

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

El umbral de la persona: discusión contemporánea sobre la
selección de las vidas protegidas

ENSAYO

Que para obtener el título de

LICENCIADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA

Con opción en

CIENCIA POLÍTICA

PRESENTA:

Jorge Ricardo García Coyne

ASESOR:

Joel Flores Rentería

Ciudad Universitaria
Ciudad de México, 2016





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.

Investigación realizada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM, en el proyecto con clave IN304014, titulado “*Implementación de políticas públicas de cohesión social en México durante el sexenio actual. Un análisis crítico*”. Agradezco a la DGAPA y a los colaboradores del proyecto por la experiencia y la beca recibida.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	p. 02
Índice.....	p. 03
Introducción.....	p. 05
Capítulo I. El dispositivo de la persona.....	p. 14
1. El dispositivo.....	p. 15
2. La persona.....	p. 17
2.1 Semántica teológica.....	p. 18
2.2 Semántica jurídica.....	p. 22
2.3 Definiciones principales.....	p. 28
Capítulo II. El ascenso de la persona humana. La consolidación de las vidas humanas como vidas protegidas.....	p. 41
1. Derecho Antiguo.....	p. 44
2. 1776. La Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América.....	p. 50
3. 1789. La Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano.....	p. 57
4. 1948. La Declaración Universal de los Derechos Humanos.....	p. 71
Capítulo III. La problematización de la persona humana. Discusiones contemporáneas sobre bioética y personalidad animal.....	p. 87
1. Bioética y la redefinición de la persona.....	p. 89
1.1 El Comité Ad Hoc y la definición de muerte cerebral.....	p. 90
1.2 La diversificación de la bioética médica.....	p. 93
1.3 Limitrofia contemporánea de la persona.....	p. 96
2. La cuestión animal.....	p. 100
2.1 Los antecedentes de la violencia.....	p. 101
2.2 La cuestión animal en la segunda mitad del siglo XX.....	p. 105
2.3 El fracaso de la legislación vigente.....	p. 112
2.4 Buscando soluciones: los ejes del debate contemporáneo.....	p. 119
Conclusión.....	p. 132
Bibliografía.....	p. 137

Introducción

Starting with the days when the term ‘human being’ was synonymous with ‘member of our tribe’ we have always thought of human beings in terms of paradigm members of the species. We have contrasted us, the real humans, with rudimentary, or perverted, or deformed examples of humanity.

Richard Rorty

Cuando Edward Tyson —nombrado miembro de la *Royal Academy of Physicians* en 1683— publicó su estudio anatómico del *Orang-Outang* (1699), buscaba entre otras cosas reafirmar, desde los métodos de la ciencia moderna, la separación tajante que la filosofía y la teología de la época sostenían entre el hombre y el animal. Tyson negó rotundamente que el espécimen —que en verdad era un chimpancé— fuera humano; sin embargo, en la “escala de la naturaleza” que él y otros concebían entre los minerales y los seres humanos, le asignó una posición intermedia entre el simio y el hombre: en la escalera que va de los minerales a las plantas, de las plantas a los animales, y de los animales a los hombres, “*The Transition is so gradual, that there appears a very great Similitude, [...] between the lowest Rank of Men, and the highest kind of Animals.*”¹

De manera más notoria, en la dedicatoria a Lord Evesham que contenía la misma obra, Tyson escribió lo siguiente: “*The Animal of which I have given the Anatomy, coming nearest to Mankind; seems the Nexus of the Animal and Rational, as your Lordship, and those of your High Rank and Order for Knowledge and Wisdom, approaching nearest to*

¹ Edward Tyson, *Orang-Outang, sive Homo sylvestris: or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man*, Londres, Half-Moon, 1699, p. III.

that kind of Beings which is next above us; Connect and Visible and Invisible World [sic]”.²

En una época en la que la ciencia aparecía rodeada de preceptos religiosos, las fronteras de lo humano se encontraban amenazadas tanto por las especies animales que encontraban los viajeros europeos, como por las criaturas mitológicas antropomorfas que contaban las leyendas³; y el problema, tanto para los fisiólogos como para los taxónomos de la época, iba más allá del funcionamiento de los órganos y la clasificación de plantas y animales: tenía que ver con la cuestión, fundamental, de la particularidad del ser humano; con encontrar aquello que, desde el conocimiento científico, lo distinguía de los otros animales, lo colocaba por encima de las bestias inferiores.

