leyes no bastan para generar y mantener por sí sola el orden y la armonía manifiestos en el mundo natural, pero que, por otra parte, al rebasar el campo de la intuición, sería mejor tratar este argumento con recato. La naturaleza es concebida como un sistema complejo cuyas piezas funcionan a veces como medios y otras como fines, en que el todo determina a las partes, pero no como un principio causal eficiente, sino que éstas se producen unas a otras, pero su arreglo está (supuestamente) condicionado conforme a un propósito. La unidad de las leyes empíricas a través del diseño *en sí* es, entonces, solamente un principio legislativo de la experiencia. Las categorías del entendimiento *determinan* toda forma de representación posible, pero las del discernimiento, en cambio, refieren a la *existencia* de nuestras representaciones y su

interacción relativa.⁴⁸ El argumento kantiano busca mantener la independencia de la explicación científica del mundo y el discurso revelado, sin embargo admite que los procesos físicos necesariamente poseerían un principio de orden intrínseco (nouménico) que opere independientemente a la causalidad eficiente.

Así pues, esta visión defiende la compatibilidad de la tesis creacionista con el mecanicismo: la teleología permite discernir las propiedades específicas de los organismos y su ambiente, mientras que a través del mecanicismo es posible explicar las leyes que gobiernan al desplazamiento de los cuerpos y las fuerzas más elementales que rigen a los cuerpos inertes, ambas son necesarias dado que sus ámbitos de competencia son muy distintos. La antinomia del juicio teleológico, así pues, no es real,⁴⁹ a pesar de que Kant reconoce que la fuerza argumentativa recae sobre el primero, admite también que ambos son principios que posibilitan la comprensión de los objetos y las relaciones que se dan entre éstos.⁵⁰ Las explicaciones mecánicas del mundo natural son incompletas, por ello es menester atribuirle un propósito inherente al mundo natural y aceptar la existencia de causas *inmateriales*. Kant busca mantener la distinción cartesiana, pero niega que la organización sea una instancia particular de las leyes universales que rigen a los cuerpos inertes, él defiende la irreductibilidad del organismo a sus componentes mecánicos y refuta las tesis mecanicistas en torno a los seres vivos, abogando por la necesidad de postular un principio que regule la mecánica de los cuerpos inertes y otro vital para las funciones orgánicas de las plantas y los animales, una fuerza vital constructiva (*Lebenskraft*) que actúe sobre la materia, aunque nunca como causa eficiente. Ya desde sus primeras obras expresaba esta idea, tal como se puede leer en sus *Sueños*,

El principio de la *vida* habrá de encontrarse en algo del mundo que aparentemente posee una naturaleza inmaterial. Pues toda la *vida* se basa en la capacidad interior para determinarse a sí mismo *voluntariamente*. Por otro lado, el sello esencial que caracteriza a la materia consiste en el llenado del espacio en virtud de una fuerza necesaria que es limitada por una fuerza

⁴⁸ Vid. Watkins, Eric (ed.), *Kant and the sciences*, 2001

⁴⁹ Vid. KrU, 389

⁵⁰ El paralelismo con la cuarta antinomia de la dialéctica trascendental de la KRV es notorio, en que se resuelve la contraposición efectiva entre la contingencia de la representación y la existencia de un ser necesario e incondicionado apelando a una forma *distinta* de causalidad en uno y otro dominio. Vid. KRV, A491/B519

externa que se le opone. De esto se sigue que, por tanto, el estado de todo aquello que sea material es *dependiente y constreñido*, mientras que aquellas naturalezas que supuestamente son *espontáneamente activas* y contienen dentro de sí mismas el fundamento de la vida, en virtud de una fuerza interior - en breve, aquellas naturalezas cuya facultad volitiva propia sea capaz de determinarse espontáneamente y modificarse a sí misma- tales naturalezas escasamente poseerían un carácter material. (Kant, Immanuel, Sueños de un visionario, 328)

La físico-teología que acomete durante la juventud de su carrera filosófica es replanteada a lo largo de toda su obra y, a pesar de su limitado campo de validez, encuentra en el juicio reflexionante el fundamento de una teodicea racionalista, esto es, una ontología que asimila la providencia de un creador *inteligente*, el fundamento último del mundo, que garantiza la unidad y racionalidad de lo real. El filósofo de la naturaleza, por tanto, habrá de evitar formular juicios técnico-reflexivos y acatar lineamientos mecanicistas rigurosos, Kant argumenta en favor de una propuesta teleológico-mecánica, que no debe confundirse con las aseveraciones dogmáticas de la teología natural. El recurso legítimo a la teleología sólo puede lograrse mediante el uso restringido, el que marca la ciencia mecánica. La tonalidad que cobra este principio a partir de la analítica de la facultad de juzgar es muy distinta a la que originalmente muestra en KRV, ya no es considerado un mero espejismo, sino el principio de unidad en la naturaleza y el fundamento del universo como totalidad armónica.

El argumento que desarrolla Kant en KrU surge, en parte, como respuesta a una discusión que tuvo lugar a mediados del s. XVIII, a partir de la reacción del mundo académico ante la propuesta filosófica de Baruch Spinoza. La distinción tajante que la geometría cartesiana defendía, entre espíritu y materia, sería extensamente revisada y discutida en varios círculos científicos y filosóficos, dando pie a toda clase de teorías que incorporarían elementos metafísicos a sus explicaciones fisiológicas o taxonómicas de manera irrestricta. El efecto de esta tendencia sería el auge tanto del panteísmo como del ateísmo materialista dentro del ámbito académico, una nueva filosofía que, según el filósofo de Königsberg, preconizaba la materialización del espíritu o la espiritualización de la materia.⁵¹ La causalidad en el mundo es para los panteístas una consecuencia necesaria de la naturaleza de Dios, no ya un producto del diseño y la providencia. Contra la desmedida especulación de la emergente *Naturphilosophie* niega el filósofo crítico que la

⁵¹ Vid. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of judgment*, 1992

naturaleza pueda ser pensada como una totalidad *viva*: no hay espontaneidad alguna en la materia, esta cualidad no podría surgir de ella sola. Las propiedades mecánicas son universales y homogéneas, cualquier objeto puede ser descrito geométricamente, y sus rasgos físicos son cuantificables, pero las modificaciones que los cuerpos inertes reciben se deben únicamente a causas físicas, la ubicación espacio-temporal es, entonces, el criterio determinante para explicarse el movimiento y comportamiento de éstos, pues la materia sola es ciega e impotente, sólo puede ser afectada por fuerzas externas y es indefinidamente divisible. La *inertia* y la estabilidad son los atributos fundamentales de la materia, ésta, por tanto, no podría generar organismos vivos por sí misma.⁵² Critica al animismo y al materialismo, porque defiende, a partir de la comparación entre animales y plantas, que la organización no es el resultado de un proceso aleatorio, sino dirigido. El modelo del animal/máquina que propone la fisiología cartesiana, según Kant, es equívoco: la existencia de los seres vivos es mucho más que mera materia o fuerza ciega.

Debemos admitir, entonces, que el animal no-humano se encuentra sujeta bajo otra forma de determinismo, que rebasa la causalidad eficiente de sus componentes, que puede ser pensada a partir de la analogía con la máquina, sin embargo no debe olvidarse que los procesos mecánicos se establecen únicamente a través de relaciones espaciales, mientras que los procesos que ocurren dentro de los organismos obedecen a una fuerza interna.⁵³ La distinción fundamental entre la materia orgánica e inorgánica radica en el hecho de que la complejidad que pueda presentar un mecanismo no representa sino un mero agregado, la unidad de esta clase de objetos la determina el ciego mecanismo de la naturaleza, a diferencia de la unidad orgánica, que radica en su arreglo conforme a un *propósito*: la división del trabajo entre sus componentes, así como la dependencia mutua entre éstos y el orden de sus procesos metabólicos no podrían atribuírsele al ciego azar. La cercanía entre el artefacto y el organismo es sólo aparente, pues en el caso de la máquina, los componentes que la integran son independientes entre sí, el cuerpo vivo no podría ser juzgado bajo el mismo rasero. La dinámica de la partes del organismo sólo puede ser comprendida a partir de la unidad funcional de un artefacto, que es análoga a la unidad del organismo; sin embargo, a diferencia de las máquinas que el ser humano produce, el cuerpo vivo se

⁵² Vid. KrU, 394

⁵³ Vid. Huneman, Philippe (ed.), *Understanding Purpose*, pp. 75-100

organiza a sí mismo y cada pieza existe para ejercer su función individual por el bien de la totalidad de partes que lo componen.

En un reloj -asegura Kant- una parte es el instrumento del movimiento de las otras, pero una rueda no es la causa eficiente que produce las otras: ciertamente una parte está ahí por mor de las demás, mas no gracias a ellas. De ahí también que la causa generadora de dicha parte y de su forma no esté contenida en la naturaleza (de esta materia), sino fuera de ella en un ser que puede producir mediante su causalidad conforme a ideas un todo posible. Por eso, una rueda no produce otra dentro del reloj, y menos aún un reloj genera otros relojes utilizando para ello otra materia (organizándola); por eso tampoco reemplaza por sí mismo las partes que se le substraen o restituye las deficiencias habidas respecto de su primera configuración con el repuesto de otras, ni se arregla a sí mismo al estropearse: todo lo cual podemos esperarlo en cambio de una naturaleza organizada. Así pues, un ser organizado no es una mera máquina, pues esta tiene tan sólo una fuerza *motriz*, sino que posee una fuerza *configuradora*, una fuerza capaz de transmitirse a materias que no la tienen (organizándolas), una fuerza configuradora que se propaga y que no cabe explicar únicamente por la capacidad motriz. (KrU, 374)

La organización es la característica esencial de los seres vivos, manifiestan una estructura compuesta, capaz de desarrollarse a sí misma, regenerarse (hasta cierto punto) y reproducirse. La interrelación de las funciones independientes que ejercen los componentes del cuerpo delata un orden previo, que no es contingente y que no presentan los cuerpos inertes. No hay fuerza que cohesione a la materia inanimada salvo las externas, en cambio la forma del cuerpo vivo compone una unidad *armónica*, caracterizada por la intermediación coordinada de sus partes. Para Kant es fundamental el concepto de *causa sui* para dar cuenta de la unidad del cuerpo: el metabolismo y la asimilación de materia, la reproducción y la regeneración. Un organismo es todo aquello que puede ejecutar una actividad específica por sí mismo. La dinámica de sus partes no es mecánica, sino que excede el margen de posibilidades de las fuerzas que describe la física Newtoniana, la forma de los organismos obedece a un sistema de leyes distinto. Ellos manifiestan un orden interno dirigido, montan sus propios resortes conforme a una relación sistemática propia, es por esta razón que los organismos deben ser juzgados teleológicamente, pues constituyen una clase cualitativamente especial de objetos. Este postulado es un principio subjetivo indispensable cuando se pretende identificar las fuerzas que componen al organismo, inferir las funciones y el mecanismo de los órganos o la relación entre estas fuerzas, o explicarse

causalmente el cambio y la continuidad entre las distintas especies, su relación con el entorno, con sus congéneres y con otros seres vivos. Las leyes de la mecánica no pueden dar cuenta del desarrollo biológico y la estructura de los seres organizados (*organisierte Wesen*), porque la unidad biológica no es contingente: cada órgano es un instrumento que sólo puede servir en relación con los otros órganos. El comportamiento del organismo sencillamente no es compatible con el modelo explicativo del mecanicismo, no podría, por tanto, fungir como un paradigma adecuado para la ciencia de lo vivo; el metabolismo y la metamorfosis que presentan los cuerpos orgánicos habrán de explicarse mediante la intervención de la ingeniería providencial.

La ontogénesis que atraviesan los seres vivos es el ejemplo clásico de un proceso teleológico, las estructuras orgánicas del embrión, argumenta Kant, realizando una síntesis de las teorías de Von Haller y Blumenbach, no se encuentran preformadas, sino que éstas emergerían de una sustancia informe y simple, que a través de un proceso gradual adoptaría una forma específica. Admite la teoría de la epigénesis de manera restringida, apelando a una forma de causalidad trascendente y no a las determinaciones materiales de los cuerpos. El filósofo de Königsberg, adoptando una postura intermedia entre la teoría del preformacionismo y la epigénesis -lo que él denominaría *preformacionismo genérico*-,⁵⁴ concibe a la génesis como un proceso discontinuo, en que la metamorfosis del embrión se realiza a través del desdoblamiento de los miembros conforme a la dirección de una *vis essentialis*. Las disposiciones (*Anlage*) de cada especie son preservadas a través de gérmenes (*Keime*), que al entrar en contacto con el medio adecuado propician el crecimiento del organismo individual. El desarrollo y la forma de todo animal dependen de la actividad de los gérmenes inherentes al organismo durante su gestación, pero también posteriormente, al entrar en contacto con el ambiente, conforme a un proceso teleológico de adaptación. Explicar la configuración de estos entes intramundanos requiere que se asuma la existencia de principios organizativos previos y que se observe el influjo que pueda poseer el entorno sobre la ontogénesis de las distintas unidades biológicas, que es un rasgo determinante en el resultado individual. El filósofo de la naturaleza habrá de reconocer la hipótesis de que hay una organización preestablecida que los organismos heredan - responsable tanto por la dirección que adoptan los procesos biológicos, como también por

⁵⁴ Vid. KrU, p. 424

la diversidad de éstos y las formas que adoptan-, y así puede atribuir la participación divina únicamente al comienzo de la cadena causal, *i.e.*, el momento mismo de la creación. Según Kant, necesariamente se habría dado una generación *original* de las especies,⁵⁵ a partir de la cual surgirían todas las actuales; los primeros individuos de cada clase habrán sido creados y todos los posteriores se habrían desarrollado de acuerdo con este arreglo *genético* original y la influencia del hábitat. Es importante notar aquí la influencia del sistema de Linnaeo y la historia natural de Buffon sobre la propia teoría kantiana de la tipología racial, la demarcación del ser humano frente al animal y el concepto de *especie*.

Para Kant, la forma de las especies no es estática, pero niega la continuidad entre los distintos eslabones de la cadena del ser, la experiencia muestra que las especies conservan su forma a través de la reproducción y la transmisión generacional de los gérmenes, sin mezclarse unas con otras -así como las razas, según Kant, tampoco lo hacen-. La continuidad entre las formas de vida no podría deberse a la transmutación de las especies, esto supondría forzosamente la presencia de algún principio vitalista en la materia. La preexistencia del *genus* es una condición necesaria para que pueda comprenderse el diseño de un organismo, pero también depende de la adaptación al medio. Kant en KRV consideraba a las leyes de *especificidad* y *diferenciación* como los principios trascendentales que sostendrían la clasificación de los seres vivos, subsumiendo grupos de individuos semejantes bajo la misma clase, o bien distinguiéndolos bajo categorías distintas de acuerdo a sus diferencias. Diez años después, sin embargo, la noción de *especie* sería abordada ya como una categoría sintética, que apela tanto a una constitución interna (incognoscible) como también a las características del entorno.

La generación y clasificación de los organismos, así pues, no son fenómenos ajenos entre sí; que el arreglo del ambiente sea benéfico para alojar a distintos animales y al ser humano no puede ser una condición accidental, pero tampoco podríamos atribuir una finalidad determinada al hábitat de los seres vivos, como si ésta fuera una propiedad del entorno material. No podría comprobarse una ley a partir de la cual se estableciera una clasificación efectiva de las especies, ya que no es lícito apelar a una intención específica, sólo el recurso a la *forma* de la finalidad, pues el fin en sí es inaprehensible; pero la subordinación lógica entre géneros y especies es posible, gracias al hecho de que hay un

⁵⁵ Vid. Kant, Immanuel, *Sobre las diversas Razas de Seres humanos*, 1775

principio de *continuidad* entre ciertos grupos de organismos. La plasticidad del cuerpo animal resulta del hecho de que la naturaleza ha equipado a sus criaturas con los medios adecuados para desarrollar, a partir de una configuración original, una adaptación completa a las condiciones ecológicas designadas por la providencia.⁵⁶ Así, por ejemplo, la experiencia no registra más que el hecho en *bruto*: el *pico* de los pinzones es distinto en cada archipiélago de las Galápagos; correspondería, así pues, al geógrafo juzgar la relación entre la forma del pico y las condiciones físicas de cada isla, sin embargo, según Kant, la relación sólo se podría establecer a través de la teleología. Estas aves, que pertenecen al mismo género, pero a distintas especies, presentan un gran número de órganos en común (alas, plumas o picos), y las diferencias que manifiesten (color, tamaño y forma) parcialmente resultarían de un proceso adaptativo a las condiciones geográficas del hábitat que la inteligencia divina asignó a cada una.

Las diferencias ecológicas, entonces, darían lugar a procesos ontogénicos distintos; el sistema geográfico provocaría variaciones significativas en los organismos relacionadas al lugar específico del planeta en que habite. El proyecto kantiano participa del interés por fundar una ciencia biológica análoga a la física de Isaac Newton y Thomas Burnet, que busca el paralelismo entre las leyes de la física y los principios que gobiernan a los seres vivos, pero reconoce también que a pesar del alcance de las teorías del filósofo materialista, debido a las dificultades que enfrenta para explicarse la generación y adaptación de los organismos, finalmente deberá atribuir el diseño de éste a un principio que yace fuera del campo de la experiencia. La teleología, así pues, encuentra su consumación en la teología, que es un corolario del juicio reflexionante,⁵⁷ sin embargo, la categoría de dios no es una que se pueda deducir; de algún modo supone que la investigación de la naturaleza fenoménica mediante las leyes de la física y la mecánica eventualmente despertará en el científico el sentimiento (*Gefühl*) de que el universo opera conforme a un plan –además de que es el principio moral que requiere la razón práctica para garantizar la validez del imperativo categórico-.⁵⁸ La idea de un ser perfecto y omnipotente, aunque indemostrable, es lógicamente necesaria; el valor de este principio radica primariamente en que sólo a

⁵⁶ Vid. Zuckert, Rachel, *Kant on Beauty and Biology*, 2007

⁵⁷ Vid. KRV, A655/B683

⁵⁸ Vid. KPV, 124

través de éste habremos de justificar el sentido *moral* del mundo y la vida, al tiempo que unifica la experiencia física y práctica del mundo.

La propuesta kantiana busca, ante todo, combatir al nihilismo moral que encarnan las filosofías panteístas e hilozoístas, -expuestas en los sistemas de Jacobi, Mendelssohn, así como también de Herder-,⁵⁹ que, según Kant, defenderían la existencia de un dios indiferente ante el mundo, que careciera de toda cualidad humana -incluyendo la inteligencia técnica o la razón- y que la postura de estas doctrinas sería consistente con el fatalismo. Argumentar que el principio vital es metodológicamente insondable y la distinción del *hombre* frente al resto del mundo natural es el *leitmotiv* que acompaña el discurso entero de la crítica del juicio teleológico, pero la defensa del carácter moral del mundo y el protagonismo de la vida humana es el principal eje de la teoría que se defiende en KrU. A la par que desarrolla una filosofía analítica del ‘yo puro’ en las dos primeras *críticas* (el objeto del entendimiento y de la razón práctica), realiza una investigación exhaustiva de la agencia del ser humano sobre un mundo gobernado por leyes naturales universales. La doctrina expuesta en la tercera fase del proyecto crítico, así pues, constituye un esfuerzo por articular un sistema del *yo* como un objeto natural e histórico, sujeto a leyes causales, y, a la vez, como sujeto racional capaz de conocer el mundo e incidir en él, autónoma y espontáneamente. La pertenencia del ser humano dentro del entramado del mundo está grabada en su diseño,⁶⁰ la antropología kantiana defiende que la armonía manifiesta en el universo entraña un diseño *inteligente*, en que el animal humano juega un papel fundamental. En sus textos se expresa reiteradamente la idea de que este ser se desenvuelve como un componente interactivo de su entorno, en tanto forma parte del entramado causal de la naturaleza junto con el resto de los fenómenos mundanos, pero no sólo como un eslabón en la cadena, sino también como un ser *libre*, es en esta cualidad donde Kant localiza el fundamento de toda ciencia y moral. No sólo está determinado, según el filósofo ilustrado, por leyes causales, sino que él también determina al mundo a través de su razón, si bien la agencia racional nunca se hace patente en la experiencia.

⁵⁹ Vid. Zammito, 1992

⁶⁰ El engarce de la antropología con el proyecto crítico se encuentra, según Foucault, en el propio concepto de *mundo*, como el espacio de pertenencia del hombre, al mismo tiempo como fuente de saber, dominio de todos los predicados posibles y límite de la experiencia posible. «A diferencia del universo -aclara el francés-, el mundo es dado en un sistema de actualidad que envuelve toda existencia real. Envuelve esta existencia a la vez porque es el concepto de su totalidad, y porque a partir de él ella desarrolla su realidad concreta.» (Foucault, *Una lectura de Kant*, p. 92)

[...] el hombre siempre es un miembro de la cadena de los fines de la naturaleza; desde luego, el hombre es un principio con respecto a algún fin hacia el que la naturaleza parece haberle determinado en sus disposiciones y en tanto que él se prepara a sí mismo para ello, pero también es un medio para el mantenimiento de la finalidad en el mecanismo de los demás miembros. Como único ser sobre la tierra que posee entendimiento y por ello tiene capacidad para proponerse fines a sí mismo arbitrariamente, recibe el título de señor de la naturaleza y, si se considera ésta como un sistema teleológico, de acuerdo con su destino es el *fin último* de la naturaleza; pero esto no siempre queda condicionado a que lo entienda y tenga la voluntad de darle tanto a la naturaleza como a sí mismo tal relación final, de tal modo que pueda ser autosuficiente independientemente de la naturaleza y, por tanto, pueda ser ese fin final que, sin embargo no ha de buscarse en la naturaleza. Mas para descubrir en dónde hemos de colocar, al menos en el hombre aquel fin último de la naturaleza, hemos de rebuscar lo que la naturaleza sea capaz de hacer para prepararle a ser fin final y separar esto de todos los fines cuya posibilidad estribe en cosas que sólo cabe aguardar de la naturaleza. (KrU, 390)

El mundo de la experiencia, así pues, se conforma al pensamiento racional y permite de algún modo la convivencia de la causalidad mecánica y la libertad nouménica. El ser humano es un elemento del sistema de la naturaleza, sujeto a las mismas leyes causales que todos los objetos empíricos, aunque también, en tanto ser racional y autónomo, se le atribuye una forma de causalidad espontánea que no forma parte de la legislación mecánica del mundo material: la *libertad* o la facultad de obrar conforme a máximas. La conciencia discursiva del ser humano es un fenómeno complejo que emerge de la conjunción entre lo histórico y lo biológico, que forma parte del mundo que le rodea, y que no podría desprenderse de su referencia a la vida del cuerpo y la animalidad. Es menester, por tanto, observar dentro de la analítica de este ser excepcional la distinción entre el carácter inteligible, la conducta del pensamiento (*Denkungsart*), y el carácter empírico, la conducta expresada a través del espacio, el tiempo y la causalidad (*Sinnesart*), esto es, lo que la naturaleza hace del ser humano y lo que él hace con aquello que la naturaleza le ha brindado, de ahí la división original de la antropología en *fisiológica* y *pragmática*.⁶¹ La

⁶¹ «[...] el término *pragmático* puede entenderse como: 1) el *conocimiento del mundo* que permite que ciencias y habilidades sean útiles, tanto en la escuela como en la vida, y que conduce, a quienes en él se instruyen, al mundo como escenario de su destino [...]; 2) diversas reglas de la conducta libre que, sin ser enteramente *a priori*, la razón práctica formula con el objetivo de unificar en uno solo nuestros fines y de establecer los medios para su consecución [...]; 3) imperativos que se originan a partir de un propósito *a priori* sobre la prosperidad de todos los seres racionales y que tienden a hacer prudentes nuestras acciones [...]; 4) principios que se refieren a cómo utilizar diversos medios con vistas a alcanzar un fin [...]» (Martiarena, Oscar, *La formación del ciudadano del mundo*, p. 39)

geografía física y la fisiología resultan indispensables para su estudio porque tanto la constitución biológica como las condiciones climáticas, según Kant, inciden determinantemente sobre las cualidades del ser humano.⁶² Lo biológico/material en él, sin reducirse a ello, conforma un aspecto fundamental de su *carácter*. Es necesario estudiar lo que la naturaleza le ha brindado para que pueda desarrollar su potencial, él es partícipe tanto del mundo sensible como también del inteligible, éste es un hecho fundamental para cualquier consideración antropológico-filosófica. El propósito que la naturaleza ha designado para esta creatura no es sino su *floreCIMIENTO*, esto es, el desarrollo de su potencial; ella busca promover el destino del hombre, hacerle partícipe del juego del mundo.

El núcleo mismo del proyecto antropológico kantiano no consiste sino en argumentar que el propósito de la naturaleza radica en la plena realización del *hombre* como agente libre y racional. Frente a las determinaciones del mundo natural y los animales no-humanos, éste es el único ser viviente que está destinado para habitar en todas las regiones de la tierra y erigirse como su soberano; el relato bíblico del Génesis, así pues, es completamente vigente dentro de la filosofía crítica -si bien únicamente como principio regulativo-. Kant defiende el papel protagónico del *hombre* y su inconmensurabilidad frente al mundo físico a lo largo de todas sus obras y argumenta que la pregunta filosófica por antonomasia sería aquella que interroga por el sentido del este ser preeminente, pues él es un quiasmo entre una agencia metafísica y una entidad biológica, tal como se evidencian en la tercera antinomia del sistema de ideas cosmológicas de la dialéctica trascendental en KRV.⁶³ El compromiso teórico fundamental que abraza el sistema del filósofo ilustrado es el de la libertad nouménica del hombre. Las bestias, en cambio, solamente *reaccionan* ante el mundo, están programadas -mientras que el humano *se comporta*-, no pueden registrar la razón del movimiento, no pueden representarse a sí mismos o emitir juicios, no actúan conforme a motivos y son ignorantes de la ley moral. El animal no-humano es un autómatas con un engrane agregado, de naturaleza espiritual, sin embargo Kant niega la posibilidad de que posean un *sentido interno*, o de que puedan ser agentes libres.

⁶² «Para Kant se daba una relación íntima entre el modo que se creó la tierra, geográficamente, y el modo en que los seres humanos se han desarrollado a sí mismos, sus talentos, sus historias, y sus gobiernos. Un terremoto, por ejemplo, no es sólo un desastre natural, sino una señal de las intenciones de la providencia o la naturaleza con la especie humana.» (Wilson, *Kant's Pragmatic Anthropology*, p. 37)

⁶³ Vid. KRV, A538/B566

A pesar de que reconoce que no se encuentran mecánicamente determinados, afirma que el ámbito de lo humano es inconmensurable ante el mundo físico y biológico. Son semejantes los animales no-humanos a los seres humanos en la medida que este último también ejecuta toda clase de acciones que no requieren del concurso de la mente, en el hecho de que poseen sentimientos e inclinaciones, o que procuran el placer y evitan el dolor; pero la conducta del animal no es libre, puesto que no reconoce los motivos detrás de sus actos, sino que los dicta el *instinto* –lo que también llama la *voz de Dios*⁶⁴, una facultad análoga a la razón que determina su conducta. El filósofo crítico sostiene que la vida no es sino la capacidad de un cuerpo para determinarse a actuar y responder ante representaciones empíricas, obedeciendo a sus instintos. Reconoce la tendencia en el comportamiento del animal pero no la facultad para dirigirlo, la voluntad. «Vida -asegura Kant- es la facultad de una *substancia* para determinarse a sí misma a actuar desde un *principio interno*, de una *substancia finita* para cambiar, y de una *substancia material* para determinar su movimiento o reposo, como cambio de su estado.» (Kant, Immanuel, Fundamentos de la Ciencia Natural, 544) Él sostiene que la conducta de los animales no-humanos obedece a patrones fijos de respuesta y que carecen de la capacidad para obrar por medio de máximas, sin embargo la voluntad y la inteligencia no son cualidades que realmente distingan al ser humano del resto de los animales, tanto como el hecho de que estas facultades se encuentren enlazadas por la *unidad de la apercepción*.

El hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo -asegura Kant- le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una *persona*, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las *cosas*, como son los animales irracionales, con los que se puede hacer y deshacer a capricho. Y es así, incluso cuando no es capaz todavía de expresar el yo, por que, sin embargo, lo piensa; como tienen que *pensarlo*, en efecto, todas las lenguas, cuando hablan en la primera persona, aunque no expresen este yo por medio de una palabra especial. Pues esta facultad (es, a saber, la del pensar) es el *entendimiento*. (Kant, Immanuel, Antropología [ApH], 127)

No sólo percibe el sujeto humano el dolor que sienten los brutos, sino que también *sufre* por él; no sólo siente placer, además puede experimentar la *felicidad*; es menester distinguir, entonces, entre los datos de la conciencia y el hecho de ser conciente de ellos.

⁶⁴ Vid. Kant, Immanuel, *Comienzo presunto de la historia humana*, 107-123

Solamente al ser humano, según el sistema kantiano, le es dada esta posibilidad, no obstante, la vida interior que experimenten los brutos o la inteligencia que manifiestan no puede ser descalificada categóricamente. La existencia de una forma de conocimiento del animal -que no se encuentre enlazada por una estructura como el «yo», que no posea relación alguna con las estructuras trascendentales del entendimiento, la razón o el juicio, que pudiese influir sobre la conducta del animal- es una posibilidad que la filosofía kantiana efectivamente reconoce, pues para el filósofo ilustrado, es incompatible el hecho de poseer representaciones con el mecanicismo -puesto que la materia sola es insensible e inconsciente-, sin embargo no hay una postura bien definida respecto a las propiedades que reuniría la inteligencia animal, frecuentemente atribuye este proceso al mero instinto. Los animales no-humanos no podrían articular una experiencia aunque la posean, la mente de éstos no puede formular conceptos y comunicarlos, sólo poseen sensibilidad -el primer y menor grado de conocimiento-, emociones y respuestas fijas ante objetos específicos, pero carecen de la capacidad para distinguir entre ellos. La conciencia de los animales no-humanos carece de la complejidad o profundidad que se exhibe cotidianamente en el *hombre*.

Analogía (en su acepción cualitativa) es la identidad de la relación entre fundamentos y consecuencias (causas y efectos), en cuanto ésta tiene lugar al margen de la heterogeneidad específica de las cosas o de aquellas propiedades que contienen en sí el fundamento de consecuencias similares (consideradas fuera de esa relación). Así, ante las acciones artísticas de los animales en comparación con las de los hombres pensamos el fundamento de esos efectos en los primeros, que no conocemos, con el fundamento de efectos similares de los hombres (de la razón), que conocemos, como un análogo de la razón y con ello queremos mostrar al mismo tiempo que el fundamento de la capacidad artística animal, bajo la denominación de un instinto, es de hecho específicamente distinta de la razón, si bien el efecto (al comparar v.g. la construcción del castor con la de los hombres) tiene una relación de semejanza. Pero, porque el hombre haga uso de la *razón* para su arquitectura, no puedo concluir de ahí que el castor haya de tener también esa misma capacidad y denominarlo una *conclusión* por analogía. Mas a partir del similar modo de operar de los animales (cuyo fundamento no podemos percibir inmediatamente), comparado con el de los hombres (del que somos inmediatamente conscientes), podemos con toda corrección concluir por analogía que los animales también obran conforme a representaciones (y no son máquinas, como pretende Descartes) y que, al margen de su heterogeneidad específica, son idénticos a los hombres según el género (en cuanto seres vivos). El principio que nos autoriza a concluir así radica en la identidad del fundamento, al contar en un mismo género a los

animales y a los hombres en cuanto hombres, con respecto a la determinación mencionada, cuando los comparamos según sus acciones externas. (KrU, 464n)

Al estar privados los animales no-humanos de la estructura fundamental del 'yo pienso',⁶⁵ que enlaza y cohesiona los contenidos mentales del sujeto, carecen de personalidad, autonomía y libertad. El *yo* puro cohesiona y sostiene la compleja estructura trascendental de la subjetividad, por eso no podemos hablar de una forma de pensamiento que los brutos posean sino restringidamente, sin embargo habría que descartar por completo la posibilidad de cualquier semejanza con el esquematismo del humano, ya que no podrían relacionar representaciones entre sí, o identificar nexos entre éstas, pues carecen de entendimiento.⁶⁶ Estos seres efectivamente poseen representaciones, pero no las aperciben, sus representaciones, por tanto, no son universales. Kant es renuente a identificar la síntesis humana y el proceso cognitivo que el animal experimenta porque sólo la inteligencia abstracta del ser humano implica auto-conciencia. La apercepción es la conciencia atenta de los estados interiores, la representación de las representaciones, una facultad trascendental que funge como puente entre las categorías del entendimiento y la intuición empírica, es la unidad no conceptual que precede toda representación, el sentido interno mismo que posibilita el pensamiento y se identifica con él, transformando los datos sensibles en objeto de conocimiento, a la vez que garantiza la *pertenencia* de la representación al sujeto. La personalidad no consiste sino en la auto-percepción, la facultad para referir las propias representaciones a un *yo*, a un sujeto que pueda ser objeto de su propia representación. Esta cualidad sólo la posee el ser humano, que carece del instinto que conduce al animal; la naturaleza ha dispuesto que aquellos *brutos* puedan hacer uso de sus facultades al instante, mientras que aquél sólo puede lograrlo desde el ejercicio de su libertad y autonomía; él debe alcanzar la racionalidad por elección y labor propias. La mudez y el estatismo de la naturaleza animal se dan en función del mecanismo de la naturaleza, a diferencia del animal humano que se compararía mejor con *Proteo*, en cuanto a la capacidad para adoptar *libremente* la forma que *desea*. Kant considera -siguiendo la filosofía práctica de Rousseau- que el rasgo esencial de la humanidad es que en ella misma recae la responsabilidad de desarrollar su naturaleza.

⁶⁵ Vid. KRV, B132

⁶⁶ Vid. Aquila, Richard, *Matter in Mind*, p. 69

La suma de la antropología pragmática respecto al destino del hombre y a la característica de su desarrollo es la siguiente. El hombre está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con hombres y en ella, y por medio de las artes y las ciencias, a *cultivarse*, a *civilizarse* y a *moralizarse*, por grande que pueda ser su propensión animal a abandonarse *pasivamente* a los incentivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad, y en hacerse *activamente*, en lucha con los obstáculos que le depare lo rudo de su naturaleza, digno de la humanidad. (ApH, 325)

Las disposiciones naturales (*Bestimmungen*) del *hombre* están destinadas a realizarse, pues la naturaleza no obra en vano, y lo que ha sembrado en él habrá de germinar. La función que cumple su dote natural es la siguiente, el conocimiento del mundo externo -gracias al entendimiento (*Verstand*)-, el ejercicio de la libertad -por medio de la razón (*Vernunft*)-, y el gusto por el arte y el discernimiento de las leyes de la naturaleza -a través de la facultad para juzgar (*Urteilkraft*)-. Esta creatura, asimismo, posee cuatro predisposiciones naturales -*animal, técnica, pragmática y moral*-, sin embargo, dado que la naturaleza no le ha brindado de manera instintiva el conocimiento del bien y la felicidad, ni los medios adecuados para desarrollar sus aptitudes, habrá de desarrollarlas a través de la *instrucción* (*Bildung*), el ejercicio y el refinamiento de sus facultades -que son, el entendimiento, la razón y el sentimiento de placer/ displacer-. La práctica de la pedagogía debe ejercerse sobre las cuatro dimensiones de la naturaleza de manera *pragmática*, refiriendo todo conocimiento a la vida del ser humano y a su aplicación. Ella promueve, conforme a cada una de estas predisposiciones naturales, la disciplina de la animalidad, el desarrollo del talento en las habilidades, el aprendizaje de la prudencia y la disposición hacia la moral.

No nos queda, pues, para señalarle al hombre la clase a que pertenece en el sistema de la naturaleza viva y caracterizarle así, otra cosa sino decirle que tiene un carácter que él mismo se ha creado, al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala; gracias a lo cual, y como animal dotado de la *facultad de la razón (animal rationabile)*, puede hacer de sí un *animal racional (animal rationale)*; y esto le lleva, primero a conservar su propia persona y su especie; segundo, a ejercitarla, instruirla y educarla para la sociedad doméstica; tercero a regirla como un todo sistemático (ordenado según los principios de la razón) necesario para la sociedad; pero siendo en todo esto lo característico de la especie humana, en comparación con la idea de posibles seres racionales sobre una tierra en general, lo siguiente: que la naturaleza ha puesto en ella el germen de la *discordia* y querido que su propia razón saque de ésta aquella *concordia* o, al menos, la constante aproximación a ella, de las cuales la última es en la *idea* el FIN, mientras que de *hecho* la primera (la

discordia) es en el plan de la naturaleza el MEDIO de una suprema sabiduría para nosotros inescrutable: producir el perfeccionamiento del hombre por medio del progreso de la cultura, aunque sea con más de un sacrificio de las alegrías de su vida. (ApH, 322)

La pedagogía debe atender a las capacidades del *hombre* de tal modo que éste pueda alcanzar la libertad, la moralidad y el *derecho* a la felicidad. En última instancia, la realización de estas disposiciones naturales depende de su razón práctica: el padre adolescente, el analfabeta, el anacoreta que reniega el trato con su comunidad y el egoísta que no considera sino sus propios intereses, son ejemplos de una formación deficiente. El carácter de la especie es el progreso constante hacia mejor, sin embargo aquellas predisposiciones naturales solas no lo conducirían a ninguna parte de no ser por el concurso de su propia agencia. Cada quien debe someter las facultades que la naturaleza le brindó bajo la conducción de la razón;⁶⁷ sólo este animal determina su modo de vida, trama sus propios fines y desarrolla sus facultades para lograrlos. La pedagogía, así pues, marca el parámetro a partir del cual el ser humano se habrá de domesticar y refinar, fomentando en él la civilidad. Kant reconoce en este ser una inclinación natural hacia la *pasividad* y el *egoísmo* animal, que no tiende sino a la satisfacción de las necesidades físicas (esto es, la reproducción y la autopreservación) y de permanecer en ella no podría erigirse como un ser libre. Esta tendencia innata sólo puede solventarse por medio de la educación, la civilización y la moral: ha menester de formación y disciplina, debe someter su carácter a un proceso de moralización que busque desarrollar su potencial, despertándole de su bestialidad e introduciéndolo en el juego del mundo. El desarrollo de la moral requiere de un carácter refinado y prudente, que sólo se puede alcanzar a través de una rigurosa práctica pedagógica. La moralidad no refiere únicamente a la conducción de la vida a través de máximas universales y abstractas, sino también a la participación activa en la sociedad y el avance del *fin final* de la humanidad. La disciplina, la habilidad y la felicidad son las virtudes que se deben practicar para desarrollar plenamente la naturaleza humana y el carácter; la pedagogía, la prudencia y la sabiduría constituyen el camino a través del cual el ser humano puede alcanzar su *humanidad*, como una segunda naturaleza que depende de la superación del estado de naturaleza, que se logra venciendo los resortes de la voluntad y actuando bajo máximas racionales. La moralidad representa un destino natural que no

⁶⁷ Vid. ApH, pp. 292 - 295

puede ser alcanzado a través de los mecanismos de la naturaleza, sino a través de un ejercicio de libertad.

El carácter de un ser vivo es aquello en que puede reconocerse por adelantado su destino. Ahora bien, puede admitirse como principio para los fines de la naturaleza el siguiente: la naturaleza quiere que toda criatura realice su destino, desarrollándose adecuadamente para ello todas las disposiciones de su naturaleza, a fin de que cumpla sus designios, si no todo *individuo*, al menos la especie. En los animales irracionales sucede esto realmente y es sabiduría de la naturaleza; en el hombre, lo alcanza sólo la especie, la *única* de seres racionales vivientes sobre la tierra que conocemos, a saber, la especie humana, en la que también conocemos sólo una tendencia de la naturaleza hacia este fin, a saber, a hacer por su propia actividad que un día surja el bien del mal. (ApH, p. 329)

El obrar conforme a máximas que fomenten la felicidad, las artes, las ciencias y la moral es lo que define la naturaleza del hombre. Las inclinaciones animales no representan sino un obstáculo para su pleno desarrollo, éste habrá de disciplinar la voluptuosidad y el egoísmo para alcanzar la moralidad y la civilización. El primer paso consiste en el desarrollo del talento y la adquisición de habilidades -una forma de conocimiento acumulativa, histórica y social-, que requeriría de una instrucción compuesta en su mayor parte por juicios técnicos e hipotéticos. La posibilidad de valerse de la naturaleza para lograr los propios fines, así como el estudio de las artes y las ciencias son resultado de esta inclinación natural a la técnica. Es, por tanto, una valiosa fuente para la investigación antropológica, pues lo que el hombre haga de la naturaleza habrá de reflejarle, en todo caso. El desarrollo de la habilidad, sin embargo, no puede garantizar la realización de la moral por sí sola, aunque sí constituye un paso previo hacia el progreso de la moralidad y la civilización. Los seres humanos se relacionan constantemente con otros y esta dependencia social también forma parte del mecanismo físico de la naturaleza y el diseño de la Providencia. Ella les provee de impulsos, inclinaciones, talentos y sentimientos, pero recae en cada la labor de forjarse un carácter para sí mismo. Una buena persona debe ser educada como tal, esta labor se debe llevar a cabo por otras personas instruidos para tal propósito; no obstante, ya que nadie se encuentra libre de algún grado de corrupción, cada uno no sólo debe asimilar el pensamiento, sino aprender a pensar por sí mismo (*sapere aude*) y no conducirse con deferencia ante la autoridad (ya sea política, académica o moral). Es necesario preverse del tutelaje, pues la imitación o la obediencia son insuficientes para procurar el desarrollo de la *humanidad*. Es menester justipreciar las máximas de otros y la educación que imparten para

asumir la responsabilidad por los propios actos y no sucumbir ante el engaño o el disimulo. El óbice principal al que se enfrentan la civilización y la moral es el hecho de que se llevara a cabo por maestros imperfectos con alumnos imperfectos, pues ambos manifiestan por igual una propensión al mal y al error. «La más importante revolución en lo interior del hombre -aclara Kant- se produce cuando éste abandona la inmadurez de la que él mismo es responsable. En lugar de pensar otros por él y limitarse él a imitar o dejarse llevar con andadores, osa ahora avanzar, aunque todavía vacilantemente, con sus propios pies sobre el suelo de la experiencia.» (ApH, 229) Así pues, Kant reconoce que es la actividad humana la que introduce el mal en el mundo, sin embargo, de ninguna forma consideraría el maestro de la Albertina que el progreso de la civilización podría constituir el empeoramiento de la *humanidad*. El filósofo de Königsberg rechaza abiertamente la doctrina de Rousseau que defiende el regreso al estado natural como la única escapatoria a la corrupción que supone vivir en sociedad,⁶⁸ y defiende, en cambio, que los vicios surgen por la concupiscencia, el mal ejemplo y la ineptitud de los líderes.