A pesar de que teológica y filosóficamente las características particulares del hombre, aquello que lo hacía único —su racionalidad, su posesión de alma, su creación a semejanza de dios, o posteriormente el lenguaje—, estaban relativamente bien establecidas, en el momento en que había que decidir quiénes entraban dentro del grupo y quiénes no, quiénes podían ser considerados como hombres en sentido pleno y quiénes no, reaparecían los problemas. Basta recordar la bula *Sublimis Deus* (1567), por la cual el papa Pablo III reconocía a los indios como “verdaderos hombres”⁴; los encuentros con niños ferinos que se dispararon hacia finales del s. XVIII⁵; la ubicación limítrofe en que se encontraban los

² *Ídem.*

³ Los saberes de la época aceptaban la existencia real de algunos seres mitológicos que resultaba problemático colocar de uno u otro lado de la división hombre-animal, como demuestra el hecho de que las sirenas, a las que Caspar Bartholin todavía llamaba *Homo Marinus*, estuvieran incluidas en la clasificación taxonómica de Linneo en el género *Anthrophomorfa*, al lado de los hombres (en donde se incluía al Orangoutang, como *Homo Troglodytes*), los simios, los murciélagos y los perezosos. Por otro lado, el título completo del estudio de Tyson era: *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris: or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man. To which is added, A Philological Essay concerning the Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs, and Sphinges of the Ancients. Wherein it will appear that they are all either Apes or Monkeys, and not Men, as formerly pretended.* Véase: Giorgio Agamben, *Lo abierto*, Valencia, Pre-textos, 2010, pp. 38-40; Nelson Papavero; Jorge Llorente-Busquets, *Historia de la biología comparada*, vol. VII, El siglo de las luces (parte III), México, UNAM, 2001, pp. 1-2.; y K. F. Russell, “Edward Tyson’s *Orang-Outang*”, [en línea] en: *Medical History*, núm. 11, vol. 4, Cambridge, Cambridge University Press, octubre, 1967, p. 420, dirección URL: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1033760/pdf/medhist00145-0116.pdf> [consulta: 12 de octubre de 2015].

⁴ Pablo III, *Sublimis Deus*, [en línea], Roma, s/editor, 1537, dirección URL: http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocslgLLA/Paulo3_sublimis.html [consulta: 12 de octubre de 2015].

⁵ Uno de los casos mejor documentados es el de Victor de l’Aveyron: un niño que fue encontrado en el bosque de Aveyron y cuyo cuidado se dejó en manos del Dr. Jean Itard. Victor carecía de comportamientos considerados típicamente humanos, principalmente el uso de lenguaje, y tenía los sentidos desarrollados de manera distinta. Además de Víctor, otros casos relevantes han sido el de Kaspar Hauser, Peter “The Wild

esclavos —sobre todo en las trece colonias— o los estudios de primates anteriormente mencionados, de autores como Nicholas Tulp y Edward Tyson.⁶

Actualmente, esta decisión sobre quiénes forman parte del *nosotros* y quiénes no persiste, aunque los terrenos y los términos en los que se debate se hayan modificado de manera sustancial. A diferencia de lo que ocurría durante los siglos XVI-XVIII, la pertenencia a la especie *homo sapiens*, para la cual el término genérico “hombre” se sigue utilizando, hoy en día está claramente definida a partir de criterios biológicos. Sin embargo, lo que ahora está en disputa es cuándo y hasta qué punto esta pertenencia específica es relevante —ética, política y jurídicamente—, y tal vez la dimensión en que dicha pregunta resulta más visible, y en la que es más importante para las sociedades contemporáneas, es la dimensión vital; es decir, el terreno en el cuál se decide qué vidas individuales interesa proteger y conservar, y qué vidas pueden ser abandonadas a la muerte.

Antes de los derechos sociales y políticos, y como base hasta ahora inamovible de los demás derechos civiles, la protección de la vida aparece como el punto cero sobre el cual se establece, a través de dinámicas políticas, la primera igualdad comunitaria; es la primera afirmación de la relevancia jurídica de un individuo al interior de la comunidad. La protección de la nuda vida se presenta como el mínimo necesario sobre el cual puede construirse una vida más plena; es el umbral, el paso hasta ahora inevitable, hacia el reconocimiento de una gama más amplia de derechos individuales.⁷ La protección de la vida es la última instancia en que se libra la batalla por la mínima igualdad; es el terreno en

boy”, y Amala y Kamala. El propio Linneo incluyó a los niños ferinos (*homo ferus*) en su *Systema*, como una especie distinta al *homo sapiens*, aunque también perteneciente a la familia de los *Anthropomorfa*. Véase: Jean Itard, *Memoria e Informe sobre Victor de l’Aveyron*, Madrid, Alianza Editorial, 1982; Michael Newton, *Savage Girls and Wild Boys: a History of Feral Children*, Londres, Faber and Faber Limited, 2002.

⁶ El “hombre” o el “verdadero hombre” como paradigma del miembro de la comunidad no es algo exclusivo de Occidente: “When Caribs were asked whence they came, they answered, ‘We alone are people.’ The meaning of the name Kiowa is ‘real or principal people.’ The Lapps call themselves ‘men,’ or ‘human beings.’ (...) The Tunguses call themselves ‘men’. As a rule it is found that nature peoples call themselves ‘men’. Others are something else –perhaps not defined- but not real men. In myths the origin of their own tribe is that of the real human race. They do not account for the others.” Summer, citado en: Jeroen Vaes, “‘They’ are Less Human than ‘We’ are: Modern Prejudice in Human Terms” en: *Cahiers de l’Urmis*, [En línea], Núm. 10-11, Nice, Unité de recherche migrations et société, diciembre, 2006, p. 1, dirección URL: <https://urmis.revues.org/184> [consulta: 12 de octubre de 2015].