La aproximación lenta de la naturaleza humana a su fin, sólo es posible mediante los esfuerzos de las personas de sentimientos bastante grandes para interesarse por un mundo mejor, y capaces de concebir la idea de un estado futuro más perfecto. No obstante, aún hay más de un príncipe que sólo considera a su pueblo, poco o menos, como una parte del reino natural, que no piensa sino en reproducirse. Le desea, a lo más, cierta habilidad, pero solamente para poder servirse de él, como mejor instrumento de sus propósitos. Los particulares, sin duda, han de tener presente, en primer lugar, el fin de la naturaleza; pero necesitan mirar, sobre todo el desenvolvimiento de la humanidad, y procurar que ésta no sólo llegue a ser hábil, sino también moral y, lo que es más difícil, tratar de que la prosperidad vaya más allá de lo que ellos mismos han ido. Por la educación, el hombre ha de ser, pues: a) *Disciplinado*. Disciplinar es tratar de impedir que la animalidad se extienda a la humanidad, tanto en el hombre individual como en el hombre social. Así, pues, la disciplina es meramente la sumisión de la barbarie. b) *Cultivado*. La cultura comprende la instrucción y la enseñanza. Proporciona la habilidad, que es la posesión de una facultad por la cual se alcanzan todos los fines propuestos. Por tanto, no determina ningún fin, sino que lo deja a merced de las circunstancias. [...] c) Es preciso atender a que el hombre sea también prudente, a que se adapte a la sociedad humana para que sea querido y tenga influencia. Aquí corresponde una especie de enseñanza que se llama la *civilidad*. Exige ésta buenas maneras, amabilidad y una cierta prudencia, mediante las cuales pueda servirse de todos los hombres para sus fines. [...] c) Hay que atender a la *moralización*. El hombre no sólo debe ser

⁶⁸ Vid. ApH, p. 327

hábil para todos los fines, sino que ha de tener también un criterio con arreglo al cual sólo escoja los buenos. (Kant, Immanuel, Pedagogía, 449)

La fricción y la aspereza son elementos inevitables en las sociedades humanas, no obstante, según Kant, son *preferibles*, pues conducen al progreso de la humanidad, hacia la civilización cosmopolita. La presencia del mal en el mundo, desde una perspectiva teleológica, resulta fundamental, pues es el estímulo que despierta y prepara al hombre para la moral. La naturaleza busca la concordia a través del conflicto, así la necesidad de ser sociable se ve irremediamente acompañada por una tendencia a la insociabilidad. La estabilidad, según Kant, sólo se podría preservar a través del sometimiento a una constitución civil.⁶⁹ La maldad en realidad no es una disposición natural, pues posee su origen en las inclinaciones egoístas; es la voluntad del individuo, en cada caso, el motor de la acción. La fuente del mal la localiza Kant en el hecho de que la naturaleza humana no se encuentre sujeta a leyes morales y sea abandonado a su *animalidad*, que se define -vía negativa- como la privación de todo aquello que se presume como propio del *hombre*.

Sin aquellas características, tan poco amables, de la insociabilidad, de las que surge la resistencia que cada cual tiene de encontrar necesariamente por motivo de sus pretensiones egoístas, todos los talentos quedarían por siempre adormecidos en su germen en una arcádica vida de pastores, en la que reinaría un acuerdo perfecto y una satisfacción y versatilidad también perfectas, y los hombres, tan buenos como los borregos encomendados a su cuidado, apenas si procurarían a esta existencia suya un valor mayor del que tiene este animal doméstico; no llenarían el vacío de la creación en lo que se refiere a su destino como seres de razón. ¡Gracias sean dadas pues a la naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán insaciable de poseer o de mandar! Sin ellos, todas las excelentes disposiciones naturales del hombre dormirían eternamente raquíticas. El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia. (Kant, Immanuel, Idea de una historia universal, 21)

La guerra forma parte del mecanismo de la naturaleza, es la vía hacia la civilización; el antagonismo que surge de la competencia en la sociedad por engrandecer la estima de sí y alcanzar mayor jerarquía es, entonces, el agente del progreso. La tensión entre libertad y sociabilidad es lo que conduce al refinamiento de la sociedad civil, el espacio en que se

⁶⁹ «La cultura depende del desarrollo disciplinado de los talentos individuales en las artes y las ciencias. En otras palabras, la animalidad requiere de disciplina para desarrollar la predisposición técnica a la cultura, el antagonismo que surge en la cultura, conforme compete la gente, conduce al desarrollo del comportamiento civilizado, y este tipo de cultura promueve la capacidad para operar bajo leyes que son universalmente válidas para todos los seres humanos.» (Wilson, Holly, Kant's Pragmatic Anthropology, p. 40)

puede desarrollar plenamente su potencial. El egoísmo, la pereza, la cobardía y el engaño forman parte del mecanismo teleológico de la naturaleza y cumplen una función vital: advertir la necesidad de una sociedad política. La doctrina de Kant no se opone a la divergencia, busca que se acuerde, conviva, compita y que se desarrollen las personas; tampoco se opone a la guerra, que considera un *factum* irrecusable de la naturaleza, sino a las guerras *ofensivas*, aquellas que nazcean del impulso por utilizar a los otros meramente como medios.⁷⁰ El fin final de la naturaleza sólo podrá alcanzarse a través de la civilización, pues el mayor potencial se logra por medio de la cooperación y el trabajo colectivo. La civilización requiere del cultivo de las artes y las ciencias, del refinamiento social, y de la elaboración de una constitución.

De acuerdo con las capacidades naturales del *hombre*, podemos juzgar que la felicidad no constituye verdaderamente su destino, pues él es un animal dotado de *razón*.⁷¹ La felicidad es fugaz, relativa e inconstante, representa un fundamento patituerto para la razón práctica, el sentimiento quizá pueda delatar el carácter moral de la conducta en algunos casos; sin embargo, el pleno desarrollo de la moralidad, a diferencia de las otras determinaciones naturales, no depende sino de la libertad racional humana. Así pues, la disposición pragmática del hombre debe despertar en él el respeto a la ley moral; pues la consecución de la mayor felicidad y el bien común sólo se pueden alcanzar a través de la subordinación de las sociedades a leyes universalmente válidas, bajo la forma de una constitución fundada en principios racionales.⁷² El pleno desarrollo del ser humano, según la teoría kantiana, sólo puede ocurrir en el seno de la sociedad civil. El mecanismo social opera a partir de la tensión y la lucha, fomentando así la prudencia pero no necesariamente la moral; esta última, en cambio, resulta de la realización de la autonomía del hombre y de su destino metafísico. Su valor yace en la libertad moral, sometiéndose a las normas de la razón. En tanto ser racional, el *hombre* debe considerar las máximas de su acción desde el punto de vista de un legislador universal; así, puede surgir el ideal del *reino de los fines*, desde la lógica interna de la razón práctica, pues parte del supuesto que existe una

⁷⁰ Vid. Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?*, 1784

⁷¹ Vid. Kant, Immanuel, *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* (GMS), 394-396

⁷² «La cultura depende del desarrollo disciplinado de los talentos individuales en las artes y las ciencias. En otras palabras, la animalidad requiere de disciplina para desarrollar la predisposición técnica a la cultura, el antagonismo que surge en la cultura, conforme compete la gente, conduce al desarrollo del comportamiento civilizado, y este tipo de cultura promueve la capacidad para operar bajo leyes que son universalmente válidas para todos los seres humanos.» (Wilson, Holly, *Kant's Pragmatic Anthropology*, p. 40)

legislación pura en que las máximas de las acciones de los sujetos racionales pueden enlazarse de tal forma que la *dignidad* -esto es, el trato de uno mismo y de los demás como fin y nunca como mero medio- de cada individuo se preserve incólume.

Y ¿qué es entonces lo que autoriza a la actitud moralmente buena o a la virtud a tener tan altas pretensiones? Nada menos que la *participación* que proporciona al ser racional en la *legislación universal*, y de este modo le hace apto para ser miembro en un posible reino de los fines, al cual ya estaba destinado por su propia naturaleza, como fin en sí mismo y precisamente por eso como legislador en el reino de los fines, como libre en lo que respecta a todas las leyes de la naturaleza, obedecedor únicamente de aquellas que él mismo da y según las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal (a la que él mismo se somete a la vez). Pues nada tiene otro valor que el que la ley le determina. Pero la legislación misma, que determina todo valor tiene que tener precisamente por eso una dignidad, esto es, un valor incondicionado, incomparable, para el cual únicamente la palabra *respeto* proporciona la expresión conveniente de la estimación que un ser racional tiene que efectuar de ella. La *autonomía* es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional. (GMS, 436)

La constitución civil es un fin de la naturaleza; surge, pues, de la *necesidad* de limitar la libertad individual y la *elección* de protegerse del egoísmo de los otros y proteger a los otros del propio; a través de ella la naturaleza promueve el destino humano. En la disciplina y la constitución civil se encontraría el camino hacia la paz perpetua, atemperando la animalidad, despertando de la pereza, limitando las inclinaciones egoístas mediante el acuerdo verbal y evadiendo la ofensa.

El carácter de la especie, según resulta notorio de la experiencia de todos los tiempos y todos los pueblos, es éste: que la especie, tomada colectivamente (como el todo de la especie humana), es un conjunto de personas existentes sucesivas y simultáneamente, que no pueden *prescindir* de la convivencia pacífica, ni, sin embargo, *evitar* el ser contante y recíprocamente antagonistas; por consiguiente, que se sientan destinadas por la naturaleza, mediante la recíproca y forzosa sumisión a leyes emanadas de ellas mismas, a formar una coalición, constantemente amenazada de disensión, pero en general progresiva, en una sociedad civil universal (cosmopolitismo); idea inasequible en sí que no es un principio constitutivo (de la expectativa de una paz establecida en medio de la más viva acción y reacción de los hombres), sino sólo un principio regulativo: el de perseguirla diligentemente como destino de la especie humana, no sin fundada presunción de la existencia de una tendencia natural a ella. (ApH, 331)

La antropología kantiana, así pues, replantea las tesis fundamentales del cartesianismo al ahondar en el sentido de la teleología, la teología y su valor explicativo. Insiste el profesor de Königsberg en la necesidad de un principio distinto para dar cuenta de la vida y sus procesos, sin embargo dado que la filosofía crítica adopta una ética antropocéntrica, fundada en la providencia divina, el estatuto moral de los animales no-humanos realmente no habrá cambiado. Nuevamente, el modelo judeo-cristiano se mantiene plenamente vigente, vemos reflejada la doctrina de la excepcionalidad humana en la exégesis de la tesis del dominio que el sistema kantiano formaliza: el imperio del ser humano sobre la tierra representa el eje medular de su discurso. Así, concluye esta breve discusión en torno a una de las propuestas más influyentes de la metafísica moderna y se dirige ahora a la obra de uno de sus críticos más notorios.

Sobre la inexistencia de los animales no-humanos

La condición biológica del ser humano y el estatuto de los animales no-humanos dentro de la obra de Heidegger son temáticas problemáticas, pues en principio son abordadas a partir de la crítica a las teorías tradicionales del *hombre* y la reformulación de sus preceptos básicos. Su posición frente a la zoología, la medicina, la biología o la antropología es ambigua, pues él busca en todo momento que el fenómeno de la vida se muestre libre y desprejuiciadamente. La ciencia representa, para él, una forma de discurrir sobre lo ente, que se deriva de otra forma previa de acceso, que antecede a la teoría. El fenómeno al que dirige el filósofo su examen es la *facticidad*, el modo más inmediato de ser del ser humano. Éste es el nivel de análisis que asigna a su propio método, la hermenéutica, que identifica como la labor fundamental de la ontología; a través de ella busca desentrañar las condiciones de inteligibilidad de los entes, esto es, el modo en que el ser humano encuentra el sentido a las cosas en general.

65 Toma distancia del discurso científico, dado que pretende indagar la fuente misma de la que emerge todo principio explicativo y toda valoración. Es una postura dubitativa la que Heidegger adopta frente al cuerpo vivo (*Leib*), porque busca aprehender su sentido original, previo a cualquier forma de consideración teórica. Así pues, una visión totalmente desprejuiciada del ser humano, como la que pretende elaborar Heidegger con su analítica existencial, tendría necesariamente que depurar toda preconcepción, y atenerse exclusivamente a la manifestación inmediata de este ser. La deconstrucción fenomenológica extrae toda consideración en torno al ser humano del orden físico y material de las cosas, fuera de toda consideración médico-biológica, psicológica o antropológica, cuestiona las definiciones tradicionales del *hombre* -i.e., *Zwón πολιτικόν*, *ens creatum*, *animal rationale*, *res cogitans*- porque ocultan lo *esencial* en él, la *existencia*, esto es, la relación *extática* con su propio ser.

Las fuentes decisivas para la antropología tradicional, vale decir, la definición griega y el hilo conductor teológico [el hombre como un ser creado a imagen y semejanza de Dios], indican que, más allá de una determinación esencial del ente llamado “hombre”, la pregunta por su ser queda en el olvido, y que a este ser se lo comprende más bien como algo “obvio”, en el sentido del estar-ahí de las demás cosas creadas. Ambos hilos conductores se enlazan en la antropología moderna con la exigencia metodológica de partir desde la *res cogitans*, la conciencia, la trama de las vivencias. Pero, en la medida en que

también las cogitaciones permanecen ontológicamente indeterminadas o se las considera, una vez más, inexpressa y “obviamente” como algo “dado” cuyo “ser” está fuera de todo cuestionamiento, la problemática antropológica queda indeterminada en sus fundamentos ontológicos decisivos. Lo dicho no es menos válido de la “psicología”, cuyas actuales tendencias antropológicas son innegables. Ni se puede tampoco compensar el fundamento ontológico que falta insertando la antropología y la psicología en una biología general. En el orden de su posible comprensión e interpretación, la biología como “ciencia de la vida” se funda en la ontología del Dasein, aunque no exclusivamente en ella. La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente sólo accesible en el Dasein. La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un “mero vivir”. La vida no es ni un puro estar-ahí ni tampoco es un Dasein. El Dasein, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada), y además otra cosa. (Heidegger, Martin, Ser y Tiempo [SZ], 74)

Realiza un esfuerzo considerable por distanciarse de los conceptos tradicionales de la metafísica ya que distorsionan el sentido original de la vida humana. No pretende elaborar una antropología, no apela a este ser en tanto ente, sino en todo caso como «Dasein», adopta el término con el propósito de distanciarse del canon filosófico. *Ser humano* y *Dasein* no se identifican, pero coinciden *per accidens*, en tanto que ambos refieren al único ente capaz de procurarse una morada en el claro del ser. La hermenéutica, sin embargo, problematiza y reformula estas categorías, puesto que advierte que tras el uso ingenuo y cotidiano se encuentra falseada la comprensión de este ser y que presupone lo que resulta más enigmático, el sentido de la existencia. El discurso antropológico moderno, al privilegiar a la inteligencia (como *res extensa* o *subjectum*) como el rasgo definitorio de lo humano, obvia el carácter fáctico de la existencia. Se opone a la tesis tradicional del ser humano como la reunión de dos naturalezas, una intelectual y otra material, no es tampoco un agregado a un cuerpo animal, así como lo animal tampoco constituye una privación. Las doctrinas metafísicas que conciben la naturaleza del *hombre* a partir de dos componentes heterogéneos, pierden de vista el modo en que originalmente se da la relación con las cosas, la mundanidad.

La ontología fundamental que se elabora en SZ no comprende una analítica del cuerpo vivido porque en esta fase no resulta crucial para establecer el marco teórico de la pregunta que interroga por el sentido del ser. Esta analítica existencial se desarrolla a partir del despliegue de tres grandes problemas, el de la constitución ontológica del Dasein como

cura, el del sentido de la verdad como desocultamiento y el de la temporalidad como horizonte; no hay, entonces, una omisión real de la problemática que supone la *encarnación* para la vida del ser humano o la condición existencial de los animales no-humanos, sino que en función de la fundamentación de su propia ontología rompe con los presupuestos básicos de la tradición científica y filosófica. Una tradición que ha comprendido el ser y la verdad a partir de categorías que corresponden al modo de ser de un ente. La destrucción de la filosofía que Heidegger desarrolla a lo largo de su obra constituye una desestructuración de la comprensión histórica del ser (como *εἶδος*, sustancia, representación o espíritu) que busca el sentido original de las cosas y está dirigida a la tradición metafísica que parte de la consideración del ente como presencia (*Gegenwart*), como un modo *definitivo* de ser. Encuentra en la acepción moderna del término «organismo» una herencia del dualismo ontológico que introdujo inicialmente la tradición platónico-aristotélica. Bajo esta rúbrica la ciencia moderna anula el sentido de la vida (y la muerte) y pierde de vista el carácter holístico del organismo al enfocarse únicamente en sus partes, pretende también reconstruir al organismo desde sus componentes elementales, pero no profundiza suficientemente en la interrelación del organismo con su entorno, el animal no-humano es abordado desde la perspectiva de un ente a la mano, además de que supone que todos los animales son receptivos a los entes del mismo modo y omite la sinergia presente entre los órganos. Éstos no son meros agregados, su coordinación sistémica, de algún modo, comprende siempre una especialización a las condiciones ambientales en que reside el organismo.

La propuesta Heideggeriana toma distancia de la *visión* materialista y mecanicista en torno a la vida al preguntarse por lo que significa poseer un entorno como un problema ontológico, ella defiende que la esencia de la vida no se agota meramente en el proceso metabólico del animal no-humano y que el principio vital no es cuantificable, sino que éste comprende fundamentalmente a la coordinación orgánica del cuerpo en relación con la ecológica específica del organismo. La coordinación de los órganos y sus funciones sistémicas excede el margen operativo de los modelos mecánicos y matemáticos, la vida no es un proceso físico-químico, ni el organismo una máquina. El cuerpo vivo, dispuesto siempre en función de su medio ambiente, es el *locus* en que confluyen la impulsividad del animal no-humano y las diversas facultades que preservan su forma de vida. El carácter holístico del organismo es la condición básica que lo define: el cuerpo, como unidad

biológica -esto es, tanto las estructuras como también las funciones orgánicas-, se define por su cautividad al entorno. El cuerpo de este ser nunca es un *mero* organismo, pues refleja, en cada caso, el tipo de relación que puede establecer con su medio. Él se opone a toda consideración mecanicista de la vida y sostiene que el organismo no se encuentra determinado por sus órganos, por el contrario, es la facultad del animal no-humano para corresponder a su ambiente la que dirige el desarrollo del organismo. La atribución de una función a un órgano es un asunto delicado, pues nunca se le debe confundir con una mera herramienta. Él defiende que es irreductibles al margen de la utilidad (*Vorhandenheit*), dado que son primordialmente *in-corpóreos* y que dependen por completo de su relación con los otros órganos. No refieren a una capacidad que yace de manera independiente o extrínseca, sino a una disposición (*Fertigkeit*) que pertenece al órgano y que se desarrolla con ella.

[...] lo característico del órgano es que queda sujeto a la propia capacidad, es decir, que no se deja aparte como algo terminado. Pero el órgano no queda sujeto a la capacidad en este sentido negativo, sino que el *órgano pertenece positivamente a la capacidad*. Decimos que la capacidad toma el órgano a su servicio. Dicho más claramente y con relación a nuestra pregunta conductora [la diferencia entre el ser-capaz del órgano y la utilidad de la herramienta]: el carácter del «para», que observamos también en todo utensilio, herramienta, y en toda máquina, es fundamentalmente diferente en el caso del órgano y en el caso del utensilio. El ojo no es útil para ver, tal como la pluma es útil para escribir, sino que el órgano queda al servicio de la capacidad que lo configura. Lo dispuesto terminado es en cuanto tal *útil para...* El órgano que surge en y desde la capacidad *sirve para...* *Utilidad y servicialidad* no son lo mismo. El órgano siempre pertenece servicialmente a la capacidad que lo configura, jamás puede ser meramente útil para ella. Si, de este modo, el carácter del «para» que caracteriza al órgano significa estar al servicio de la capacidad, entonces la capacidad en cuanto tal tiene que posibilitar esta servicialidad, tiene que tener ella misma un carácter original de servicio. Con ello nos acercamos por vez primera al carácter de posibilidad de la capacidad a diferencia de la disposición. (Heidegger, Martin, Los conceptos fundamentales de la metafísica [GBM], 328)

La esencia del organismo es estudiada a partir de un caso límite, la observación de una ameba,⁷³ precisamente porque la presencia de los órganos en este protozooario no es tan obvia se hace más evidente el carácter temporal y relativo de estas estructuras. Solamente

⁷³ Vid. GBM, 319

son vigente durante un lapso específico -la temporalidad biológica-, mientras que la herramienta es indiferente a sí misma y al usuario, su capacidad se cumple o no, y ya; ella es independiente al hecho de que se la ocupe, ella no *espera*. El órgano posee, en cambio, un modo de ser completamente distinto al ser-a-la-mano, que adopta la forma de la *servidumbre*; no es un utensilio, su producción, conducción y renovación es autónoma, mientras que la actividad del artefacto depende enteramente de la disposición que se le asigne. El potencial de la vida no es cuantificable, depende de la organización corpórea y la articulación de las facultades propias a cada especie animal, en relación estrecha con el entorno en que reside. No sólo depende del anillo la apertura del animal no-humano a su ambiente, también es la estructura que regula la epigénesis, a la vez que asegura la integridad y la unidad de los procesos metabólicos. Éste es un fenómeno dinámico que se organiza a sí mismo a partir de una relación sinérgica con el medio ambiente, por ello la morfología y fisiología se corresponden siempre con la ecología del animal no-humano. Heidegger sostiene que la adaptación del cuerpo al medio descansa en la impulsividad de este ser; las funciones orgánicas no surgen en ningún momento como efecto del desarrollo metabólico, sino que la relación del animal no-humano con el entorno es un principio constitutivo de su propio ser. Toda herramienta supone un *τέλος*, mientras que los órganos están al servicio de quien los porte, a demás de que sólo actúan en conjunto y brindan capacidades intransferibles. El útil no presenta ninguna de estas restricciones, según Heidegger,

El órgano no está provisto de capacidades, sino que las capacidades se crean órganos. [...] ¿tiene él, el organismo, capacidades? En modo alguno. En todo caso no si las capacidades las volvemos a tomar ahora inadvertidamente como propiedades adecuadas, y el organismo como el portador que subyace a ellas. El organismo no tiene capacidades, es decir, no es un organismo, y además está también provisto de órganos, sino que «el animal está organizado» significa que el animal está *capacitado*. Estar organizado significa *estar capacitado*. Eso quiere decir que su ser es poder, concretamente poder articularse en capacidades, es decir, en modos del impulsivo y servicial permanecer propio de sí. A su vez, estas capacidades tienen la posibilidad de hacer que de ellas surjan órganos. Este *estar capacitado que se articula en capacidades que crean órganos* caracteriza al *organismo* en cuanto tal. (GBM, 340)

Dirige Heidegger una severa crítica al mecanicismo, al vitalismo, al dualismo y a la teleología, puesto que los preceptos teóricos de estas doctrinas delatan una confusión entre

el ser y el ente. El mecanicismo yerra la esencia del cuerpo animal, que concibe a la vida como un proceso y al organismo como una maquinaria, mientras que el vitalismo es descartado porque el postulado de una fuerza vital o entelequia como la causa de este modo de ser es una mera evasión del problema. Rechaza toda consideración de la vida como una sustancia y se opone al neovitalismo, que reinstaura el modelo teleológico sin reparo alguno al postular el cuerpo como un ente que se genera a sí mismo a través de la reunión de diversos instrumentos con el propósito de conservar la vida del portador.⁷⁴

Promueve la teoría de Heidegger una transformación en el modo de ver e interrogar por el animal no-humano, busca una perspectiva alternativa al reduccionismo fisicalista y mecanicista de la ciencia moderna o al vitalismo de la *Lebensphilosophie* (de Bergson, Dilthey o del propio Uexküll).⁷⁵ Él, inclusive, hace una lectura peculiar de la teoría evolutiva, pues la concibe exclusivamente como una tesis mecanicista y dirige, conformemente, una crítica hacia algunos de sus preceptos básicos, sin embargo ésta revela un importante desconocimiento del darwinismo.⁷⁶ El rechazo hacia esta doctrina, entonces, no surge tanto de un afán por replicar sus argumentos (pues realmente no estaba familiarizado con ellos) como de la defensa del misterioso e insondable carácter de la vida. La evolución es descrita por el filósofo como un proceso de adaptación meramente externo, que realmente no contempla al organismo como una unidad, que no considera el nexo fundamental con su medio.

Desvinculándose del discurso científico moderno y sus teorías del organismo, que conciben a la naturaleza meramente a partir de procesos químicos y mecánicos, y que a través de la cuantificación no logran sino despojarla de sus *qualitas occultae*, busca el filósofo recuperar el sentido inherente a la actividad del cuerpo y mantiene que la vida, como posibilidad del ser mismo, entraña un misterio indescifrable, a pesar de los alegatos de la teoría evolutiva y la polémica que ha suscitado el colapso del modelo teleológico. Indagar acerca del comienzo de la humanidad o la vida en general forma parte de una tradición metafísica de la que pretende tomar distancia la hermenéutica existencial; en

⁷⁴ Vid. GBM, 325

⁷⁵ De estos tres es el último el que más hondamente ha influido la propia teoría de Heidegger, la metáfora que adopta el biólogo de una burbuja para expresar el mundo del animal, es ilustrativa de la cercanía entre ambos, sin embargo, a los ojos de Heidegger, se excedería esta teoría al colocar al hombre y al animal en el mismo nivel. Vid. Schalow, Frank, *The Incarnality of Being*, 2006

⁷⁶ Vid. GBM, 368

cambio, ella radicaliza la necesidad de atenerse «a las cosas mismas», la cuestión del origen espacio-temporal de la vida sencillamente no concierne al análisis fenomenológico. Las tesis darwinianas, descontextualizadas -esto es, sin considerar además los estudios geológicos de Lyell y los experimentos del propio Darwin en torno a la selección artificial-, se mostrarían, ante Heidegger, como una fantasía tan elaborada e improbable como el substancialismo que combaten.

La ciencia de la biología se halla ante la tarea de un esbozo totalmente nuevo de aquello por lo que pregunta. [...] se trata de liberarse de la concepción de la vida como un mecanismo. Esta tendencia negativa venía guiada todavía hasta hace poco por el lema: lucha contra el mecanismo, vitalismo, consideración teológica de la vida. Esta consideración de la vida está tan cargada de grandes malentendidos como la concepción mecanicista de la vida. Con ello queda ya indicado que esta gran tarea no avanza, más aún que ni siquiera se la comprende, si, por ejemplo, frente a la mera morfología y fisiología se lucha también por la psicología de los animales. Pues por esta vía no se habla desde la animalidad del animal, sino que lo que antes se descompuso y malinterpretó física y químicamente ahora se lo vuelve a malinterpretar con ayuda de una psicología tomada a grandes rasgos del hombre. (GBM, 277)

71

Contra la filosofía moderna -que, al defender ciegamente la objetividad de la ciencia, perdió de vista que ésta es, en primera instancia, una actividad social, y que, como tal, se puede *pervertir*-, la fenomenología de Heidegger recalca el hecho de que la ciencia posee un origen mundano y cuestiona insistentemente su metodología, porque busca purgar el legado teórico del cartesianismo de su propio discurso filosófico, a la vez que reformula los presupuestos fundamentales del discurso científico moderno. La filosofía inaugurada por Descartes, al otorgar mayor peso a la evidencia del cogito que a la del ser mismo, pierde de vista la pertenencia del ser humano al mundo y burdamente se olvida de su existencia compartida. El fundamento sólido e indubitable que buscaba la metafísica moderna con su analítica del sujeto, pierde fuerza dada la clara omisión del carácter mundano de la existencia.⁷⁷ Simplemente se argumenta que la conciencia es auto-evidente,

⁷⁷ «El ego es establecido por Descartes, y después de él por Kant no menos que por Hegel, como un ser privilegiado con miras a rendir la inteligibilidad de otros entes y que toma en cuenta el significado del ser que se pueda encontrar en ellos, en breve, que les proporciona una garantía óptica y una legitimidad ontológica. Pero al mismo tiempo, en alguna ascendente medida, el significado del ser que le pertenece permanece completamente indeterminado. La indeterminación del modo de ser del ego cogito invade cada otro ser y los despoja de su solidez ontológica [...]» (Marion, Jean-luc, *Heidegger and Descartes* en Macann, Christopher (ed.), Critical assessments, t. II, p. 194)

pero no logra dar cuenta de la existencia efectiva del ser humano y su condición. La propuesta heideggeriana, por el contrario, consiste en posar la mirada sobre la manifestación inmediata de los entes y la práctica ordinaria del ser humano, donde se puede encontrar una forma más primordial de relacionarse con el ser que la teorización desapegada.

La presencia inmediata de los entes, que se había expulsado del terreno del conocimiento, es el objeto al que Heidegger dirige su ontología hermenéutica para interrogar por el sentido del ser. La conducta del ser humano delata cierta comprensión del ser; si bien tácita o vagamente, esta cuestión no es ajena a la cotidianidad del Dasein -sino que en todo momento se encuentra inmerso ya en ella, de un modo determinado y concreto-. El contexto vivencial revela una concepción del ser que el propio Dasein obvia constantemente, pero que está activamente involucrada en su relación con las cosas. Critica Heidegger a la teoría del yo como una entidad privilegiada, que determinara la inteligibilidad de los entes por medio de una actividad reflexiva, autoconsciente, cerrada, autónoma, autosuficiente y aislada del mundo histórico, al postular que los seres humanos originalmente no entablan una desapegada relación «sujeto-objeto» con las cosas, a la vez que defiende también que la constitución ontológica del Dasein nunca se logra como un *individuo* o un átomo social.

Ser-en-el-mundo representa el *modo* de ser fundamental del Dasein, es la condición que hace posible la revelación del ente en cuanto *tal*. Para él los entes no sólo son manifiestos, sino que simultáneamente se presentan dentro de un plexo de sentido, como partes de un entero, esto es, que comprende ya a las cosas en tanto que pertenece a un contexto lingüístico, vivencial y cotidiano. Previo a cualquier forma de aprehensión teórico-científica, cada entidad cobra sentido a partir del trasfondo semántico y la situación fáctica que conforman. La fenomenología de Heidegger busca ser descriptiva, sin embargo en el curso de 1929, por única vez, procede comparativamente, a partir de tres tesis fundamentales: la piedra como carente de mundo (*weltlos*), el animal no-humano como pobre (*weltarm*) de mundo y el ser humano como configurador de mundo (*weltbildend*). A lo largo de esta investigación encuentra que la diferencia entre estos seres radica en el modo en que se relacionan con las cosas, no busca demeritar en ningún momento el ser del animal no-humano, sino únicamente demarcar la singularidad de la existencia humana.

La cuestión, en principio, elude un análisis fenomenológico directo, por eso la constitución ontológica de la vida animal no-humana es abordada sólo como un problema tangencial de la hermenéutica; en cambio a través de sus tesis comparativas busca solamente esclarecer el concepto de ser-en-el-mundo, por lo que la animalidad nunca es considerada realmente -dentro del marco de la pregunta que interroga por el sentido del ser en general- como un aspecto central de la ontología fundamental. Heidegger busca mediante esta *trasposición* descubrir la modalidad del ser-en-el-mundo, la faz del animal no-humano es únicamente un medio de contraste. Este ejercicio es más que una sustitución, una forma de acompañar, pues el investigador no renuncia a su condición existencial, sino que la asume expresamente para, así, salir a su encuentro. La trasposición es completamente posible cuando se busca realizar con un Dasein (humano), pero en el caso del animal no-humano sólo se puede hacer de manera restringida. Este encuentro en ningún caso sugiere la sustitución de uno u otro término, sino que reconoce inicialmente la separación entre ambos y que el fenómeno de la vida, la conciencia o la corporalidad sólo son accesibles a partir de la situación existencial del propio Dasein. Para comprender la visión de la abeja, por ejemplo, no basta solamente con estudiar las propiedades de la refracción óptica en el ojo de los himenópteros o sus propiedades químicas, sino que es menester observar holísticamente la situación vital en que se desenvuelve. Se debe considerar siempre al medio, pues el animal no puede comprenderse fuera de su relación con el entorno, es menester dar cuenta de esta cualidad fundamental dentro de cualquier teoría del animal. El fenómeno de la vida, así pues, representa una forma de apertura del animal no-humano hacia el ser, hacia un rango definido de posibilidades, sin embargo la condición que iguala a los individuos del reino animal entero, según Heidegger, es la carencia de mundo, es decir, el hecho de que sólo el ser humano se coloca extáticamente dentro del claro del ser, mientras que el animal está aprisionado por su entorno. No se distingue, bajo este aspecto, entre animales (no-humanos) salvajes o domésticos, salvo por la peculiaridad de que el ambiente en que figuran los segundos es directamente el mundo del Dasein: inmersos en el hábitat doméstico, figuran igualmente el perro sobre el sillón, que el camaleón camuflado sobre la rama.

El animal es pobre de mundo. Tiene menos. ¿De qué? De aquello que le es accesible, de aquello con lo que puede tratar en tanto que animal, por lo que

puede ser afectado en cuanto animal, con lo cual guarda una relación en tanto que viviente. Menos a diferencia de lo más, de la riqueza de la que disponen las relaciones de la existencia humana. (GBM, 284)

Las propiedades geológicas o la química no son relevantes para determinar la esencia de la piedra, sino el hecho de que no pueda establecer ningún tipo de relación con su medio, que carezca de la capacidad para acceder a su entorno, y que no posea más posibilidades de transformación o de reciprocidad a su ambiente que, meramente, el contacto físico o el hecho de brindar su presencia. En cambio, los animales no-humanos, a pesar de que no poseen un acceso al ente *en tanto* tal, establecen vínculos permanente y constantemente con su ambiente. La piedra yace entre otras cosas, en medio de ellas, siempre muda e inerte, pero el lagarto que llegue a reposar sobre ella entablaría además una relación con la misma, a pesar de que no pudiera acceder él a ésta, en tanto «piedra». No puede distanciarse el animal de su ambiente, se mantiene *estático* en un determinado medio, y se relaciona de una forma fija con él y los objetos que lo integran. El modo de relacionarse con las cosas es esencialmente distinto que en el caso del Dasein, que accede a lo ente en tanto ente, que el animal no-humano se mantiene *cautivo*, es decir, atado a un modo de relacionarse con los entes, a una forma de ser específica o *apropiada (Eigentum)*, a la que está referida la vida entera del animal no-humano. Entre el poseer y no poseer mundo, él ocupa una postura intermedia, que Heidegger caracteriza como pobreza. Ésta, no obstante, no debe ser entendida como un defecto, ya que no se padece, pues no es una carencia; nada le falta a este ser, sino que esta cualidad es, ante todo, un fenómeno *positivo*.⁷⁸ La pobreza no es literal,⁷⁹ cabe mencionarse que el hermeneuta no está defendiendo una jerarquía entre ambos entes, sólo busca denotar el hecho de que el animal no-humano no posee la capacidad para relacionarse con el ente en tanto tal. Además de las distintas habilidades físicas mediante las cuales se puede relacionar con su entorno, solamente el Dasein posee la capacidad para interrogar por el sentido de las cosas, dado que sólo él se puede relacionar con el ente en tanto tal, y está, así, presente para él. Advierte Heidegger,

Ciertamente, esta conducta impulsada *no* se refiere -y en tanto que perturbada no puede referirse- *a lo presente en cuanto tal*. Presente en cuanto tal: eso significa presente en su *ser* presente, en tanto que *ente*. En el perturbamiento,

⁷⁸ Vid. GBM, 392

⁷⁹ Ibid, 371

lo *ente no es manifiesto* para la conducta del animal, no está abierto, pero precisamente por eso, *tampoco está cerrado*. El perturbamiento está fuera de esa posibilidad. No podemos decir: el ente le está cerrado al animal. Eso sólo podría ser si hubiera alguna posibilidad de la apertura, por muy pequeña que fuera, mientras que el perturbamiento del animal pone al animal esencialmente fuera de la posibilidad de que lo ente sea para él, ni como abierto ni como cerrado. Que el perturbamiento sea la esencia de la animalidad significa: *el animal no está en cuanto tal en una manifestabilidad de lo ente. Ni lo que se da en llamar su medio circundante ni él mismo están manifiestos en tanto que ente*. Porque a causa de su perturbamiento y a causa del conjunto de sus capacitaciones el animal está agitado dentro de una multiplicidad de impulsos por eso no tiene en lo fundamental la posibilidad de condescender con el ente que no es él, así como con el ente que él mismo es. A causa de esta agitación [Umtrieb], el animal pende, por así decirlo, entre sí mismo y el medio circundante, sin que experimente ni lo uno ni lo otro *en tanto que ente*. Sólo que este no tener la manifestabilidad de lo ente, en tanto que sustracción de la manifestabilidad, es al mismo tiempo un ser absorbido por... tenemos que decir que el animal está referido a..., que el perturbamiento y la conducta evidencian una apertura para... (GBM, 360)

Tener mundo no implica sino la capacidad para reconocerlo como tal, detrás de la pobreza del animal, entonces, se esconde realmente una riqueza, pues sólo a través de ella puede entablar una relación con su entorno, al facultarlo con la capacidad para regularse a sí mismo e impulsarse hacia sus propios fines, dentro de un margen acotado de posibilidades. Como una unidad entera, la vida animal no-humana únicamente puede ser comprendida en relación con su hábitat, por ello defiende el profesor de Heidelberg que el modo de ser del animal no-humano es irreductible al de los entes a la mano: las múltiples relaciones que establece con el entorno son constitutivas de su esencia. El organismo se excede a sí mismo en cada caso, la vida no se encuentra constreñida al reducido espacio físico que ocupa su cuerpo, éste es un componente activo de su entorno y permanentemente presenta un fuerte intercambio energético con él.⁸⁰ El anillo (*Ring*) establece el margen de receptividad hacia los entes y el comportamiento del animal, a la vez que dirige el funcionamiento del organismo. La unidad del animal no-humano no se cifra en los confines espaciales de su cuerpo, sino en la cautividad al anillo que lo circunda. Heidegger denomina «perturbamiento» a la capacidad específica de los animales para relacionarse con aquello que inhibe y desinhibe su conducta, designa el modo en que salen al encuentro

⁸⁰ *Ibíd.*, 375

con lo ente, a la vez que los limita. El anillo no es una estructura uniforme, sino que cada especie posee una capacidad propia, que avanza desde y hacia sí misma, y que delata una agitación y una tendencia; representa tanto una forma de apertura como de cautividad: la vida del animal no-humano está condicionada por su entorno, él es, en todo caso, un elemento activo del paisaje. Él no es sólo un ente rodeado por un conjunto de entes, su entorno forma parte de su propio ser, su vida consiste en la «cautividad» (*Benommenheit*) de este *anillo*. Es una estructura semejante al yo, que lo distingue del modo de ser del ente-a-la-mano, se caracteriza por poseer una propiedad específica, que determina la impulsividad del animal no-humano. El tipo de actividad que realiza denota una capacidad suya y un modo de ser propio de sí mismo (*sich-zu-eigen-sein*).

Para la estructura del impulso no hay en lo fundamental ninguna matemática, en lo fundamental ella no es matematizable. Por eso, el regulamiento que en cada caso se encierra en la capacidad en cuanto tal es una estructura de intrusiones impulsivamente escalonadas que en cada caso se anticipan, mediante la cual se traza la secuencia de los movimientos que surge cuando la capacidad entra en juego. En este impulsarse, la capacidad -en su ser específico- siempre se ha *pro-puesto* ya el posible ámbito de realización. *En todo ello, hay que mantener totalmente aparte el pensar en una conciencia y en lo anímico, así como el pensar en una «conformidad a fin».* (GBM, 334)

Este carácter holístico (el estar-volcado) posee la apariencia de un *yo*, sin embargo carecen de la estructura que posibilita la aparición de un mundo como tal, en cambio permanece captivo en su entorno y no puede experimentar la apertura del ser. Sostiene esta teoría que el animal no-humano posee un *mismidad*, pero no le corresponde el modo de ser del *Dasein*, pues, según Heidegger, «la vida no *es* otra cosa que la pugna del animal con su anillo, por lo cual está cautivado, sin ser jamás dueño de sí mismo en el sentido peculiar» (GBM, 373). Ser absorbido por el ente es el modo en que la apertura del animal no-humano se da, la *mismidad* (*Eigentum*) de éste se cifra en el anillo circundante; en él está contenida una forma de apertura específica que delimita el campo de posibilidades de este ser vivo, sin embargo al encontrarse absorbido por su entorno es incapaz de encontrarse consigo mismo (*bei sich selbst*). El animal no-humano no se contiene, pues es incapaz de conducirse a sí mismo y adoptar una postura frente a algo, no se encuentran libremente dispuestos en el claro del ser. Si acaso, podría atribuírseles un *ipse* general y vago, pero no

se correspondería con la estructura del ser-ahí.⁸¹ Heidegger ejemplifica este modo de ser a partir de un experimento en que una abeja, a la que previamente se le habría removido parte del abdomen, es observada alimentándose normalmente de una porción de miel, indistinta al hecho de que el líquido ingerido se *fugaba* e inconsciente del procedimiento que se le había realizado.⁸² A partir de este caso asegura el filósofo que es la impulsividad del instinto la que determina la actividad de este animal y negligentemente omite de sus consideraciones la posibilidad de que el comportamiento del insecto hubiese podido ser alterado por la remoción de una porción del abdomen y que esto afectase su capacidad para relacionarse con la miel y experimentar la saciedad. La actividad del animal no humano, entonces, no es espontánea, a pesar de que no se encuentre causalmente determinada, se ejecuta solamente a partir de la impulsividad del instinto. No es que el acceso al ente fuera más complejo en el caso del ser humano que en el del animal no-humano, sino que los modos en que se presenta son inconmensurables entre sí -sobre todo si se consideran los atributos de este animal en relación con los de otros seres vivos (*i.e.*, la visión de un halcón, la audición de un murciélago o el olfato de un perro), es evidente que sus capacidades físicas y sensibilidad son muy limitados. La relación con el mundo es evidencia de una estructura distintiva del Dasein, que no depende del hecho de que comparta la serie de atributos y habilidades (como la percepción sensorial o la inteligencia) que pertenezcan a esta especie en particular, sino de su relación extática con un mundo histórico.