⁷ Jacques Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1983.

el cual se decide qué vidas importan, se busca que florezcan y se desarrollen, y qué vidas pueden ser sacrificadas para asegurar el bienestar de las primeras.

El terreno de la bioética alberga un número importante de problemáticas sobre la cuestión: los debates sobre aborto, infanticidio, muerte cerebral, eutanasia y derechos animales son ejemplos claros. A excepción del último caso, todos se circunscriben dentro de los límites de la especie; sin embargo, la sola pertenencia a la especie ya no resulta suficiente para justificar la relevancia de una vida: es necesario algo más, una cualidad que sustente la importancia de una vida. Y curiosamente, tanto cristianos como liberales —que dentro de los debates occidentales tradicionalmente son los polos opuestos— coinciden en una cosa: lo que importa cuando se decide sobre una vida, más que la humanidad del individuo, es su personalidad: el hecho de ser *persona*.⁸ Como sostiene Roberto Esposito, “para reivindicar los así denominados ‘derechos subjetivos’ —a la vida, al bienestar, a la dignidad— es preciso haber ingresado preventivamente al recinto de la persona, así como, a la inversa, ser persona significa gozar de por sí de esos derechos.”⁹

En el habla cotidiana, “persona” y “ser humano” suelen usarse como conceptos equivalentes o, si ligeramente diferenciados, se consideran grupos perfectamente isomorfos: todos los seres humanos son personas y todas las personas son seres humanos.¹⁰ Esta relación de equivalencia que, como se verá más adelante, se solidificó jurídicamente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), es lo que los debates bioéticos han puesto en duda. La decisión ya no está centrada en el binomio hombre-animal; sino en el binomio persona-no persona; lo que importa es separar, dentro del ser humano, a la persona de la nuda vida humana. La importancia de la vida humana como materia viviente pierde lugar frente a aquella de la persona que contiene y esto conduce irremisiblemente a un nuevo trazado de los límites de la comunidad plena; a una nueva selección de miembros plenos, personas, cuyas vidas hay que proteger.

⁸ Véase: Peter Singer, *Rethinking life and death*, Nueva York, St. Martin's Griffin, 1994.

⁹ Roberto Esposito, *Tercera persona*, Madrid, Amorrortu Editores, 2009, p. 11.

¹⁰ Christopher Kaczor, *The Edge of Life: Human Dignity and Contemporary Bioethics*, Holanda, Springer, 2005, p. 5.

A partir de derechos subjetivos o prohibiciones objetivas, la gran mayoría de los sistemas jurídicos han integrado mecanismos para proteger ciertas vidas. Sea la vida del rey, de los patriarcas, de los ciudadanos, de los correligionarios, de los compatriotas o de los seres humanos, es necesaria una división entre las vidas a proteger y las que no, y un mecanismo que permita realizar la separación: este mecanismo, se sostendrá, es el *dispositivo de la persona*.

Este ensayo no pretende argumentar a favor de un trazado específico de la división entre vidas a proteger y vidas abandonadas, o decir quiénes son (o deberían ser) personas y quiénes no; y mucho menos proponer un concepto nuevo de persona o de ser humano. Tampoco busca abordar la cuestión de la protección de la vida desde la diferencia extralegal entre los países desarrollados y subdesarrollados, que parecería, hoy en día, la distinción principal que opera en práctica entre la valía de las vidas humanas para la comunidad internacional.

El objetivo de este trabajo es analizar a partir de qué elementos, dentro de un marco legal, se decide qué vidas proteger y qué vidas no, y hacer un rastreo de la evolución del dispositivo de la persona para ver, primero, su relación con la protección de la vida, y segundo, cómo la extensión de individuos a los que incluye ha variado según el tiempo y el lugar en que aparece. Por último, y como resultado de los elementos anteriores, se busca argumentar que la extensión de quienes son considerados personas no es algo estático ni encajonado en la relación isomorfa respecto a la extensión de la especie humana, sino algo que se está decidiendo constantemente, y que tal vez ahora, con mucha más notoriedad que en otras épocas, ocupa un lugar fundamental dentro del debate filosófico, ético, político y jurídico a nivel global.

Decidir qué individuos forman parte de la comunidad de manera plena, tienen derecho a la vida y, en síntesis, son considerados personas, es algo que a momentos y desde perspectivas específicas puede ser considerado por algunos como una cuestión predominantemente ética, o incluso de carácter médico (si pensamos en el aborto o la eutanasia, por ejemplo). Sin

embargo, lo que aquí se sostendrá —siguiendo a autores como Roberto Esposito, Giorgio Agamben, Will Kymlicka y Cary Wolfe— es que esta decisión, que a fin de cuentas tiene que ver con quiénes forman parte del *nosotros* y quiénes pueden ser abandonados a la muerte, es una decisión inherentemente política. En el momento en que una decisión se transforma en ley, y esa ley redefine el trazado de los miembros de la comunidad, se convierte en algo más que una argumentación ética o un diagnóstico médico: adquiere un carácter explícitamente político, desde el momento en que hablar de política implica hablar del nosotros en el espacio público, de la lucha constante por definir quiénes somos, de decidir sobre quiénes se gobierna, para qué y a partir de qué razón. Si se entiende a la política como el conjunto de relaciones de poder, la expulsión del terreno personal representa la salida hacia el exterior de dichas relaciones, el producto más reducido de la lucha constante por decidir en la comunidad. La persona es el primer punto de reconocimiento que, sobre la base del derecho a la vida como fundación de toda la estructura de derechos subjetivos, abre la puerta a un reconocimiento más completo de la importancia de cada individuo en su sociedad local y la comunidad global.

El primer capítulo de este ensayo está dedicado a hacer un recuento o un rastreo, primero, de la noción de dispositivo y la idea propuesta por Roberto Esposito de entender a la persona justamente como un *dispositivo*; y segundo, de la noción de persona y su evolución histórica, desde sus raíces dramáticas, pasando por sus dos vertientes principales, la católica y la jurídica romana, hasta sus concepciones modernas (desde John Locke hasta Jacques Maritain). El capítulo busca definir los conceptos principales del trabajo y dar una idea, por más breve que sea, de la amplísima gama de cargas semánticas que contiene el dispositivo de la persona.

El segundo capítulo busca agregar a lo personal el elemento vital, a partir de la historia ya no de la noción, sino de las declaraciones de derechos en las que ha impactado. A través de una revisión de las declaraciones modernas (la Declaración de Independencia de las Trece Colonias, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, y la Declaración Universal de los Derechos Humanos [DUDH]), se busca ver cómo las leyes y declaraciones

anteriores a la DUDH, a pesar de abogar por los derechos de “todos los hombres” o “todas las personas”, tradicionalmente se referían sólo a un grupo selecto considerado dentro de esa noción, y que los individuos a los que reconocían el derecho a la vida no eran todos los pertenecientes a la especie humana. Esto ocurre con las dos declaraciones de finales del s. XVIII, y este cambio de extensión, esta protección de la vida reconocida a todos los seres humanos, sin considerar especificidades y con extensión prácticamente mundial, es lo que define la particularidad de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Sólo a partir de entonces se da un acuerdo en la comunidad internacional por el reconocimiento de todos los seres humanos como personas, y en tanto tales como sujetos de derecho. La Declaración, junto con los tratados vinculatorios y las normas constitucionales que se han desprendido de ella, hoy en día representa la idea consagrada de la identidad entre persona y ser humano, identidad que, ya desde los 60’s pero con mucha más fuerza desde finales de los 80’s, se ha cuestionado críticamente sobre temáticas tan diversas como el aborto y el infanticidio, la eutanasia, el estado de coma terminal y la anencefalia, y los derechos o el cuidado de los animales (con su tentativo reconocimiento como personas no humanas).

El tercer capítulo ofrece una perspectiva general de los orígenes de la bioética contemporánea con un breve repaso de los problemas principales que aborda, y la manera en que se plantea explícitamente la personalidad de los individuos como el criterio decisivo para la selección de vidas. Posteriormente se expone con más detalle un caso específico dentro del panorama bioético, que es la llamada ‘cuestión animal’. Se analizan cuáles han sido los ejes legales y filosóficos que han determinado la relación entre seres humanos y el resto de los animales, las explicaciones más comunes del rotundo fracaso que ha tenido la legislación sobre derechos animales, y finalmente las principales perspectivas desde las cuales hoy en día se busca remediar la situación, en las que el reconocimiento de la personalidad ocupa un lugar central. La decisión de abordar con mayor detalle la cuestión animal, frente a cualquier otro problema bioético, responde al hecho de que es el terreno de disputa en el cual se decide sobre el mayor número de vidas individuales; evidencia, más que cualquier otro caso, las prácticas de exclusión y muerte sistemática como mecanismos para asegurar la vida y comodidad de quienes sí forman parte de la comunidad; y da fe de la inmensa trascendencia hacia otros ámbitos que una modificación sobre la línea de la

personalidad puede tener. Además, a diferencia de otros temas de bioética, no se formula de manera exclusiva alrededor de casos individuales y no lo hace exclusivamente desde el léxico personal; supera las fronteras de la humanidad e implica una multiplicidad de poblaciones; y sin embargo, encuentra en el dispositivo de la persona el mecanismo, imparale, que redefine constantemente la frontera entre el *nosotros* y el *ellos*.

Como objetivo final, se busca arribar a la conclusión de que el dispositivo de la persona, como decisión irremediamente política, está funcionando constantemente, decidiendo a cada paso sobre quiénes son personas y quiénes no. No se busca argumentar por quiénes deberían ser considerados y quiénes excluidos, sino simplemente por el reconocimiento del fenómeno, por su importancia, y por la necesidad de pensar la problemática, analizar los campos en los que se disputan sus efectos, y hacerlo desde una posición que en vez de negarlo o disminuirlo, esté plenamente consciente del carácter político de la decisión.

Capítulo I

El dispositivo de la persona

Ya sea por decreto divino o por vía natural, en todo caso, devenir persona es el umbral, el paso crucial a través del cual una materia biológica carente de significado deviene algo de carácter intangible.