Esta posibilidad interior de la pobreza de mundo -un momento constitutivo de esa posibilidad- es el impulsivo estar abierto del perturbador estar arrebatado. Este estar abierto posee el animal en su esencia. El estar abierto en el perturbamiento es posesión esencial del animal. En función de esta posesión,

⁸¹ «El tipo de animal no-humano que Heidegger omite es capaz de distinguir individuos y reconocerlos, se percató de su ausencia, celebra su regreso y responde 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, etcétera. Aunque sólo sea de una forma elemental, este comportamiento, ya sea de delfines, gorilas o cualquier otro animal, muestra precisamente esa estructura-en-cuanto que, según Heidegger, pertenece exclusivamente al ser humano. Estos animales no-humanos, esto es, se encuentran con los objetos particulares como un “este-tal” [...] Clasifican cada objeto particular y reaccionan ante él en una ocasión en cuanto perteneciente a tal clase, en otra ocasión en cuanto tiene ésta o aquella propiedad y, a veces, en una misma ocasión en cuanto perteneciente a más de una clase.» (MacIntyre, Alasdair, Animales Racionales y Dependientes, p. 66)

⁸² Vid. GBM, 353

puede carecer, ser pobre, estar determinado en su ser por la pobreza. Ciertamente, este tener *no* es un *tener mundo*, sino el estar absorbido por el anillo de desinhibición: *un tener lo desinhibidor*. Pero porque este tener es el estar abierto a lo desinhibidor, pero a este estar-abierto-a le es sustraída precisamente la posibilidad del tener manifiesto lo desinhibidor en tanto que ente, por eso esta posesión del estar abierto es un no tener, y concretamente un no tener mundo, si es que del mundo forma parte la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal. En consecuencia, en el animal no hay en modo alguno simultáneamente un tener mundo y un no tener mundo, sino un *no tener mundo en el tener la apertura de lo desinhibidor*. En consecuencia, el no tener mundo no es un mero tener menos mundo frente al hombre, sino un no tener en absoluto, sólo que esto en el sentido de un no *tener*, es decir, con base en un tener. Por el contrario, a la piedra ni siquiera podemos atribuirle este no tener, porque su modo de ser no está determinado ni por el estar abierto de la conducta ni menos aún por el tener manifiesto del comportamiento. (GBM, 391)

La diferencia entre el ser humano y el animal no-humano no es óptica, sino que refiere al modo de ser propio de uno y otro, que sencillamente se desenvuelven de un modo distinto. Así pues, frente a las ciencias positivas que adoptan al *hombre* como un *objeto* de estudio - el hecho mismo de que la problemática sea planteada en estos términos ya es indicativo de la omisión que regularmente se hace de este fenómeno-, postula Heidegger que la constitución corpórea del Dasein suscribe la apertura al *habla* y refleja la pertenencia a un mundo;⁸³ no sólo el ojo sino también la mano cobra sentido en relación con esta capacidad lingüística del Dasein, por este motivo afirma Heidegger que los simios no poseen este órgano, a pesar de la cercanía morfológica y fisiológica.⁸⁴ Sólo la mano del ser humano se desenvuelve en un medio cargado de sentido: el cuerpo humano debe ser comprendido a partir de la esencia del Dasein, que es su propia existencia, por ello asegura el filósofo alemán que es esencialmente algo distinto de un organismo animal,⁸⁵ sino el correlato vivo, esto es, la estructura que hace posible la relación libre con el mundo. El cuerpo del Dasein muestra su capacidad para morar y procurarse un mundo. Así, al hablar atendemos al sentido de lo que queremos decir y no a la producción de los fonemas (pues no son eventos

⁸³ La influencia de Nietzsche sobre la teoría heideggeriana es decisiva, especialmente en relación con el problema del cuerpo y de la animalidad, pues suscribe, en general, la crítica nietzscheana a la metafísica moderna -i. e. al materialismo, al racionalismo, al dualismo, al teísmo- y elabora su propia teoría del ser humano en constante diálogo con la visión nietzscheana. Vid. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, 240 & McGill, Alan, *Prophets of extremity*, 1985

⁸⁴ Vid. Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?* (WHD), 16

⁸⁵ Vid. Idem, *Carta sobre el humanismo*, 247

distintos), del mismo modo en que el proceso de contracción y expansión de las pupilas conforme a la distancia a la que se encuentre lo enfocado no es conciente, sino que ello se muestra siempre dentro de los parámetros de un mundo, que le permite mostrarse como *tal* (*i. e.* un camino, unas vías de tren o una palabra escrita sobre un pizarrón). No hay una escisión efectiva entre el momento de la percepción y la posterior aprehensión del objeto, no hay sensaciones puras o conceptos puros.⁸⁶ La facticidad es el fenómeno original que engloba las posibilidades de manifestación de los entes, en tanto que media la convivencia entre el ser y el Dasein, sin que puedan agotarse jamás las posibilidades de esta relación. Se encuentra este ser expresivo ligado de un modo fundamentalmente distinto a la corporeidad que el animal. Advierte Heidegger,

Se dice que los animales «nos miran». Pero los animales no miran. El «acechar» o el «esparramar los ojos» y el «mirar fijamente» del animal. Nunca es un desocultarse del ser y, en su así llamado mirar, el animal nunca produce un emerger de sí mismo en un ente desoculto para él. Somos siempre nosotros quienes primero tomamos dicho «mirar» en lo desoculto, y quienes, desde nosotros mismos, interpretamos el modo como los animales nos «miran» como una mirada. (Heidegger, Martin, Parménides [Pa], 158)

79

El cuerpo humano está moldeado a partir de esta capacidad para la trascendencia, según Heidegger, es la disposición anímica del ser humano la que determina el encuentro con los entes (*i.e.* la premura de una cita, el arrebató ante un cuadro, la atracción por un cuerpo) y que si el Dasein puede alcanzar algún conocimiento del mundo es a través de la afectividad. Es capaz, no sólo de expresarse verbalmente, sino también de distinguir las sutilezas y matices de la convivencia social (por ejemplo, el sarcasmo, la hospitalidad o la indiferencia). Se oponía el hermeneuta al psicologismo -una doctrina que postulaba a las emociones como meros correlatos de una idea o de una acción- al defender que la afectividad funda directamente la relación *extática* con el mundo.⁸⁷ El temple afectivo

⁸⁶ Vid. Idem, *Nietzsche*, t. II, 359

⁸⁷ «Si la relación de la existencia al yo, *i.e.* su revelación en la afectividad, tiene lugar en cada caso como un modo de trascendencia y por esta razón está investida con una estructura extática, esto es porque la revelación no es el hecho de la afectividad considerado como una capacidad específica, distinta a la existencia y que sirve como su fundamento, sino que pertenece a la existencia misma en tanto idéntica a la trascendencia. Pertenece a la trascendencia, a la existencia, sobre el fundamento en él de su propia estructura, a saber, precisamente como existencia, como trascendencia, para relacionarse consigo mismo al mismo tiempo que se relaciona con el mundo. 'Es esencial al Dasein que junto con la revelación de su mundo, ha sido revelado a sí

(*Bestimmung*) del Dasein es irreductible a un mero estado mental, el ánimo determina el modo en que él se encuentra arrojado al mundo y delimita el horizonte en que las cosas se muestran.

Sólo un ente que por el sentido mismo de su ser se encuentra [afectivamente dispuesto], es decir, sólo un ente que, mientras existe ya siempre ha sido, y que constantemente existe en algún modo del haber-sido, puede ser “afectado”. La afección presupone ontológicamente la presentación, y de tal manera la presupone, que en la presentación el Dasein puede ser traído de vuelta a sí mismo en cuanto «ha sido ya». La manera como se haya de caracterizar ontológicamente la *estimulación* y la *afección* de los sentidos en un simple viviente, y cómo y dónde, en general, el ser de los animales, por ejemplo, esté constituido por un cierto “tiempo”, son problemas que requerirían un tratamiento particular. (SZ, 346)

La relación que el Dasein mantiene con su propio ser es lo que se comprende como *existencia*, el animal no-humano, en cambio, es completamente inhibido, volcado hacia su entorno (*Umgebung*). La distinción entre el comportamiento del animal (*Bennommenheit*) y la conducta del ser humano (*Verhalten*) no radica sino en el hecho de que los animales no poseen una comprensión del ser y no se pueden relacionar con él. El modo en el que actúan unos y otros es distinto porque se originan a partir de instancias inconmensurables, puesto que el animal es incapaz de anticiparse al ente. El único animal que puede reflexionar acerca de su pasado y los motivos de sus actos es el Dasein. El carácter temporal del animal lo distingue del útil-a-la-mano, su vida transcurre *dentro* del tiempo, pero no extáticamente.⁸⁸ Aunque, en última instancia, no podemos conocer la relación que pueda establecer con el ser, su pertenencia al entorno debe estar fundada de algún modo sobre la temporalidad, inserto en ella, pero incapaz de reconocer su historicidad como tal. La motilidad de los animales no-humanos -desde el pólipo hasta el primate- revela una forma elemental de *libertad* y es posible que establezcan alguna relación con el ser; sin embargo,

mismo de tal modo que siempre se comprende a sí mismo.' Aquí vemos con toda claridad la ambigüedad fundamental de la *Erschlossenheit* heideggeriana. La revelación de la existencia a sí misma es ontológicamente homogénea con la revelación del mundo; el poder de la afectividad ya sea comprendida como la capacidad para revelar a la existencia o de revelar al mundo es lo mismo, es la capacidad para la trascendencia.» (Henri, Michel, *The Power of Revelation of Affectivity according to Heidegger*, en Macann, Christopher (ed.), *Critical assessments*, t. I, p. 359)

⁸⁸ Vid. GBM, p. 386

al desconocer la diferencia ontológica, el animal es incapaz de *trascender*,⁸⁹ esto es, de acceder a un mundo y morar en él. Su vida es inexistente y cautiva, su relación con las cosas es mediada únicamente por el cuerpo y sus instintos, no podría acceder al ser de las cosas o establecer vínculos entre ellas. La relación que entabla el animal con las cosas se caracteriza por la (des)inhibición, no alcanza la forma de la afección, porque carece de ánimo (*Arm-müchtig*), no puede *encontrarse*. A pesar de que el modo específico en que el animal no-humano experimentara esta relación es inaccesible, puede observarse que no se comportan con las cosas del mismo modo en que lo hace el Dasein. Cómo pudieran relacionarse con el tiempo (o la posibilidad de que experimentasen afecciones) es inasequible para él, que sólo puede concebir la vida animal no-humana como una forma abreviada o cautiva de *ek-sistencia*. Los rasgos que encontramos presentes en el Dasein humano podrán ser semejantes a los que se encuentren en otras especies, sin embargo él, según Heidegger, es el único que posee dos tipos de herencia, biológica y cultural. La conducta humana ciertamente posee un basamento genético-etológico, pero el ser humano no es sólo un animal inteligente, que posee un impulso irreprimible hacia el conocimiento de su entorno, de sus congéneres y sus relaciones, además puede referir sus representaciones y estados emocionales a otros miembros de su propia comunidad.

[...] *no* se trata simplemente de una *alteridad cualitativa* del mundo animal frente al mundo del hombre, ni menos aún de diferencias cuantitativas en cuanto a alcance, profundidad y amplitud; no se trata de si ni de cómo toma el animal de otro modo lo dado, sino de si el animal puede percibir en general o no algo en tanto que algo, algo en tanto que ente. Si no, entonces el animal está separado del hombre por un abismo. Pero entonces -más allá de una supuesta cuestión terminológica- pasa a ser una cuestión fundamental si podemos hablar de un mundo -medio circundante e incluso mundo interior del animal-, o si aquello con lo que el animal guarda relación no hay que determinarlo de otro modo, lo cual, ciertamente, por diversos motivos sólo puede suceder al hilo conductor de concepto de mundo. (GBM, 383)

La receptividad del Dasein hacia lo ente, así pues, se encuentra condicionada por la mediación de un plexo respectivo y autorreferencial de sentido. Esto último es propiamente la condición de posibilidad de que lo ente sea manifiesto *en cuanto tal*; para Heidegger la inteligibilidad de las cosas no es ajena a la ocurrencia de un mundo (*Weltbildung*). El ámbito en que se muestran cotidianamente los entes es un fenómeno primordial, que no se

⁸⁹ Vid. GBM, p. 531

origina en el Dasein mismo, pero que tiene lugar en y a través de él. La ocurrencia de un mundo precede y hace posible la emergencia histórica del Dasein. El mundo no es la suma de lo ente o el grado de accesibilidad con que se ofrece, sino el acceso mismo, que engloba el conjunto de posibilidades fácticas del Dasein y el horizonte en que se desarrollan, a partir de una determinada comprensión del ser. El «en cuanto» no sólo es una cópula lingüística, sino que refiere a la distinción ontológica; reconocerla le permite al Dasein escapar del confinamiento en que se encuentra el animal, por ello sólo él trasciende la esfera de su propia cautividad. El ser humano no puede ser pensado como una entidad aislada o separada, toda definición de éste habrá de referir necesariamente a una relación fundamental con una totalidad de sentido, que determina el significado de los entes y eventos que se experimentan.⁹⁰ La fenomenología heideggeriana acuña el término *ser-en-el-mundo* para expresar el lazo primordial con este espacio semánticamente estructurado - que denominaría en obras posteriores como «habla»-, que posee una lógica inherente de significado que es mucho más que un medio de comunicación; es una red de significados, que permite la manifestación de lo ente, el ahí en que el ser se muestra, el vehículo que reúne la totalidad. Este contexto narrativo es lo que propiamente define el arraigo (*Grundbefindlichkeit*) del Dasein, sólo a través de éste se establecen los modos de relacionarse con los entes.

La enseñanza tradicional postula que el hombre, a diferencia de la planta y del animal, es el ser viviente capaz del habla. Esta frase no quiere decir solamente que el hombre, además de otras facultades, posee también la de hablar. Quiere decir, que solamente el habla capacita al hombre ser aquel ser viviente que, en tanto que hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante. (Heidegger, Martin, El Habla, 187)

En torno al estatuto de los animales no-humanos, sin embargo Heidegger mantiene y enfatiza esta distinción, a partir de una comprensión trascendental de la finitud. La *estancia* del animal jamás podría denominarse como «existencia», puesto que, atados a su entorno, no se hallan en el claro del ser. No niega que posea algún sentido de su propio ser, pero su vida se encuentra reservada dentro de una relación estática hacia su anillo; esta relación, no obstante, es la condición que lo sustrae de la posibilidad de poseer mundo. Al obrar el animal se orienta entre los entes, pero es incapaz de reconocerlos como algo presente (o

⁹⁰ Vid. WHD, 73

ausente), su comportamiento se ejecuta por medio de la tendencia de su instinto, puede establecer relaciones con los entes en tanto que pertenecen a una realidad actual, pero no se encuentran *presentes* para él.

En los componentes más humildes de los organismos animales más sencillos podemos rastrear elementos comunes con el propio ser humano, desde la mecánica y química anatómicas, hasta la inteligencia y sociabilidad -la diferencia, por tanto, no podría ser cuantitativa-, la diferencia radica en el solo hecho de que para el animal no-humano no existe algo así como el tiempo presente, sino que es meramente aprehendido por la cosa e incapaz de independizarse de ella. El medio ambiente absorbe la vida del éste, pues se encuentra circunscrita a la satisfacción de sus necesidades físicas. Su comportamiento obvia constantemente a las cosas, es inhibido y desinhibido, mas no posee la capacidad para atender y permanecer atento, necesariamente requeriría un modo distinto de colocarse ante las cosas, esto es, que adoptara una postura frente a lo que acontece a cada momento; sin embargo su relación con los entes no persevera, sino que se mantiene dentro del margen de la cautividad, que solamente corresponde a la presencia inmediata de su ambiente. La agencia del este ser está limitada por la cercanía física de los entes, aquello que desinhibe su comportamiento se retrae constantemente; no se enfrenta directamente a los entes, no puede colocarse fuera de la manifestación de lo que desinhibe, sino únicamente acceder a ellos, pero es incapaz de permanecer en esta relación.

[...] donde se da la manifestabilidad del ente en tanto que ente, la relación con éste tiene necesariamente el carácter de condescender con él en el sentido del dejar ser y no dejar ser aquello que sale al encuentro. Sólo donde hay tal dejar ser, se da al mismo tiempo la posibilidad de no dejar ser. A tal referencia a algo, que está dominada por este dejar ser algo en tanto que ente, a diferencia de la conducta en el perturbamiento la llamamos el comportamiento. Pero todo comportamiento sólo es posible en el contenimiento, en la contención, y sólo hay actitud donde un ente tiene el carácter de sí mismo, o, como también decimos de la persona. eso ya son caracteres importantes del fenómeno del mundo: 1) la manifestabilidad de lo ente en tanto que ente; 2) el «en tanto que»; 3) la referencia a lo ente en tanto que dejar ser y no dejar ser, el comportamiento hacia..., actitud y mismidad. Nada de eso se encuentra en la animalidad ni en la vida en general. (GBM, 331)

Se juzga precipitadamente al animal no-humano en analogía con el ser humano, frente a aquellos que buscan resaltar las similitudes, defiende el profesor de Heidelberg que es un equívoco juzgar que estos seres posean una conciencia análoga al yo propio del Dasein

(humano). La emergencia de un mundo posee una cualidad irruptora que se asocia directamente con el éxtasis del tiempo.⁹¹ El ser-en-el-mundo en cualquiera de sus modalidades es una instancia de la temporalidad del Dasein, que posee la forma de un éxtasis, la vida del animal no-humano, en cambio, se temporaliza de un modo distinto. Pareciera al menos que, en términos circadianos, pudieran ser concientes de los ritmos de la naturaleza, pero definitivamente no podemos afirmar que las cosas se encuentran presentes para ellos del mismo modo que para el Dasein. La capacidad para encontrarse (*Befindlichkeit*) en el presente requiere de una escisión entre uno mismo y la cosa encontrada, las cosas se presentan siempre dentro del horizonte extático que brinda la vecindad del ser. El carácter extático del tiempo es el fundamento de la conducta del Dasein, a la vez que se relaciona con aquello que lo circunda está en contacto consigo mismo. A diferencia de la estructura esencial de la cura, la cautividad del animal no-humano es incapaz de dejar-ser (*Seinlassen*) a las cosas, la absorción del animal a su entorno lo ciega de algún modo, pues no atiende a los entes, ni a sí mismo. De todas las formas de *hábitat* que se presentan en el planeta, sólo el humano puede recibir la rúbrica de “mundo”, dado que para estos seres las cosas se hacen manifiestas de un modo distinto, que permanece confinado al apremio del inflexible entorno (*Umgebung*)⁹² en que se desenvuelve.

[...] el animal no ve ni contempla nunca lo abierto, en el sentido del desocultamiento de lo desoculto. Por eso, el animal tampoco puede moverse en lo cerrado como tal y, mucho menos, comportarse con lo oculto. El animal está excluido del dominio esencial del conflicto entre desocultamiento y ocultamiento. La señal de esta exclusión esencial es ésta, que ningún animal y ninguna planta «tienen la palabra». Esta referencia a la exclusión del animal del dominio esencial del desocultamiento nos introduce en el carácter enigmático de todo lo viviente. Pues el animal está referido a su círculo de comida, presa y sexo, de un modo esencialmente diferente del modo como la piedra está referida a la tierra, sobre la cual descansa. En la esfera de lo viviente, caracterizado como planta o animal, encontramos el peculiar despertar de la excitabilidad, por lo cual lo viviente es excitado, es decir, conmovido hacia un emerger dentro de un círculo de estimulabilidad, con base en la cual atrae a otros seres vivientes dentro del círculo de su actividad.

⁹¹ Vid. SZ, 351

⁹² Heidegger inclusive se niega a utilizar el término «Umwelt» para nombrar el hábitat del animal. Vid. Mcneal, William, *The time of life*, 2006

Ninguna excitabilidad o estimulabilidad de plantas y animales traen jamás lo viviente en lo libre, de tal modo que lo que es excitado pudiera dejar que lo excitable «sea» siempre lo que es meramente como excitable, sin mencionar lo que es antes de la excitación y sin ésta. Planta y animal están suspendidos de algo fuera de ellos mismos, sin «ver» nunca ni el afuera ni el adentro, es decir, sin haberlos puesto como un aspecto desoculto en lo libre del ser. Y nunca podría ser posible para una piedra, como tampoco para un avión, elevarse hacia el sol en el alborozo y moverse como una alondra, la cual, empero, no ve lo abierto. Lo que la alondra «ve», y cómo ve, y qué es lo que aquí llamamos «ver», sobre la base de nuestra observación de que la alondra tiene ojos, son cuestiones que quedan por preguntar. (Pa, 237)

Lo abierto, la ausencia de límites, el Dasein lo experimenta como *desvelamiento*, no porque posee palabra, sino porque la palabra le permite alcanzar el ser. Es el único animal expresivo porque sólo se manifiesta ante él y sólo él puede reconocer la distinción ontológica. La vida animal no-humana no participa de esta relación y por ello mantiene Heidegger en todo momento el *abismo* que representa el hecho de que este ser fuera incapaz de reconocer la diferencia entre el ser y el ente, por ello está exento de la dialéctica del ocultamiento y desocultamiento del ser. La definición de la vida animal no-humana propuesta por la fenomenología heideggeriana es privativa, sin embargo no defiende ningún tipo de determinismo o reduccionismo, sólo reconoce que no se puede determinar la medida en la que la estancia del animal rebase la *inhibición* a su entorno. Los animales no son seres históricos (*geschichtlich*)⁹³ al modo que el Dasein, cuya vida excede los confines de su cuerpo. El éxtasis del animal se encuentra inhibido, por ello sostiene que la *agitación* es el carácter fundamental de la vida animal -determina el modo en que se conduce y sus impulsos-; la igualdad entre seres humanos y animales es, en consecuencia, insostenible.⁹⁴

La distinción radica en el modo en que el primero hace su morada sobre la tierra, y la «habita».⁹⁵ Heidegger adopta este vocablo -que posee una connotación helenística y romántica- para señalar una forma de libertad que no se reduce a la mera elección o la posibilidad de desplazamiento a través de un espacio físico, que sólo es constitutiva de la existencia del Dasein. El rebose (*Überstieg*) define la existencia, según Heidegger, esta capacidad para hacerse de un propósito e involucrarse en una situación fáctica a través del

⁹³ Este término es empleado por Heidegger exclusivamente para caracterizar la temporalidad del Dasein (humano), en cambio para referirse a la temporalidad del animal emplea el término «*historisch*». Vid. Aho, Kevin, *Heidegger's Neglect of the Body*, 2009

⁹⁴ Vid. GBM, 274

⁹⁵ Vid. Idem, *Carta sobre el humanismo* (BrH), 333

ejercicio de sus propias posibilidades -conforme al modo de ser de la finitud-. La apertura del Dasein es la condición de posibilidad de la manifestación del ser, de la que se origina la estructura misma del ser-en-el-mundo. La libertad, por así decir, no es realmente el curso trazado por elección al recorrer el bosque, sino la estructura fundamental de la existencia, que permite semejante experiencia. Replantea Heidegger el modo en que debe comprenderse el albedrío del ser humano al desplazar a la voluntad como el locus de la libertad, queda ella redefinida a partir de la estructura del ser-en-el-mundo. El contacto con el *ser* abre la vida del Dasein hacia un plexo inagotable de posibilidades, éste es el criterio a partir del cual se establece toda valoración. La voluntad sólo puede ser comprendida dentro de un campo acotado (*Spiel-Raum*); la libertad no es una condición moral, sino ontológica. La agencia del Dasein surge en un contexto mucho más amplio que el mero círculo de intereses vitales, siempre se encuentra éste significativamente comprometido con el mundo, constantemente ocupado, procurando su propia existencia. El Dasein es eminentemente social, es el contacto con los otros el que brinda los marcos de interpretación de lo ente, la morada del ser humano se edifica en comunidad; el contacto con los otros también brinda los parámetros bajo los cuales se constituye el Dasein como individuo. El lenguaje no es sólo una herencia cultural, sino un principio de comunidad intersubjetivo. Reconoce la fenomenología que el *yo* no es una esfera hermética, la existencia en todo caso se desarrolla en compañía de otros, *ser* es *ser-con*. Se desenvuelve dentro de un espacio común, *arrojado* en un contexto histórico, en la que conforma su propia individualidad, envuelto en toda clase de suposiciones, prejuicios y asuntos cotidianos.

A esta condición mundana es a lo que Heidegger denomina como «culpa», un indicador formal que, comprendido en un sentido original -independiente a la doctrina judeo-cristiana del pecado-, refiere a la deuda (*Schuld*) que contrae el Dasein a través de un proceso de socialización, procurándole las reglas de conducta que habrá de seguir, las ideas que se comparten y la posición que a él le corresponde conformemente. El contexto es fundamental para determinar la exégesis que el Dasein haga de sí mismo, y en ésta se cifra significativamente el sentido de la vida y el modo en que los entes se muestran ante él. Encontrarse arrojado arbitrariamente en un contexto socio-histórico constituye un factor determinante en la vida del Dasein. Heidegger por ello concluye que el *ser-con* es una categoría inadecuada al ser del animal, puesto que su vida posee alguna forma de

resolución, esto es, que inmerso en su entorno el animal está siempre completo, su vida es enteramente cíclica y no requeriría más.

Las teorías del *hombre* históricamente habían esbozado sus explicaciones a partir de una concepción determinada de la totalidad y del ser; la analítica del Dasein, en cambio, adopta esta relación como punto de partida, pero no la concibe como algo fijo y acabado. Problematiza el discurso que la tradición desarrolla respecto a esta condición al proponer el ser-en-el-mundo como el modo original del ser humano y destacar la indeterminación de su esencia, así como el carácter finito de su existencia. El análisis que se lleva a cabo del fenómeno la muerte como una posibilidad existencial se deslinda por completo de las teorías de la vida, la hermenéutica existencial, en cambio, defiende que el sentido de este fenómeno es radicalmente distinto en el caso del Dasein y del animal no-humano, puesto que sólo la temporalidad extática del primero se desenvuelve a través de la tensión constante entre el momento “presente” y el “futuro” -esto es lo que define la apertura de este Dasein a sí mismo como proyecto-. Es él el único que se relaciona con su propio ser, por ello asegura Heidegger que sólo él posee una naturaleza inacabada. La indeterminación ontológica del Dasein se enfrenta a la muerte, al encuentro con la finitud y la contingencia; estar-volcado-hacia-la-muerte y ser-en-el-mundo, son realmente dos caras de una sola moneda. La libertad descansa sobre la finitud -el modo fundamental del ser del Dasein-, ella delimita el horizonte en que el ser se manifiesta. El animal no-humano no participa de la temporalidad de este modo, a pesar de la perfecta correspondencia químico-fisiológica entre el fallecimiento del ser humano y los animales, sólo el primero puede ser considerado realmente como un ser-para-la-muerte. Dentro de la analítica existencial, antes que un proceso biológico, la muerte es un principio constitutivo de la existencia del Dasein, que posee un significado puramente inmanente; es un fenómeno positivo que contiene el potencial entero del Dasein. La finitud es un fenómeno exclusivo a la vida del Dasein, perseverar en ella es el modo fundamental del ser del Dasein. La muerte humana es un evento que se *alcanza*, el animal no-humano en cambio sólo *fenece*, únicamente el ser humano puede establecer una relación con su propia muerte -aunque fuera meramente de negación y evasión-. Es un componente estructural de la existencia, que revela al Dasein como un ser inconcluso, que se actualiza a sí mismo, cuya vida se encuentra siempre encaminada hacia la realización de su propia existencia.

La singularidad del Dasein se cifra en *efectuarse*, es decir, sólo en el caso del ser humano, la existencia precede a la esencia.⁹⁶ Heidegger defiende que esta indeterminación es lo que le define como un *quién* y no meramente un *qué*, debido a que es el único ente que posee la facultad para determinarse a sí mismo. Cualquier modalidad de la existencia es, máxime, evidencia de la libertad del Dasein como rasgo ontológico. La vida humana no se encuentra anillada, sino que él es interpelado por el ser y se relaciona con él, si bien de manera asimétrica; el ser clama por el Dasein (*Anspruch*) y lo solicita (*Zuspruch*), lo determina a través de la caída (*Wurf*), mientras que dispone de él (*Bestimmung*) y le dirige un llamado (*Ruf*) desde sí y hacia sí mismo. El ser humano es el único ser que trasciende, el único que durante el transcurso de su vida se encuentra incompleto y que sólo al morir alcanza la *completud*. La apertura del Dasein únicamente se muestra admitiendo su finitud, que demarca una frontera inconmensurable frente al animal no-humano, la posibilidad misma de un mundo recae sobre la temporalidad del Dasein. Es el «ahí» del Da-sein, ella determina toda condición y situación existencial. El carácter auténtico de la existencia, según Heidegger, sólo se puede descubrir a través de una afección en particular, la “angustia” (*Angst*).⁹⁷ Ella señala la entrada en escena del llamado de la conciencia (*Ruf des Gewissens*), a través del cual experimenta el Dasein la desnudez de su existencia singular, que revela al mundo como algo infundado (*bodenlos*) y nos enfrenta al vacío de la nada que lo subyace. Al experimentar esta *crisis*, se muestra el Dasein, como un ser vuelto hacia sí mismo -que constantemente se anticipa-, hacia su posibilidad más propia. El animal no-humano, en cambio, nunca es apropiado por el evento (*Ereignis*) que da sentido y que brinda la posibilidad de morar y procurarse un mundo -el *contrapunto* a toda posibilidad existencial del Dasein-. No experimenta el instante (*Augenblick*) a través del cual *se da* el tiempo, que descubre el estado de complementariedad (*Ergänzung*) del mundo y revela la presencia histórica de los entes y su pertenencia conjunta. No participa del llamado a uno mismo (*auf das eigene Selbst*), a diferencia del Dasein, al que le es dada una relación íntima con el ser, es el único que vive extáticamente y que posee una vocación hacia sí mismo, que puede atender a este llamado carente de contenido (al igual que el imperativo kantiano, posee un carácter formal), que se origina allende a las consideraciones instrumentales en

⁹⁶ Vid. SZ, 42

⁹⁷ Vid. Idem, *¿Qué es metafísica?*, 1976

que normalmente se encuentra inmerso. Sólo el ser humano advierte la diferencia ontológica al proyectar-se al mundo dentro de un horizonte de posibilidades fácticas; sin embargo, enredado en ocupaciones y necesidades cotidianas, pierde de vista el sentido primordial de la constitución temporal de su Dasein y se olvida de la diferencia entre los seres y el ser.

La existencia en nosotros se manifiesta. Eso, a su vez, no significa que nos llegue una noticia de algo, de un acontecimiento que, de otro modo, nos habría resultado desconocido, sino que la existencia nos coloca a nosotros mismos ante lo ente en su conjunto. En el temple de ánimo a uno le va así y así, luego ello implica que el temple de ánimo justamente nos hace manifiesto *lo ente en su conjunto*, y a nosotros mismos como hallándonos en medio de él. El estar templado y el temple de ánimo no es en modo alguno alcanzar un conocimiento de estados anímicos, sino que es el ser sacado a la manifestabilidad respectivamente específica de lo ente en su conjunto, y eso significa a la manifestabilidad de la existencia en cuanto tal, según se halla en cada caso en medio de este conjunto. (GBM, 410)

La segunda mitad de SZ se encuentra con una tensión entre la proyección y las estructuras existenciales, la temporización y el estar-volcado-a-la-muerte, esto es, lo opaco de la facticidad y el medio a través del cual el Dasein alcanza la auto-constitución, sin embargo no recibe ningún tipo de valoración a lo largo de este análisis. Heidegger defiende siempre que incluso esta existencia inauténtica está permeada de significado, es sólo que no radica en la verdad, sino en la ilusoria confianza de lo familiar, que le ciega de la contingencia e inestabilidad que lo subyace. La cura es la estructura que posibilita la temporización de la existencia y engloba la unidad de la caída y de la facticidad *en todo caso*, es sólo que esta forma de existencia “a la deriva” se olvida de su situación histórica, que se descubre conforme a la proyección de sus propias posibilidades (que finalmente habrán de culminar con la muerte). Esta distinción, según Heidegger, es únicamente modal, no obstante en obras posteriores recibiría una connotación distinta, a partir de la creciente conciencia histórica dentro de los análisis de Heidegger.⁹⁸ Él reconoce en todo momento la relación íntima que se da entre la cotidianidad y la técnica, sin embargo defiende también que ésta no necesariamente habrá de adoptar la forma del dominio que caracteriza a las sociedades actuales.⁹⁹ El discurso metafísico que argumenta a favor de la posición central del *hombre*,

⁹⁸ Vid. Schalow, Frank, 2006

⁹⁹ Vid. Heidegger, Martin, *La época de la imagen del mundo*, 1938

ya fuera como *subjectum* que determina al objeto a través del conocimiento, o como un compuesto sustancial que engloba tanto las determinaciones fenomenológicas de la naturaleza como las nouménicas de la libertad, según el hermeneuta, es el que se encuentra perpetuado en la *técnica moderna*, que se caracteriza por una práctica despótica y el predominio de la racionalidad instrumental. Esta forma de *τέχνη* imprime en las cosas su esencia a través del dominio, e inclusive ha permeado el discurso científico y filosófico. El saber adopta en nuestra época la forma de la investigación y promueve el progreso, la especialización y la sistematización. El avance técnico, sin embargo, no representa un progreso para las ciencias, sino una reificación de la metafísica occidental, en esencia no es más que un instrumento de control de lo ente. No reconoce Heidegger en la tecnología de la posguerra sino el inminente final de la filosofía, puesto que oculta una merma significativa a la *libertad* del ser humano. La metafísica ha impuesto una visión *sustancial* del ser, cuya vertiente última conlleva el olvido y ocultamiento del ser. Al no reconocer la diferencia ontológica, se reduce el margen de posibilidades que el ser humano puede desarrollar, no es ya el soberano del mundo, puesto que él mismo corre peligro, habita ahora el mundo bajo la amenaza de ser consumido por el sistema totalizador y la tecnología que él mismo ha construido. La estrechez de posibilidades que brinda el mundo contemporáneo para la existencia humana, uno de los rasgos característicos de las sociedades actuales, posee su origen en la deshumanización a través de la instrumentalización de la razón. El efecto de la técnica es el empobrecimiento de la situación vital del Dasein, pues merma su potencial existencial y lo reduce a instrumento.

El mayor peligro de la técnica moderna, sin embargo, no radica sino en el hecho de que el ser humano no se aperciba de esta pérdida, oculta tras el beneficio que representa el incesante progreso de la tecnología moderna -que ha logrado posponer cada vez más la muerte biológica y que encuentra formas cada vez más complejas y creativas para explotar la disponibilidad de los entes-, o la omnipresencia de los medios de comunicación. Realmente se ha fomentado el olvido del ser con el incremento desproporcional de los poderes del ser humano y se ha reforzado la ilusión del *hombre* como amo y señor del mundo. La metafísica occidental es responsable por el estado de crisis que el ser humano contemporáneo atraviesa, que se hace patente en fenómenos como la huída de los dioses, la masificación de la sociedad o la visión de la Tierra como un objeto de dominio. Las

fuerzas hegemónicas impuestas, que afectan al mundo entero, forman parte de la tradición antropocéntrica que no busca sino domeñar la materialidad planetaria y administrar el espacio en que se realiza la morada del ser humano -desde la plaza pública hasta la suite más costosa del *Burj Dubai*-. Abandonado a la masa, hundido en la indiferencia y despojado de su autonomía, el Dasein malogrado adopta el modo de vida de la producción capitalista y se asume dentro del orden social impuesto, en que las posibilidades existenciales del Dasein se encuentran determinadas por las condiciones socioeconómicas en que se encuentre. El intercambio que forma parte del entramado existencial del mundo actual no es sino un modo posible de ser del Dasein, sin embargo el ciclo de producción/consumo característico de la época actual -especialmente en su versión americanizada- epitomiza la caída inherente a la existencia indiferente del Dasein, como un estar-volcado hacia el consumo. El dinero no es sólo un ser-a-la-mano, además de poseer un valor de uso es un vehículo que expresa la confluencia de intereses entre distintos miembros de una sociedad.

Rendirse ante la opinión pública puede conceder un ilusorio sentido de estabilidad y seguridad, pero inhibe la capacidad para el asombro, hundiendo al Dasein en un profundo tedio y orillándole al nihilismo. La filosofía de Heidegger, a pesar de omitir metódicamente a la moral de sus consideraciones, realmente sugiere una reforma radical al modo en que el ser humano establece los valores y ofrece también, de algún modo, el esbozo de una ética no-prescriptiva. Antes que brindar un sistema de normas o principios prácticos, la hermenéutica fenomenológica interroga por la capacidad del ser humano para habitar, allende la relación mediática que se establece de ordinario en el mundo impersonal del «se» (*man*),¹⁰⁰ sin dar por sentada su disponibilidad como recurso. Este método refiere únicamente al origen mismo del valor que adquieren los entes intramundanos, no a los valores mismos, sino a los parámetros en que se establecen, que se reflejan sobre nuestras acciones y conducta con los otros.

Contra el humanismo y su ética de dominio, Heidegger propone tres figuras para retratar un modo de *llevar a cabo*,¹⁰¹ en que no se busca meramente la conclusión de un fin instrumental, sino el dejar-ser (*Gelassenheit*); el pastor, el poeta y el pensador encarnan

¹⁰⁰ Vid. SZ, 115

¹⁰¹ Vid. Idem, Pregunta por la técnica, 1956

esta forma de morar en que tiene lugar la libre manifestación del ser. Aguardando el ser es posible una forma de morada *auténtica*, fiel a uno mismo, que atienda a la mortalidad del ser humano, sin privilegiar la racionalidad, y que comprenda una nueva forma de conciencia planetaria y de *pertenencia* del ser humano a la *Tierra*. La libertad del Dasein no radica en la satisfacción de su voluntad o el dominio que pueda ejercer sobre la tierra, sino en permitir el desocultamiento del ser y la libre expresión de su diversidad. Depurando el interés de dominio, el Dasein hace ejercicio de una forma de libertad que no compromete la manifestación del ser y le permite erigir su mundo sin imponer una apreciación instrumental de las cosas. Heidegger considera la relación del ser humano con la tierra como una condición elemental de su *ἔθος* y defiende que es posible una forma de tratar con los entes que perdure en el claro, sólo si se cuida de no olvidar la diferencia ontológica. La irrupción del mundo es siempre eclipsada por el ocultamiento de la *Tierra*,¹⁰² pero no es ésta una realidad nouménica, ella representa el retraimiento en el horizonte de sentido que el mundo provee y posee un carácter abismal, que no se confina a las lindes de nuestra experiencia, sino que la *trasciende*. El ser humano, bajo este nuevo paradigma, ya no se percibe como un sujeto para el que la tierra representa un objeto ajeno, sino que se muestra como su refugio y residencia.

La relación con la naturaleza en SZ no es directamente abordada porque la metodología empleada ahí sencillamente no lo requería, ya que toda concepción de ésta se desprende de la relación entre el Dasein y su mundo; lo natural es sencillamente subordinado al conjunto de los entes a-la-mano y caracterizado como un agregado de objetos materiales. Nunca se piensa a la naturaleza en contraposición a lo cultural, sino que el mismo concepto de *naturaleza* es un constructo histórico. En obras posteriores, en cambio, defendería Heidegger la necesidad de replantear la pertenencia del ser humano a la *Tierra*. No presupone él tampoco la inferioridad del animal no-humano y no favorece a la especie humana sobre las demás, busca, en cambio, distanciarse de la concepción antropocéntrica imperante. A diferencia de la metafísica moderna, que adoptó la preeminencia de la razón subjetiva sobre la representación objetiva -en tanto determinación suya-, Heidegger defiende que el pensamiento *no* es adecuado al ser y problematiza la

¹⁰² Vid. BrH, 1946

primacía que esta tradición atribuyó a la contemplación teórica y defiende, en cambio, que ella ha confundido al ser y se ha olvidado de él..

No concibe la fenomenología a la animalidad a partir de una gradación ontológica, en cambio defiende en todo momento la distinción entre los animales no-humanos y los entes-a-la-mano (*Vorhandenheit*), sin embargo pierde de vista que bajo el concepto de «animal» se engloba un cúmulo inagotable de elementos heterogéneos, y que no distingue realmente el potencial de sus formas de relacionarse con los seres.¹⁰³ Si bien sólo la sociedad humana alcanza, mediante la herencia cultural, la complejidad de un estado político, la sociabilidad, sin embargo es un rasgo que se encuentra presente en una gran variedad de especies, a lo largo de un espectro muy diverso -la conducta de los insectos, así pues, depende casi por completo de su codificación genética, mientras que la de las aves y los mamíferos, en cambio, de la plasticidad cognitiva del individuo-. A pesar de que el filósofo en algún momento repara en la importancia de considerar las diferencias entre las distintas especies de animal, no reconoce forma alguna de autonomía en la racionalidad prelingüística de los animales no-humanos, pero es sólo porque pierde de vista que el conjunto de estos seres es considerablemente diverso y extenso; es prácticamente imposible de definir, sin embargo el profesor de Heidelberg hace exactamente esto cuando defiende que el anillo del animal no-humano agota la totalidad de sus modos de ser. El hecho de que estos seres no fueran expresivos no es indicio alguno de su inferioridad, él reconoce que poseen capacidades diversas y complejas -imitación, atención, imaginación, memoria, inteligencia-, sin embargo, dado que no es posible proporcionar alguna explicación acerca de la apertura del animal a los entes, únicamente sugiere de manera vaga que cada especie poseería una forma propia de acceder a lo ente.

En las lecciones de 1929 el caso del animal es abandonado arbitrariamente y concluye esta discusión enredando en toda clase de aporías, que abren más interrogantes de las que realmente se responden y ya nunca más abordaría directamente esta línea de

¹⁰³ «¿Por qué trató Heidegger el mundo de los animales no-humanos como si fuese homogéneo? Porque, según su argumento, sólo es posible comprender 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 ser. Esa relación depende de la capacidad del ser humano para aprehender lo que aprehende “en cuanto tal y tal”. El “en cuanto” del que carecen los animales no-humanos es el “en cuanto” sin el que no puede haber logor, discurso.» (McIntyre, Alasdair, p. 64)

investigación Heidegger en sus obras. A pesar de que busca socavar la concepción antropocéntrica imperante, de algún modo, conserva la postura del ser humano como un ser excepcional,¹⁰⁴ a partir de una omisión importante dentro de sus análisis, el hecho de que no repara en las condiciones materiales mismas que hacen posible la existencia del Dasein. En su afán por divorciar la fenomenología del discurso positivista, no repara suficientemente en las condiciones que comparte el Dasein con los otros animales, la vulnerabilidad y la dependencia. Es particularmente notoria la negligencia con que Heidegger trata, en general, el fenómeno de la ontogénesis y la filogénesis del ser humano. Es una ocurrencia inadvertida dentro del cuerpo la que da lugar a la conciencia, pues sólo de manera episódica se percata uno normalmente de la pluralidad de procesos subcutáneos que tienen lugar en el cuerpo; la atención y la mayor parte de nuestra sensibilidad se encuentran volcadas *hacia fuera*, sin embargo, el *medio* que posibilita la aprehensión de cada ente en particular, es previo al Dasein mismo.

La experiencia se compone en su mayoría por eventos extrínsecos, sin embargo la cercanía del cuerpo es fundamental, no es un objeto a la mano, no lo porta uno como la ropa, sino que, en cada caso, la existencia es corpórea. La constitución biológica posibilita y limita el campo de la actividad del Dasein, sin ser directamente su causa, tal como se evidencia en el desarrollo de los neonatos o la patología de diversas condiciones médicas. La existencia del Dasein depende de un proceso biológico y social: el ser humano *es*, en todo caso, su cuerpo. La encarnación define la instancia más significativa de la manifestación del ser, no sólo ocupa una posición en el espacio, sino que es la condición fundamental a partir de la cual se puede experimentar el mundo. La conciencia del cuerpo es anterior a cualquier forma de teoría, constituye el primer punto de contacto con el ser y una condición fundamental de cualquier modalidad existencial del Dasein. La constitución biológica posibilita y limita el campo de la actividad del Dasein, sin ser directamente su causa, tal como se evidencia en el desarrollo de los neonatos o la patología de diversas condiciones médicas. En el fenómeno de la adicción, por ejemplo, se evidencia una modificación en la estructura misma del cuidado, adoptando el modo de la impropiedad se busca un refugio de la muerte en la ilusoria permanencia de la intoxicación.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Vid. Scheafer, Jean-Marie, 2007

¹⁰⁵ Vid. Schalow, Frank, pp. 20-36

La encarnación define, así pues, una instancia sumamente importante de la propia manifestación del ser, no sólo ocupa una posición en el espacio, sino que es la condición fundamental a partir de la cual se puede experimentar el mundo. La existencia del Dasein depende de un hecho biológico; el ser humano *es*, en todo caso, su cuerpo. La conciencia del propio cuerpo es anterior a cualquier forma de teoría, constituye el primer punto de contacto con el ser y una condición fundamental de cualquier modalidad existencial del Dasein. El carácter material de la existencia imprime una tonalidad única a la existencia e influye decisivamente sobre la convivencia social y la situación mundana del ser humano, no obstante es un aspecto que se descuida considerablemente en la obra de Heidegger. La declaración del Dasein como ser-para-la-muerte, así pues, pierde fuerza dada la omisión de una consideración real de la vulnerabilidad del humano o, en general, del carácter corpóreo de su existencia.¹⁰⁶ El encuentro con el propio cuerpo (*Leib*), no es un problema marginal o una cuestión periférica, sino la condición fundamental a partir de la cual toda posibilidad humana puede surgir.