Roberto Esposito

El presente ensayo busca determinar el funcionamiento de lo que Roberto Esposito llama el *dispositivo de la persona*, y analizar si esta noción nos permite comprender las perennes disputas que forjan los conjuntos sociales a partir de la distinción entre un *nosotros*, miembros plenos de la comunidad, y un *ellos*, otros, ajenos o inferiores, que quedan por fuera de la consideración comunitaria y de la protección que su ley ofrece. Como se verá más adelante, el dispositivo de la persona no se refiere exclusivamente a las discusiones que se asientan sobre el terreno léxico de la persona y la personalidad, sino a una serie de disputas más extensas a partir de las cuales se decide sobre los que son como nosotros y los que no, aunque operen a partir de nociones distintas. Lo crucial es el proceso a partir del cual se otorga (o retira) una credencial, un estatus o un reconocimiento sobre el que está fundamentada la protección de la vida de un individuo dentro de una comunidad determinada.

No estamos en presencia de una novedad léxica, sino de una construcción formal de muy larga data, que en cada oportunidad adoptó una diferente configuración en relación con el contexto en que se la empleó. Desde esta perspectiva, más profunda, la lógica misma de la ciudadanía, con la exclusión que insta para quienes carecen de ella, puede considerarse una articulación

interna del antiguo y sumamente eficaz mecanismo de desdoblamiento o redoblamiento que tiene en la idea de persona su primaria expresión.¹¹

Con esta amplitud en mente, vale la pena ver qué se entiende exactamente por *dispositivo* y por *persona*, para luego comprender los funcionamientos y las transformaciones del dispositivo de la persona a lo largo del tiempo, y su producción específica que, desde la DUDH, se ha concretado como noción dominante.

1. El dispositivo

Roberto Esposito habla de la persona como un *dispositivo*, en vez de como un concepto, para subrayar su rol performativo¹²; es decir, productor de efectos reales.¹³ En el momento en que se enfatiza el efecto de un concepto, el problema se sitúa más allá de su definición estrictamente categorial; frente al problema de la composición de una simple categoría conceptual, lo que cobra relevancia son el contenido, el funcionamiento y los objetivos de un dispositivo.¹⁴ Si bien Esposito no lo menciona explícitamente, por sus líneas de investigación y autores cercanos, es probable que haya retomado el concepto de la obra de Michel Foucault.

Foucault no elaboró en detalle su propuesta conceptual, pero en una entrevista de 1977 se acercó a definir lo que entendía por dispositivo:

Lo que trato de situar bajo ese nombre es, en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales,

¹¹ Roberto Esposito, *Tercera persona*, op. cit., pp. 110-111.

¹² En lingüística, Austin nombra “enunciados performativos” a aquellos que, más que afirmar o describir algo, en el momento en que se dicen, realizan una acción. Cuando los cónyuges dicen “acepto”, no describen una acción; la realizan. Véase: J. L. Austin, *How to do things with Words*, Londres, Oxford University Press, 1962, pp. 4-7.

¹³ Roberto Esposito, op. cit., p. 20.

¹⁴ Roberto Esposito, *El dispositivo de la persona*, Madrid, Amorrortu Editores, 2011, p. 61.

filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos.

En segundo lugar, lo que querría situar en el dispositivo es precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. [...] entre esos elementos, discursivos o no, existe como un juego, de los cambios de posición, de las modificaciones de funciones que pueden, éstas también, ser muy diferentes.

En tercer lugar, por dispositivo entiendo una especie —digamos— de formación que, en un momento histórico dado, tuvo como función mayor la de responder a una urgencia. El dispositivo tiene pues una posición estratégica dominante...¹⁵

Y más adelante agrega: “El dispositivo se halla pues siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bordes del saber, que nacen de él pero, asimismo, lo condicionan: dispositivo es esto. Unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, soportadas por ellas.”¹⁶ En resumen, un dispositivo es una red que se tiende entre un conjunto heterogéneo de elementos tanto discursivos como no discursivos; que responde a una necesidad específica históricamente determinada, y que se encuentra atravesado por la relación entre saberes y poderes que se soportan mutuamente.

Para Esposito, el dispositivo de la persona está basado en la separación, constantemente actualizada, entre la persona como entidad artificial y el hombre como ser natural, para el que puede ser apropiado o no un estatus personal.¹⁷ Adecuándolo a la definición de Foucault, el dispositivo personal sería, para Esposito, el conjunto interrelacionado de prácticas, discursos, instituciones, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas que permiten separar a la persona como entidad artificial del hombre como ser natural. La performatividad del dispositivo está dada en tanto que, en el espacio de enunciación

¹⁵ Michel Foucault, “El juego de Michel Foucault” (entrevista con Alain Grosrichard) en: *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1985, pp. 127-128.

¹⁶ *Ibid.*, p. 129.

¹⁷ Roberto Esposito, *Tercera persona*, *op. cit.*, p. 20.

adecuado (predominantemente el derecho), expresar la separación es realizarla. A lo largo del presente ensayo, a esto me refiero cuando hablo del dispositivo de la persona.

Con la idea de dispositivo presente, y para comprender a cabalidad su importancia, funcionamiento, actualidad y alcances, conviene remontarse a las raíces, definiciones y alineamientos de la persona: ver cómo se ha definido, a quiénes ha incluido, a partir de qué criterio, y sobre todo, cómo ha funcionado.