El hermeneuta mantiene la discontinuidad entre el animal no-humano y el Dasein, al hacer nuevamente alusión al insuperable mutismo del primero. Si bien el *lenguaje* se comprende como un fenómeno completamente distinto a lo que tradicionalmente se asocia bajo esta rúbrica, la *expresividad* es una cualidad que el profesor de Friburgo exclusivamente atribuye al ser humano; ésta sería una instancia inalcanzable para el animal no-humano, que no podría experimentar la cercanía del ser.

¹⁰⁶ Vid. McIntyre, Alasdair, 1999 & Aho, Kevin A., 2009

Conclusiones

Ya sea como *cogito*, como *sujeto trascendental* o *Dasein*, el ser humano ha sido disfrazado, persiste en ellas el modelo segregacionista y se defiende el quiebre con el mundo natural. Se mantiene entre estos filósofos un prejuicio común, que el *lenguaje* es una condición necesaria para el conocimiento o la acción por motivos.¹⁰⁷ La dignidad del animal es continuamente puesta en tela de juicio porque la respuesta que se espera de él es *verbal* y se defiende continuamente que los animales no-humanos no poseerían representaciones, creencias o voluntad, puesto no los pueden comunicar. No sólo sería, entonces, parte de una anatomía incompleta en el hombre, sino que la evidencia de la mente (o el alma), en última instancia, no radicaría más que en la *palabra*. Si tuviese pensamientos tendría necesariamente que expresarlos; su mutismo, no obstante, lo descalifica como sujeto cognoscente y moral.

Para la filosofía cartesiana, que rechaza la teoría de las formas y la división del alma, los animales no-humanos no son más que autómatas robotizados e inconscientes. La filosofía crítica de Kant considera, a su vez, que sus intereses son insignificantes en el terreno moral -pues, al no ser entidades autoconscientes, no figuran dentro del reino de los fines-; el mundo natural entero, en su ilimitada variedad y esplendor, es concebido sólo como un medio para secundar los fines del hombre. La fenomenología de Heidegger todavía afirma que la existencia es una cualidad inalcanzable para el animal no-humano y que lo definitorio de su ser no radica sino en lo que él denomina «pobreza de mundo».

La filosofía de Descartes al llevar a cabo una fusión indisoluble entre el dualismo epistemológico y ontológico busca también defender el dogma de la inmortalidad del alma humana, y por ello enfatiza a cada paso la naturaleza meramente mecánica del animal no-humano frente a la acción libre del *hombre*. No reconoce propiedad alguna que cumpla una función análoga a la razón en él, el aparato cognitivo y la motilidad de éste se explica enteramente a partir de principios materiales. El animal/máquina (*bête-machine*) opera de tal manera que ante la necesidad del alimento sale en busca de éste sin padecer conscientemente hambre, sed o dolor alguno; o inclusive sostiene que no se podrían percibir del dolor aunque fuesen operados sin el uso de anestésicos.

¹⁰⁷ Vid. Derrida, Jacques, *The animal that therefore I am*, 2006

Kant atribuye exclusivamente el entendimiento humano la capacidad para juzgar lo representado y define a la conciencia racional como una entidad fundamental, cerrada, autónoma y autosuficiente -irreductible a la biología o la psicología del hombre-. La subjetividad racional (humana) es representada como una entidad privilegiada, como la condición de posibilidad misma de los objetos, que les adscribe sentido. Niega la autonomía de los animales no-humanos, ya que no poseen auto-conciencia y defiende, en cambio, que sólo el *hombre* posee, además de sensibilidad y la facultad para representarse al mundo, la capacidad para evaluar lo representado y, sobre todo, *comunicarlo*. La humanidad se define en contraposición a la animalidad -referida exclusivamente a la satisfacción de las necesidades y encausada meramente por el instinto-. Es caracterizado el animal no-humano como un elemento más del paisaje, su vida como un mero *estar*; mientras que la humana no se limitaría a las circunstancias que le rodearan, sino que a través de la razón ejercitaría su capacidad para determinarse a sí mismo. El estatismo y mutismo de la naturaleza del animal no-humano, según la filosofía crítica, se deriva de su configuración como pieza dentro del mecanismo de la naturaleza. Se niega a explicar la conducta del animal en términos psicológicos o a reconocer la libertad del animal, y defiende, en cambio, al *hombre* como un ente heterogéneo, superpuesto al curso natural del mundo. La dignidad moral la determinaría la posesión de un *yo racional* (que, dentro del universo conocido, sólo puede ser obtenida por la especie humana), los animales no-humanos serían descalificados como agentes morales por no poseer una vida mental *enfocada*. El carácter *autónomo* de las acciones del *hombre* lo distinguiría eminentemente: él modela su vida de una forma en que el animal no-humano nunca lo hará, pues sólo él ejerce actos libres. La conducta del animal, a pesar del grado de complejidad que pueda alcanzar, es inflexible, a diferencia del ser humano, que puede modificar su comportamiento o disimular sus intenciones.

Así, también Heidegger, a pesar de que brinda una reformulación fundamental de los conceptos de *animalidad* y *vida*, así como también una crítica a la definición del hombre como animal racional (*Zwón λόγον ἔχον*) y las dicotomías inherentes a esta expresión; no lograría superar la perspectiva antropocéntrica, pues reiteradamente se argumenta en su obra que sólo el Dasein es un ser indeterminado y libre. Sólo él experimentaría la dinámica de ocultamiento y desocultamiento del ser. La pertenencia a un conjunto semántico y auto-

referencial es lo que permite la manifestación de las cosas. La crítica heideggeriana a la técnica moderna y su racionalidad instrumental ciertamente demuestra un importante giro en el modo en que se comprende el mundo natural y la vida animal no-humana, sin embargo todavía mantiene la disimetría entre el Dasein y el animal no-humano a partir de un prejuicio *-i. e.* que los animales no-humanos son inexpressivos-.

Estos tres ilustres filósofos omiten el hecho de que la racionalidad del animal no-humano es sorprendentemente versátil, y que, a su vez, está condicionada por la ontogénesis del individuo, conforme a los criterios de su especie -una condición que se cumple en toda forma de vida (terrestre)-. Aclaraba la cuestión el materialista francés La Mettrie de la siguiente forma,

La organización es el primer mérito del hombre; en vano todos los autores de moral no colocan entre las cualidades estimables las que proceden de la naturaleza, sino sólo los talentos que se adquieren a fuerza de reflexiones y de industria: ¿pues de dónde viene, díganme, la habilidad, la ciencia y la virtud, si no es de una disposición que nos hace aptos para volvernó hábiles, sabios y virtuosos? ¿Y de dónde nos viene igualmente esta disposición, si no es de la naturaleza? Sólo tenemos cualidades estimables por ella; le debemos todo lo que somos. (La Mettrie, Julien Offroy, El hombre máquina [HM], p.73)

98

Conocer *expresamente* algo «en tanto tal», no obstante, no es una condición necesaria para «reconocerlo», interactuar con ello o comunicarlo; el *hombre* es continuamente ensalzado como el único ser expresivo, sin embargo el lenguaje y el conocimiento son realmente cualidades secundarias en él. El ser humano es, máxime, un ser mundano, que recusa de su *animalidad* al denominar a sus parientes evolutivos «bestias» y todo aquello relacionado con el mundo natural «silvestre». El animal humano es, en primer lugar, un integrante de la comunidad viviente: esta *preeminente* especie se encuentra sujeta a las mismas leyes que gobiernan al resto del mundo natural. Todos los atributos humanos (*i.e.*, la sociabilidad, la inteligencia y el lenguaje) pueden explicarse a partir de un proceso evolutivo ordinario, que lo enlaza con el pasado filogenético del planeta.

La reflexión no es independiente de la actividad orgánica, sino que es, ante todo, un fenómeno biológico. El pensamiento es mucho más que una secreción del cerebro, sin embargo depende enteramente de la adecuada irrigación sanguínea en este órgano para tener lugar. La mente es una propiedad emergente de la morfología del cerebro humano, establecida mediante selección, y el lenguaje es una habilidad periférica: antes que el

pensamiento pueda alcanzar la expresión lingüística es necesario que ocurra un complejo proceso fisiológico. Aclara el filósofo escocés, McIntyre,

La adquisición de lenguaje permite describir las distinciones prelingüísticas y no lingüísticas, y reflexionar sobre ellas de varios modos, 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 límites al empleo de los conceptos lingüísticos [...] (McIntyre, Alasdair, 1999, p. 54)

La inteligencia del animal no-humano no depende del lenguaje, si bien carece de un sistema simbólico, ciertamente puede conducirse conforme a motivos. Éste es, cuando menos, un nivel de inteligencia que responde por los intereses pragmáticos del animal no-humano, y es gobernado por la semántica de las acciones exitosas -esto es, que la lógica depende de su utilidad o aptitud para satisfacer los deseos e intereses del *sujeto*-. El pensamiento indeterminado que algunas especies manifiestan no posee valor de *verdad*, sino que es eminentemente *pragmático*. Poseen creencias acerca de cómo satisfacer deseos: saber-hacer es diferente que saber en tanto tal; así como el físico y el jugador profesional de billar experimentan el choque elástico de las esferas de marfil. Ambas formas de comprender el choque son complejas, sin embargo el talento de uno es inoperante en el campo del otro. El jugador no mienta las propiedades de un objeto, pero sí las reconoce, si bien de manera no verbal y pre-teórica.

99

En principio no habría ninguna razón para suponer que el contenido de las creencias no-verbales no pudiese ser formulado verbalmente o que, inclusive, posea cierto grado de articulación. El contenido bien podría darse en función del contexto vital (*state of affairs*) de cada especie y los medios adecuados para satisfacer sus deseos.¹⁰⁸ La inteligencia se ha comprendido bajo un criterio unívoco -el de la propia especie humana-, sin embargo es realmente un ítem evolutivo muy exitoso, matizado de diversas formas en el reino animal, empero, es una característica ordinaria: no hay diferencias sustantivas entre las capacidades de los animales no-humnos y las del ser humano, sólo *de grado*. Asegura el alumno de Heidegger, Hans Jonas,

La experiencia de la fuerza viva, a saber, la propia, en el actuar del cuerpo, es el fundamento de las abstracciones de los conceptos generales de acción y

¹⁰⁸ Vid. Bermudez, José Luis, *Thinking without Words*, 2003

causalidad; y el “esquematismo” del *movimiento* corpóreo dirigido, no el de la neutralmente receptiva intuición, media entre la formalidad del entendimiento y la dinámica de lo real. La causalidad, por tanto, no es un fundamento a priori de la experiencia, sino que en sí misma es una experiencia fundamental. Esta experiencia tiene su asiento en el *esfuerzo* que debo realizar para vencer la resistencia de la materia mundana en mi actuar y para resistir el impacto de la materia mundana sobre mi propio cuerpo. Esto ocurre a través de y con mi cuerpo, con su extensiva externalidad y su intensiva interioridad a la vez, que ambos son genuinos aspectos de mí mismo. Y avanzando desde mi cuerpo, no, yo mismo avanzando corpóreamente, yo construyo a la imagen de su experiencia básica la imagen dinámica del mundo –un mundo de fuerza y resistencia, acción e inercia, causa y efecto. (Jonas, Hans, 1966, p. 22)

Pensar no implica existir, simplemente coincide con este hecho. No hay preeminencia de la mente sobre el cuerpo, pues no hay realmente una discontinuidad entre ambos; una mente independiente del cuerpo no puede ser sino una fantasía. La identidad del ser humano es corpórea, su organización biológica -la de un primate- sencillamente define su potencial. Se descalifica en gran medida la compleja vida interior o la capacidad de deliberación que puedan desarrollar los animales no-humanos porque se ha perdido de vista el significado de la condición biológica del ser humano y sus implicaciones para la ética, por ello es necesario replantear la posición del este ser en el mundo. No se deben obviar las diferencias entre éste y el resto de los seres vivos, pues ciertamente las hay, no obstante es menester depurar la antropolatría fanática. El ser humano es un linaje evolutivo, no una esencia trascendente o un ser excepcional, sino un camino evolutivo *específico*, una rama del *árbol de la vida*. No es un ser supernumerario que hace de interface entre dos realidades, la evidencia física señala hacia otra posibilidad: el cuerpo humano presenta atavismos (*i.e.*, el coxis, el pelaje ralo, las muelas del juicio y el apéndice, entre otros- que delatan su pasado evolutivo).¹⁰⁹ La materialidad ancestral que el cuerpo reproduce es la sede de la manifestación del ser más íntima y más fácil de reconocer, sin embargo remite a un pasado arcaico que, como tal, no es fenomenológicamente accesible. El enlace del ser humano con la historia biológica del planeta es un hecho que garantizan todas las ciencias humanas -la genética, la etología, la anatomía, etc.-, y representa hoy una verdad de Perogrullo, sin embargo, las implicaciones que acarrea para la moral el hecho de que este

¹⁰⁹ Vid. Rachels, James, *Created from Animals*, 1990

animal se encuentre enlazado con el curso vital del planeta Tierra han sido continuamente ignoradas. Advierte el célebre etólogo y ecólogo Marc Bekoff,

Si seguimos a Aristóteles, Agustín y Tomás Aquino en favor de una visión jerárquica de la naturaleza, en que hubieran animales “inferiores” y “superiores”, entonces frecuentemente emitiríamos juicios de valor que retraten a los animales más elevados como mejores o más valiosos que los inferiores, estos últimos existirían solamente para el servicio de los humanos. Si pensamos que los animales son meramente robots u objetos y nos referimos a ellos como un “eso” y no un “quien”, entonces los trataremos como comodidades desechables, muy parecido al modo en que tratamos a las bicicletas o las mochilas. Si creemos que los animales son inferiores al hombre, entonces los trataremos acordeamente. Los animales entonces se convierten en meros instrumentos para alcanzar los fines del hombre, y en algunos casos, como cuando se utiliza a delfines para cargar torpedos, se convierten en instrumentos de destrucción. Sin embargo, si creemos que los animales son sujetos de una vida, y que deben ser respetados y tratados compasivamente, entonces interactuaremos con ellos atentos con sus propias visiones del mundo y sus sentimientos. (Bekoff, Marc, Minding Animals, p. 41)

Es menester expandir el campo de la ética y reconocer que la comunidad con el animal no-humano y el paisaje realmente dibuja otra faceta del *ser-con*. La cercanía fisiológica entre el cuerpo del ser humano y otros animales no-humanos ha sido siempre el principal motivo para experimentar medicamente con ellos, una práctica habitual que tiene ya varios siglos en uso -inclusive la reciente idea de utilizar a los animales como modelos psicológicos es una consecuencia del Darwinismo-, es menester ahora reconocer afinidades en otros dominios. El ser humano no es la única especie que posee intereses, intenciones, creencias o anhelos, ni es la única capaz de aprender conductas mediante la transmisión *exosomática* -también delfines, chimpancés y cefalópodos, entre otras especies, presentan conductas adquiridas a través del contacto con otros miembros de su comunidad-; debemos, así pues, admitir otras formas de cultura en el reino animal además de la humana. Aseguraba el materialista francés La Mettrie,

De los animales al hombre la transición no es violenta; los verdaderos filósofos convendrán en ello. ¿Qué era el hombre antes de la invención de las palabras y el conocimiento de las lenguas? Un animal de su especie, que, con mucho menos instinto natural que los demás (de los que entonces no se creía el rey), sólo se distinguía del mono y de los demás animales como se distingue el mono de sí mismo, quiero decir, por una fisionomía que anunciaba un mayor discernimiento. (HM, p. 67)

Cuando se afirma que el humano es un ser vivo, no obstante, no debe comprenderse una reducción de la naturaleza humana a sus propiedades físico-químico-biológicas, sino que el humano en tanto ser político, lógico y cultural es sólo posible gracias a su condición de viviente, él es, ante todo, un ser terrestre y vulnerable. Debemos pensar la corporeidad en relación con el potencial que brinda, no como un límite. Advierte el filósofo escocés MacIntyre,

[...] el ser humano posee una primera naturaleza animal y, adicionalmente, una segunda naturaleza propiamente humana. la fuerza del «y» sirve para indicar que esta segunda naturaleza sólo puede ser explicada en sus propios términos, al menos en sus aspectos más importantes; se piensa que su relación con la naturaleza biológica es externa y contingente, y hasta tal punto que permite que se trace una única y nítida línea divisoria entre los seres humanos y los miembros de todas las especies no humanas. Esa línea divisoria que separa a quienes poseen lenguaje de quienes no lo poseen. Es necesario recalcar, desde luego, la importancia de las diferencias entre los animales que poseen lenguaje y los que no lo poseen, [...] Sin embargo, prestar atención exclusiva o casi exclusivamente a estas diferencias suele impedir que se vea con claridad la continuidad y las semejanzas entre algunos aspectos del comportamiento inteligente de los animales no-humanos y la racionalidad práctica, moldeada por el lenguaje del ser humano.(MacIntyre, Alasdair, p. 68)

102

A pesar de que sólo en el ser humano la cultura presenta un carácter acumulativo, esta especie no es excepcional, sino que sencillamente ha evolucionado en estrecho contacto con distintas prótesis técnicas como el lenguaje y el uso de artefactos, por ello en ninguna otra especie es la sociabilidad un factor tan decisivo. La inteligencia humana, a su vez, posee su origen en la inteligencia animal, una forma de racionalidad capaz de resolver problemas, calcular mínimamente, discernir y expresarse. La comunicación de intenciones y creencias es un hecho que manifiesta toda clase de sociedades animales. El lenguaje no es una condición necesaria para atribuir estados mentales a los animales no-humanos, pues no sólo es evidente poseen creencias, *sino que las corrigen continuamente*. La vida inteligente y emocional de los éstos ha sido groseramente subestimada a lo largo de la historia, sin embargo podemos encontrar comportamientos análogos a los humanos en otras especies.¹¹⁰ Hay algunas que poseen una vida emocional e inteligente muy sofisticada y, en general,

¹¹⁰ Frecuentemente los etólogos se encuentran en el dilema de usar palabras demasiado “humanas” para referirse a la vida animal, sin caer en antropomorfismos. El propio Darwin, estaba convencido que los animales no-humanos eran capaces de sentir envidia, alegría, curiosidad y celos. Vid. Schaeffer, 2007

observamos entre los animales no-humanos más complejos una importante capacidad para resolver problemas y alcanzar metas. Precisa la cuestión el filósofo alemán Arthur Schopenhauer,

Sólo conocemos la conciencia como una propiedad de los seres animales, por lo que no podemos pensarla sino como *conciencia animal*: expresión que ya es tautológica de suyo. Lo que se encuentra siempre en *toda* conciencia animal, por muy imperfecta y débil que sea ésta, es el inmediato apercibimiento de una *apetencia*, así como de su alternativa satisfacción e insatisfacción en muy distintos grados. Esto lo sabemos a priori en cierta medida. Pues por muy diversos e innumerables que puedan ser las especies de animales, por muy extraña que nos resulte una especie nueva cuya forma nunca hayamos visto, estamos plenamente seguros de hallarnos familiarizados con lo más íntimo de su esencia. Sabemos que el animal *quiere*, y hasta *lo que quiere*, a saber, quiere existir, tener bienestar, conservar la vida y propagar su especie; al dar por sentada una plena identidad con nosotros, le atribuimos sin reparos todas las afecciones de la voluntad que conocemos en nosotros mismos y hablamos sin titubear de su apetito, aversión, temor, cólera, odio, amor, alegría, tristeza, añoranza, etc. Por contra nos sumimos en la incertidumbre al abordar los fenómenos del mero conocimiento. No nos atrevemos a decir que el animal concibe, piensa, juzga o sabe: sólo le imputamos con seguridad representaciones en general, porque sin ellas su voluntad no incurriría en los movimientos antes citados. Mas con respecto a los modos de conocimiento del animal y sus límites exactos en una especie dada, sólo tenemos conceptos imprecisos y únicamente hacemos conjeturas; por eso no es tan difícil llegar a entendernos con ellos, cosa que sólo conseguimos merced a la experiencia y el entrenamiento. [...] Todas las acciones y gestos de los animales, que expresan movimientos de la voluntad, los comprendemos inmediatamente a partir de nuestra propia esencia: por eso simpatizamos tanto con ellos de tan múltiples maneras. (Schopenhauer, Arthur, El mundo como voluntad y representación, t. II, p. 228)

El fin de la vida radica en sí misma, todos los seres vivos buscan perseverar en su ser, los animales son agentes que se procuran una existencia próspera y floreciente, son afectivos, receptivos y *expresivos* -si bien no poseen un lenguaje tan sofisticado como el humano-, orientan su acción conforme a un bien y pueden elegir entre distintos motivos. Si la tesis de la excepción humana permanece vigente hasta nuestros días es únicamente en calidad de una verdad no filosófica, de un prejuicio cotidiano, que se esconde en el trasfondo ideológico de una sociedad gobernada por valores judeo-cristianos. La tesis segregacionista se cimenta, en última instancia, sobre uno de los refugios más persistentes de la humanidad, *i. e.* la doctrina de la inmortalidad del alma. Es un credo injustificado que refleja una visión

enajenada de la naturaleza y del mundo animal no-humano -patente en fenómenos como la destrucción del ambiente o la *huida de los dioses*, la masificación de la sociedad, o la visión del mundo como el patrimonio del *hombre*-, la legitimidad de la tesis del *Dominium terrae* y la *Dignitate hominis* es ilusoria, sólo posee la fuerza que adquiere la mentira cuando se repite incontables veces. La concentración urbana a la que se somete en las metrópolis lo insensibiliza y torna agresivo: no es el soberano ya frente a la naturaleza, puesto que él mismo ha sido absorbido por el sistema totalizador de la tecnología. Ha edificado torres que, extendiéndose a lo alto, han alterado significativamente el paisaje y ahora le impiden contemplar el horizonte. Ha pavimentado el suelo que pisa, cortando su lazo con la tierra; domesticando las fuerzas de la naturaleza ha construido su morada, sin embargo modificando todo lo que toca ha perdido el lazo con su *hogar*. Apuntando a las estrellas el ser humano ha alcanzado ya la luna, no obstante su ventura al espacio no ha demostrado sino la pertenencia de este ser al planeta Tierra. La imagen del cielo que retrata san Agustín,¹¹¹ como una ciudad de oro en que no hay animales no-humanos ni plantas, parece ser el modelo que ha adoptado la visión antropocéntrica imperante, que impulsa la esclavitud del mundo natural y la discriminación de la vida animal no-humana por su falta de lenguaje.