2. La persona

El término castellano *persona* viene del latín *persona*, derivado del griego πρόσωπον (prósopon), que significa máscara.¹⁸ El término pasó a referirse también al personaje teatral representado y, como señala Esposito, desde este momento aparece un primer elemento del desdoblamiento, de la separación que caracteriza al dispositivo, en la medida en que la persona —en cualquiera de sus dos acepciones— es aquello que se adhiere al actor, pero que nunca coincide con él.¹⁹

La noción contemporánea del término es producto de una evolución paralela a partir de dos ejes semánticos que, aunque distintos, se entrecruzan constantemente; a saber: la semántica teológica, de raíz cristiana, y la semántica jurídica, retomada del derecho romano.²⁰

Para entender a cabalidad el funcionamiento del dispositivo es necesario considerar, aunque sea brevemente, las características generales que el término tiene dentro de cada tradición: por un lado, la separación cristiana entre sustancias y personas, tanto en Dios como en el hombre; y por otro, la separación jurídica que, ya no dentro del individuo sino a lo largo de todo el conjunto social, distingue a las personas de las cosas, creando zonas de

¹⁸ “Persona”, en: *Diccionario de la lengua española*, [en línea], Madrid, Real Academia Española, 23.ª edición, 2014, dirección URL: <http://lema.rae.es/drae/?val=Persona> [consulta: 10 de octubre de 2015].

¹⁹ Roberto Esposito, “Por una filosofía de lo impersonal” en: *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Madrid, Herder Editorial, 2009, p. 193.

²⁰ Roberto Esposito, *Tercera persona, op. cit.*, p. 15

indeterminación entre ambos estados.²¹ La primera cobra relevancia en tanto que recupera de Platón la distinción alma-cuerpo, que dejará signada la división, al interior de cada persona, entre dos partes relacionadas jerárquicamente; la segunda evidencia el funcionamiento del dispositivo fuera del individuo, traza grupos en relación directa con el derecho a la vida, y es el punto en donde el impacto político del dispositivo se puede ver con mayor claridad. Lo que une a la semántica teológica y a la jurídica, igual que a las producciones filosóficas que se desarrollarían posteriormente, ‘es un indisoluble y contradictorio entrelazamiento de unidad y separación, en el sentido de que la propia definición de lo que es personal, en el género humano o en el simple hombre, presupone una zona no personal, o menos que personal, a partir de la cual este cobra relieve.’²² Este proceso de separación vital es el común denominador de la persona.

2.1 Semántica teológica

La base de la semántica teológica se encuentra en la naturaleza personal de Dios, y en los atributos que se encuentran en las personas de la trinidad. La idea de esta naturaleza personal antecedía a la decisión del término empleado para designarla: “entre los teólogos griegos [explica Mauricio Beuchot] se debatieron los términos *ousía*, *hypóstasis* y *prósopon*, y entre los latinos, *essentia*, *substantia*, *persona*, y aun *subsistentia* y *suppositum*. En la teología cristiana, primero hubo la idea, y después las palabras, para optar por la más adecuada según su campo semántico.”²³ En la tradición latina, tras arduos debates, el término sancionado fue el de *persona*, y con éste los teólogos se enfrentaron a la tarea de explicar los dos problemas principales que circundaban la idea de la naturaleza personal: por un lado, el dogma trinitario —la existencia de tres personas en una esencia—, y por otro, el de la doble naturaleza de Cristo —dos naturalezas, divina y humana, en una

²¹ Roberto Esposito, *El dispositivo de la persona*, op. cit., pp. 17-26.

²² *Ibíd.*, p. 17

²³ Mauricio Beuchot, “La persona y la subjetividad en la filología y la filosofía”, [en línea], México, UNAM/IIJ, 1995, p. 22, dirección URL: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/critica/cont/16/teo/teo3.pdf> [consulta: 10 de octubre de 2015].

sola persona.²⁴ El problema de lo uno y lo múltiple, la simultánea separación y conjunción de elementos, resultaba del funcionamiento del dispositivo tanto en lo divino como en lo humano. Mientras que el dogma trinitario se reservó para debates teológicos, el problema de la doble naturaleza de Cristo se extrapola al género humano que, no en tanto Dios — como Cristo— sino en tanto creación de éste, creación a imagen de éste, replicaba la problemática unidad dividida al ser el resultado de la unión entre el alma y el cuerpo, entre una parte espiritual y una material.

En la naturaleza personal de Dios, las tres personas que conforman la trinidad, y las dos esencias —divina y humana— que conforman a la persona de Cristo, se encuentran las bases de la antropología cristiana:

Para San Agustín, “*el ser personal del hombre deriva directamente del ser personal de Dios, del hecho de que su creador fuese un único Dios y tres Personas que, en el acto creacional, dejaron su impronta, su imagen en el hombre, haciendo de él un ser que por analogía participaría del ser personal de Dios.*”²⁵ Lo que hace que el hombre ocupe el lugar más alto en el orden de la Creación y comparta una naturaleza personal con Dios, es justamente el haber sido hecho a imagen de éste. Pero esta imagen, argumenta San Agustín, no la tiene en cuanto al cuerpo, sino en cuanto a la mente, que es parte del alma.²⁶ El cuerpo queda excluido de la relación morfológica con Dios; es solo en la mente —lo más elevado del alma—, en aquello que tiene el hombre y de lo que están privados los animales irracionales, en donde se encuentra la similitud, la trascendencia y la personalidad.²⁷ La

²⁴ San Agustín, *De Trinitate*, libro VII, capítulo 6, apartados 11-12, Madrid, La Editorial Católica, Serie: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, pp. 485-488; Roberto Esposito, *El dispositivo de la persona*, op. cit., p. 17.