La ceguera del *hombre* moderno (occidental) frente al mundo que le rodea y aquellos con quienes lo comparte no se debe sino a la arrogancia (*Υβρις*) con que se ha ensalzado su propia figura, como la de un ser hecho a imagen y semejanza de un dios creador -y la única creatura dotada de *alma racional*-. Ya no es posible admitir, empero, este estado de excepción del ser humano, no es aceptable continuar ignorando los crímenes cometidos contra el mundo natural. La integridad corporal y la libertad física son derechos que se atribuye el ser humano con absoluta exclusividad, pero a los demás seres vivos se les cría y emplea como pacientes para experimentos, para hacer de su cuerpo ropa, alimento o decoración; son encarcelados en zoológicos para el divertimento de la masa, se les explota como fuerza de trabajo, son domesticados para servir de mascotas y se les da muerte por deporte. Conviene recordar las palabras que Gracián dirige a sus coetáneos, ante el nuevo mundo que amanecía con la era moderna,

¹¹¹ Bossi, Laura, Historia Natural del alma, 2003

Corta le parece la superficie de la tierra, y así penetra y mina sus entrañas en busca del oro y de la plata para satisfacer en algo su codicia. Ocupa y embaraza el aire con lo empinado de sus edificios, dando algún desahogo a su soberbia. Surca los mares y sonda sus más profundos senos solicitando las perlas, los ámbares y los corales, para adorno de su bizarro desvanecimiento. Obliga todos los elementos a que le tributen cuanto abarcan: el aire sus aves; el mar sus peces; la tierra sus cazas; el fuego la sazón, para entretener que no satisfacer, su gula. ¡Y aún se queja de que todo es poco! ¡Oh monstruosa codicia de los hombres! (Gracián, Baltasar, Criticón, p. 32)

Bibliografía

Descartes

- Descartes, René, Discurso del Método (trad. Quintás, Guillermo), KRK ediciones, Oviedo: 2010, 159 p.
- _____, Los Principios de la Filosofía (trad. Quintás, Guillermo), Alianza Editorial, Madrid: 1995, 482 p.
- _____, Meditaciones Metafísicas y otros textos (trad. E. López & M. Graña), Gredos, Madrid: 2003, 214 p.
- _____, Works, vol. I (trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch), Cambridge University Press, London: 1985, 418 p.
- _____, Works, vol. II (trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch), Cambridge University Press, New York: 1984, 428 p.
- _____, Works, vol. III (trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch), Cambridge University Press, Cambridge: 1991, 412 p.

Kant

- Kant, Immanuel, Anthropology, History, Education (trans. P. Guyer, G. Zöllner, et al), Cambridge University Press, New York: 2007, 597 p.
- _____, Antropología Práctica (trad. Rodríguez Aramayo, Roberto), Tecnos, Madrid: 2004, 93 p.
- _____, Crítica del Discernimiento (trad. Rodríguez Aramayo, Roberto & Mas, Salvador), A. Machado Libros, Madrid: 2003, 536 p.
- _____, Crítica de la Razón Práctica (trad. Granja, Dulce María), FCE/ UAM/ UNAM, México: 2005, 192 p.
- _____, Crítica de la Razón Pura (trad. Ribas, Pedro), Alfaguara, Madrid: 2004, 694 p.
- _____, Filosofía de la Historia (trad. Ímaz, Eugenio), FCE, México: 1979, 147 p.
- _____, Fundamentación de la metafísica de las costumbres (trad. Mardomingo, José), Ariel, Barcelona: 1999, 280p.
- _____, Lectures on Ethics (trans. Heath, Peter), Cambridge University Press, New York: 1997, 507 p.
- _____, Lectures on Metaphysics (trans. K. Ameriks & S. Naragon), Cambridge University Press, New York: 1997, 642 p.
- _____, Metaphysical Foundations of Natural Science (trans. Friedman, Michael), Cambridge University Press, New York: 2004, 119 p.
- _____, Notes and Fragments (trans. C. Bowman, P. Guyer & F. Rauscher), Cambridge University Press, New York: 2005, 663 p.
- _____, Opus postumum (trans. E. Förster & M. Rosen), Cambridge University Press, New York: 1993, 303 p.
- _____, Pedagogía (trad. L. Luzuriaga & J. L. Pascual), Ediciones Akal, Madrid: 2003, 112 p.

- _____, Primera introducción a la «Crítica del Juicio» (trad. Zalabardo, José Luis), Visor, Madrid: 1987, 120 p.
- _____, Religion and Rational Theology (trans. A. Wood & G. Di Giovanni), Cambridge University Press, New York: 1996, 517 p.
- _____, Theoretical Philosophy, 1755-1770 (trans. Walford, David), Cambridge University Press, New York: 1992, 543 p.
- _____, Theoretical Philosophy after 1781 (trans. G. Hatfield, M. Friedman & P. Heath), Cambridge University Press, New York: 2002, 530 p.

Heidegger

- Martin, Heidegger, Basic Concepts (trans. Aylesworth, Gary), Indiana University Press, Bloomington: 1998, 110 p.
- _____, Caminos de Bosque (trad. Cortés, Helena & Leyte, Arturo), Alianza Editorial, Madrid: 1998, 279 p.
- _____, De Camino al Habla (trad. Zimmermann, Ives), Ediciones del Serbal, Barcelona: 2002, 200 p.
- _____, El concepto de Tiempo (trad. Escudero, Jesús), Herder, Barcelona: 2008, 125 p.
- _____, Hitos (trad. Cortés, Helena & Leyte, Arturo), Alianza Editorial, Madrid: 2000, 392 p.
- _____, Introducción a la filosofía (trad. Jiménez Redondo, Manuel), Cátedra, Madrid: 2001, 469 p.
- _____, Introducción a la investigación fenomenológica (trad. García Norro, Juan José), Editorial Síntesis, Madrid: 2006, 318 p.
- _____, La Idea de la Filosofía y el Problema de la Concepción del Mundo (trad. Escudero, Jesús), Herder, Barcelona: 2005, 165 p.
- _____, Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica (trad. Ciria, Alberto), Alianza Editorial, Madrid: 2007, 446 p.
- _____, Parménides (trad. Másmela, Carlos), Akal Ediciones, Madrid: 2005, 224 p.
- _____, Ser y Tiempo (trad. Rivera, Jorge Eduardo), Editorial Trotta, Madrid: 2003, 497 p.
- _____, Serenidad (trad. Zimmermann, Ives), Ediciones del Serbal, Barcelona: 2002, 88 p.
- _____, Supplements (trans. Van Buren, John), State University of New York Press, New York: 2002 p.
- _____, The Question concerning Technology and other Essays (trans. Lovitt, William), Garland Publishing, New York: 1977, 182 p.
- _____, Tiempo e Historia (trad. Escudero, Jesús), Editorial Trotta, Madrid: 2009, 110 p.

Bibliografía complementaria

- Aho, Kevin, Heidegger's Neglect of the Body, State University of New York Press, New York: 2009, 176 p.

- Allison, Henry, Kant's Theory of Taste, Cambridge University Press, New York: 2001, 424 p.
- Almog, Joseph, Cogito?, Oxford University Press, New York: 2008, 120 p.
- Ameriks, Karl, Kant and the Historical Turn, Oxford University Press, New York: 2006, 335 p.
- K. Ameriks & O. Höffe (eds.), Kant's Moral and Legal Philosophy (trans. Walker, Nicholas), Cambridge University Press, New York: 2009, 324 p.
- Arendt, Hannah, Lectures on Kant's Political Philosophy, The University of Chicago Press, Chicago: 1992, 174 p.
- R. Attfield & A. Belsey (eds.), Philosophy and the Natural Environment, Cambridge University Press, New York: 2005, 250 p.
- Bekoff, Marc, Minding Animals, Oxford University Press, New York: 2002, 230 p.
- Benjamin, Andrew, The Plural Event, Routledge, New York: 1993, 181 p.
- Bermudez, J. L., Thinking Without Words, Oxford, New York: 2003, 241 p.
- Boniolo, G. & De Anna, G. (eds.), Evolutionary Ethics and Contemporary Biology, Cambridge University Press, New York: 2006, 207 p.
- Bossi, Laura, Historia natural del Alma (trad. Jalain, Eric), Antonio Machado Libros, Madrid: 2008, 521 p.
- B. J. Bruxvoort & J. Krueger, Kant's Moral Metaphysics, De Gruyter, Berlin: 2010, 334 p.
- Buchanan, Brett, Onto-Ethologies, State University of New York Press, New York: 2008, 223 p.
- Cassirer, Ernst, Rousseau Kant Goethe (trans. J. Gutmann, P. Kristeller & J. Randall), Princeton University Press, New Jersey: 1970, 98 p.
- Chaisson, Eric, Cosmic Evolution, Harvard University Press, Massachusetts: 2001, 274 p.
- Clarke, Desmond, Descartes's Theory of Mind, Clarendon Press/Oxford, New York: 2003, 267 p.
- Clewis, Robert, The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom, Cambridge University Press, New York: 2009, 258 p.
- Cottingham, John, Cartesian Reflections, Oxford University Press, New York: 2008, 332 p.
- _____, On the Meaning of Life, Routledge, New York: 2003, 124 p.
- _____, The Rationalists, Oxford University Press, New York: 1988, 229 p.
- _____ (ed.), Descartes, Oxford University Press, New York: 1998, 318 p.
- _____ (ed.), Reason, Will and Sensation, Clarendon Press/Oxford, New York: 1994, 326 p.
- Darwin, Charles, Autobiografía y cartas escogidas (A. Cohen, M. L. de la Torre, J. M. Sánchez), Alianza, Madrid: 1997, 639 p.
- _____, The Descent of Man, Project Gutenberg/Carnegie-Mellon University, 2495 p.
- _____, The Origin of Species, Modern library, New York: 1993, 689 p.
- Dastur, Françoise, Heidegger and the Question of Time (trans. F. Raffoul & D. Pettigrew), Humanity Books, New York: 1999, 79 p.

- Dawkins, Richard, The Greatest Show on Earth, Free Press, New York: 2009, 253 p.
- Dear, Peter, The intelligibility of Nature, The University of Chicago Press, Chicago: 2006, 255 p.
- Della Mirandolla, Discurso sobre la dignidad del hombre (trad. Llano, Carlos), Universidad Nacional Autónoma de México, México: 2004, 63 p.
- Dennett, Daniel, Darwin's Dangerous Idea, Penguin Books, London: 1996, 521 p.
- _____, Kinds of Minds, BasicBooks, New York: 1996, 192 p.
- Derrida, Jacques, The animal that therefore I am (trans. Wills, David), Fordham University Press, New York: 2008, 176 p.
- Dreyfus, Hubert & Wrathall, Mark (eds.), Heidegger Reexamined II, Routledge, New York: 2002, 330 p.
- _____, Heidegger Reexamined III, Routledge, New York: 2002, 356 p.
- Edelman, Gerard, Second Nature, Yale University Press, New Haven: 2006, 203 p.
- Fern, Richard, Nature, God and Humanity, Cambridge University Press, New York: 2003, 267 p.
- Foley, R. & Lewin, R., Principles of Human Evolution, Blackwell, Oxford: 2004, 555 p.
- Foucault, Michel, El gobierno de sí y de los otros (trad. Pons, Horacio), FCE, Buenos Aires: 2010, 429 p.
- _____, El nacimiento de la clínica (trad. Perujo, Francisca), México: 1966, 293 p.
- _____, La hermenéutica del sujeto, FCE, México: 2009, 539 p.
- _____, Una lectura de Kant, Siglo XXI, Buenos Aires: 2008, 140 p.
- Frierson, Patrick, Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy, Cambridge University Press, New York: 2003, 211 p.
- Garber, Daniel, Descartes Embodied, Cambridge University Press, New York: 2001, 337 p.
- S. Gaukroger, J. Schuster, J. Sutton (eds.), Descartes' Natural Philosophy, Routledge, New York: 2000, 767 p.
- Gaukroger, Stephen, Descartes' System of Natural Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge: 2002, 258 p.
- González, Juliana (Coord.), Filosofía y ciencias de la vida, CFE/ UNAM, México: 2009, 273 p.
- Gracián, Baltasar, Criticón, Galaxia Gutenberg, Barcelona: 2001, 347 p.
- Guignon, Charles (ed.), The Cambridge Companion to Heidegger, Cambridge University Press, New York: 1993, 389 p.
- Guyer, Paul, Kant, Routledge, New York: 2006, 439 p.
- _____, Kant and the claims of Knowledge, Cambridge University Press, New York: 1987, 482 p.
- _____, Kant and the claims of Taste, Cambridge University Press, New York: 1997, 424 p.
- _____, Kant's System of Nature and Freedom, Oxford University Press, New York: 2005, 384 p.
- _____, Knowledge, Reason and Taste, Princeton University Press, New Jersey: 2008, 267 p.

- Haar, Michel, Heidegger and the Essence of Man (trans. McNeill, William), State University of New York, New York: 1993, 195 p.
- Heidemann, Dietmar (ed.), Kant Yearbook 1/2009, Walter de Gruyter, Berlin: 2009, 266 p.
- Henrich, Dieter, Between Kant and Hegel, Harvard University Press, Massachusetts: 2003, 341 p.
- Hodge, Joanna, Heidegger and Ethics, Routledge, New York: 1995, 224 p.
- Hoffman, Paul, Essays on Descartes, Oxford University Press, New York: 2009, 282 p.
- Horkheimer, Max, Crítica de la Razón instrumental (trad. Muñoz, Jacobo), Editorial Trotta, Madrid: 2002, 187 p.
- Huneman, Philippe (ed.), Understanding Purpose, University of Rochester Press, New York: 2007, 191 p.
- Jacobs, Brian (ed.), Essays on Kant's Anthropology, Cambridge University Press, New York: 2003, 265 p.
- Jonas, Hans, The Phenomenon of Life, Northwestern University Press, New York: 2001, 303 p.
- Kazez, Jean, Animalkind, Wiley-Blackwell, Chichester: 2010, 217 p.
- Kitcher, Philip, In Mendel's Mirror, Oxford University Press, New York 2003, 385 p.
- Kisiel, Theodore, The Genesis of Heidegger's Being and Time, University of California Press, Los Angeles: 1993, 608 p.
- Kuhn, Thomas S., La estructura de las revoluciones científicas (trad. Solís Santos, Carlos), FCE, México: 2004, 351 p.
- La Mettrie, Julien Offroy, El Hombre Máquina / El Arte de Gozar (trad. Izquierdo, Agustín), Valdemar, Madrid: 2000, 180 p.
- Large, William, Heidegger's Being and Time, Edinburgh University Press, Edinburgh: 2008, 148 p.
- Lennon, Thomas, The Plain Truth, BRILL, Leiden: 2008, 255 p.
- Lennon, Thomas (ed.), Cartesian Views, BRILL, Leiden: 2003, 240 p.
- B. Lipscomb, J. Bruxvoort & J. Krueger (eds.), Kant's Moral Metaphysics, DeGruyter, Berlin: 2010, 334 p.
- Lovejoy, Arthur, The Great Chain of Being, Harvard University Press, Massachusetts: 1964, 382 p.
- MacIntyre, Alasdair, Animales racionales y dependientes (trad. Martínez, Beatriz), Paidós, Barcelona: 2001, 204 p.
- Martiarena, Oscar, La Formación del ciudadano del mundo, Alia, México: 2009, 290 p.
- McNeill, William, The Time of Life, State University of New York Press, New York: 2006, 226 p.
- Megill, Allan, Prophets of Extremity, University of California Press, Los Angeles: 1985, 399 p.
- Midgley, Mary, Evolution as a Religion, Methuen, New York: 1985, 180 p.
- Nietzsche, Friedrich, Así habló Zaratustra (trad. Sánchez Pascual, Andrés), Alianza Editorial, Madrid: 2000, 498 p.

- _____, Contra Wagner (trad. Arántegui, José Luis) Siruela, Madrid: 2002, 117 p.
- _____, Crepúsculo de los ídolos (trad. Sánchez Pascual, Andrés), Alianza Editorial, Madrid: 2002, 178 p.
- _____, Daybreak (trans. R. J. Hollingdale), Cambridge university press, Cambridge: 2005, 247 p.
- _____, La genealogía de la moral (trad. Sánchez Pascual, Andrés), Alianza Editorial, Madrid: 2002, 221 p.
- _____, Más allá del bien y del mal (trad. Sánchez Pascual, Andrés), Alianza Editorial, Madrid: 2003, 302 p.
- _____, El nacimiento de la tragedia (trad. Sánchez Pascual, Andrés), Alianza Editorial, Madrid: 2003, 298 p.
- _____, Untimely meditations (trans. R. J. Hollingdale), Cambridge university press, Cambridge: 2006, 276 p.
- Nussbaum, Martha, Frontiers of Justice, Harvard University Press, Massachusetts: 2007, 487 p.
- O'hear, Anthony (ed.), Philosophy, Biology and Life, Cambridge University Press, Cambridge: 2005, 335 p.
- Philipse, Herman, Heidegger's Philosophy of Being, Princeton University Press, New Jersey: 1998, 555 p.
- Pöggeler, Otto, Martin Heidegger's Path of Thinking (trans. D. Magurshak & S. Barber), Humanities Press International, New Jersey: 1989, 293 p.
- Rachels, James, Created from Animals, Oxford University Press, Oxford: 1990, 245 p.
- Regan, Tom, Animal Rights, Humna Wrongs, Rowman & Littlefield Publishing, Inc., Maryland: 2003, 141 p.
- Rivara Kamaji, Greta, El ser para la muerte, UNAM/ Editorial Itaca, México: 2003, 131 p.
- _____, La tiniebla de la razón, Editorial Itaca, México: 2006, 189 p.
- Rockmore, Tom, In Kant's Wake, Blackwell Publishing, Maden: 2006, 213 p.
- Rozemond, Marleen, Descartes's Dualism, Harvard University Press, Massachusetts: 1998, 279 p.
- Sarkar, Husain, Descartes's Cogito, Cambridge University Press, New York: 2003, 305 p.
- Schaeffer, Jean-Marie, El fin de la excepción humana (trad. Goldstein, Victor), FCE, Buenos Aires: 2009, 324 p.
- Schalow, Frank, The Incarnality of Being, State University of New York Press, New York: 2006, 212 p.
- Schopenhauer, Arthur, El mundo como voluntad y representación I (trad. Rodríguez Aramayo, Roberto), FCE, Madrid: 2005, 643 p.
- _____, El mundo como voluntad y representación II (trad. Rodríguez Aramayo, Roberto), FCE, Madrid: 2005, 630 p.
- _____, On the Basis of Morality (trans. E. F. J. Payne), Hackett Publishing Company, Indianápolis: 1995, 226 p.
- _____, Prize Essay on the Freedom of the Will (trans. E.F.J. Payne), Cambridge University Press, Cambridge: 1999, 100 p.

- _____, Sobre la voluntad en la naturaleza (trad. Miguel de Unamuno), Alianza Editorial, Madrid: 1970, 208 p.
- Singer, Peter, Liberación Animal (trad. Casal, Paula), Trotta, Madrid: 1999, 334 p.
- Skirry, Justin, Descartes and the Metaphysics of Human Nature, Continuum, London: 2005, 179 p.
- Watkins, Eric, Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge University Press, New York: 2005, 451 p.
- _____ (ed.), Kant and the Sciences, Oxford University Press, New York: 2001, 290 p.
- Wilson, Holly, Kant's Pragmatic Anthropology, State University of New York Press, New York: 2006, 165 p.
- Wolfe, Cary (ed.), Zoontologies, University of Minnesota Press, Minneapolis: 2003, 203 p.
- Zammito, John, The Genesis of Kant's Critique of Judgment, The University of Chicago Press, Chicago: 1992, 479 p.
- Zuckert, Rachel, Kant on Beauty and Biology, Cambridge University Press, New York: 2007, 409 p.

Índice

| | |
|--|-----|
| Introducción | 4 |
| 1. El animal como máquina | 10 |
| 2. El hombre como fin de la naturaleza | 37 |
| 3. Sobre la inexistencia de los animales | 65 |
| Conclusiones | 96 |
| Bibliografía | 106 |