²⁵ María del Carmen Dolby Múgica, “El ser personal en San Agustín”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, [en línea] núm. 13, Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval/Universidad de Zaragoza, 2006, pp. 22, dirección URL: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=78432> [consulta: 10 de octubre de 2015].

²⁶ “Cada hombre individual es imagen de Dios según la mente, no según toda la amplitud de su naturaleza, y es una persona y en su mente está la imagen de la Trinidad. Y esta Trinidad [compuesta por el entendimiento, la memoria y la voluntad afectiva], cuya imagen es la mente, es toda entera Dios y toda entera es Trinidad.” Y aclara: “Abstracción hecha del cuerpo, si pensamos sólo en el alma, la mente es una porción de ella, como la cabeza, el ojo o el rostro; pero no imaginemos estas cosas como corpóreas. La mente no es el alma, sino lo que en el alma descuella.” San Agustín, *De trinitate*, libro XV, apartados 7, 11, op. cit., pp. 851-856, 869-874.

²⁷ *Ibíd.*, pp. 22-26.

dualidad que en Cristo se tiende entre Dios y el hombre, en el hombre se replica entre la mente (hecha a semejanza de Dios) y el cuerpo (excedente animal que por sí solo no se distingue del resto de la creación). El cuerpo no es malo por naturaleza, al haber sido creado por dios, pero siempre debe estar sometido a la guía moral y racional del alma, en donde se ubica el único punto de encuentro con la divinidad.²⁸

Santo Tomás de Aquino (1225-1274), como San Agustín, ve en la naturaleza intelectual del hombre el elemento que lo distingue del resto de la Creación. Sólo en los seres intelectuales se encuentra la imagen de Dios, y esta imagen, en la mente, es lo que hace del hombre una persona.²⁹ “*The person is that which is most noble and most perfect in all of nature.*”³⁰ Mientras que las cosas materiales se encuentran dispuestas según la perfección de la creación, del todo, los seres racionales son considerados como un todo en sí mismos; su semejanza a Dios los coloca por encima de todo lo demás,

Porque aventajan a las otras creaturas en la perfección de la naturaleza y en la dignidad del fin: En la perfección de la naturaleza, porque sólo la creatura racional tiene dominio de su acto, determinándose libre a obrar [...] En la dignidad del fin, porque sólo la creatura racional alcanza con su operación el mismo último fin del universo, a saber, conociendo y amando a Dios.³¹

Santo Tomás considera que el ser humano se encuentra atrapado entre dos polos, a partir de los cuales se comprende su situación en el mundo y su relación con Dios: por un lado, un polo material, la *individualidad*, la existencia física de cada individuo según la cuál es una parte del agregado social; y por otro, un polo espiritual, la *personalidad*, según la cual el hombre no es una parte sino un todo, y un todo que es uno con Dios. La individualidad se refiere a la unidad que cada cosa tiene y que necesita para distinguirse de otros seres: el

²⁸ Roberto Esposito, *El dispositivo de la persona, op. cit.*, p. 18.

²⁹ Jacques Maritain, “The Person and the Common Good” en: *The Review of Politics*, [en línea], vol. 8, núm. 04, Indiana, University of Notre Dame, octubre, 1946, p. 422, dirección URL: <http://www.sfu.ca/classics/pdf/person.pdf> [consulta: 12 de octubre de 2015].

³⁰ Santo Tomás, citado en: *Ibid.*, p. 430.

³¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, [en línea], Libro III, capítulo 111, s/editor, p. 499, dirección URL: http://www.traditio-op.org/biblioteca/Aquino/Suma_Contra_Gentiles_Sto_Tomas_de_Aquino_OP.pdf [consulta: 12 de octubre de 2015].

hombre es individuo en tanto es distinto de otros individuos —humanos, animales, plantas o minerales. “*Unlike the concept of the individuality of corporeal things, the concept of personality is related not to matter but to the deepest and highest dimensions of being.*”³² La personalidad, más difícil de definir, se refiere a la subsistencia del alma espiritual en el compuesto humano. Es aquello que trasciende la existencia mundana, que conecta al hombre con la divinidad. “*Together, God and soul are two in one; two natures in a single vision and a single love. The soul is filled with God. It is in society with God. With him, it possesses a common good, the divine Good Itself.*”³³

“La concepción cristiana [explica Esposito] establece justamente la no coincidencia de la persona respecto al cuerpo viviente que le impide completar el tránsito a la vida ultraterrena.”³⁴ La persona es, en el hombre, esbozo de lo divino y control de lo animal; por un lado, es el lugar en donde radica toda semejanza del ser humano hacia Dios; por otro, es la encargada de mantener bajo control los impulsos mundanos. La diferencia cualitativa entre las partes que conforman a la persona humana es fundamental: lejos de ser dos naturalezas colocadas sobre el mismo plano, el conjunto sólo es posible a través de la superposición y el sometimiento de una por la otra: la persona cobra sentido solo en tanto logra subordinar a la parte animal del hombre, hasta el punto de expulsarla de la relación con Dios.³⁵ Sobrepasando las barreras disciplinarias de la teología, la no coincidencia entre la persona y el cuerpo viviente en el que se encuentra es tan esencial que se replantea, secularizada, en el dualismo cartesiano entre *res cogitans* y *res extensa* y, a través de él, en la cultura moderna entera. Se volverá a este punto más adelante, con su influencia que se extiende desde los fundamentos de la concepción moderna, con Locke en el s. XVII, pasando por su reivindicación en la primera mitad del s. XX, en la obra de Jacques Maritain y la DUDH, hasta los debates contemporáneos sobre la persona, con autores como Peter Singer y Michael Tooley.

³² Jacques Maritain, “The Person and the Common Good”, *op. cit.*, p. 432.

³³ *Ibid.*, p. 424.

³⁴ Roberto Esposito, *Tercera persona*, *op. cit.*, p. 193.

³⁵ Roberto Esposito, *El dispositivo de la persona*, *op. cit.*, p. 64.

2.2 Semántica jurídica

Dejando de lado la herencia teológica, es necesario prestar una mirada más atenta al funcionamiento del dispositivo de la persona en el derecho romano. El derecho romano es sumamente relevante por tres razones: primero, porque introduce la noción de persona en el entramado jurídico, que hasta la fecha es el terreno de mayor relevancia para el funcionamiento del dispositivo. Segundo, porque desprovisto de inquisiciones metafísicas, sus efectos giran en torno a la separación realizada entre la persona, el hombre y la cosa. Y tercero, porque en la separación hombre-persona que lleva a cabo, y que está irremisiblemente ligada a la protección de ciertas vidas, se encuentran los antecedentes arcaicos del funcionamiento político que el dispositivo tiene hasta la fecha: la persona sirve para trazar, sobre el eje del derecho a la vida, la extensión de los miembros plenos de la comunidad.

Es difícil determinar el momento exacto en que el término “persona” se integra al léxico jurídico romano, principalmente por el carácter oral consuetudinario del derecho antiguo; pero las divisiones que traza están presentes, por lo menos, desde el derecho preclásico (450 a.C.-130 a.C.) y la Ley de las XII tablas (450 a.C.), que aparece como una síntesis de las principales costumbres jurídicas anteriores. El periodo en el que el dispositivo de la persona cobra mayor relevancia, aparece con mayor crudeza y es desdoblado con toda precisión es el del derecho romano clásico (130 a.C.-230 d.C.), para el cual el punto de referencia obligado, por su carácter compilatorio, son las *Instituciones* de Gayo (s. II d.C.).

Las *Instituta* eran documentos redactados por los jurisconsultos romanos con fines pedagógicos, compendios de leyes vigentes destinados a la enseñanza del derecho, que posteriormente adquirieron carácter jurídico y referencial dentro del derecho consuetudinario.³⁶

³⁶ José María Álvarez, “Las ‘instituciones’ en la historia del derecho” en: *Instituciones de derecho real de Castilla y de Indias*, México, UNAM/IIJ, 1982, pp. 86-88.

El primer libro de las *Instituciones* es el *De iure personarum*, o sobre las personas, en donde Gayo desarrolla las divisiones que existen entre las personas, primero, según su estado de libertad, y segundo, según su ubicación en la familia.

Ciertamente la primera división acerca del derecho de las personas es la de que todos los hombres o son libres o esclavos. Por su parte, de los hombres libres, unos son ingenuos, otros, libertos. Son ingenuos los que han nacido libres; libertos, los que han sido manumitidos de una esclavitud conforme a derecho. Por otra parte, existen tres tipos de libertos: o son ciudadanos romanos o latinos o se encuentran entre los *dediticios*...

Sigue otra división acerca del derecho de las personas, pues algunas son independientes, otras están sujetas a potestad ajena. Pero, por su parte, de aquellas personas que están sujetas a una potestad ajena, unas están bajo potestad paterna, otras, bajo potestad marital, otras, bajo potestad dominical.³⁷

A estas dos divisiones, de acuerdo con la libertad (*status libertatis*) y con la ubicación en la familia (*status familiae*), hay que agregar una tercera, la *status civitatis*, referente a la ubicación en la *civitas*, al lugar de procedencia de la persona:

Se distinguía a los ciudadanos (*cives*) de los colonos romanos (*romani coloni*), de los aliados latinos (*socii latini*), de los colonos latinos (*latini colonarii*), de los aliados que gozaban del derecho itálico (*socii ex jure italico*), de los ciudadanos municipales (*munícipes*), de los extranjeros (*hostes*, más tarde *peregrini*), y, en fin, de los bárbaros (*barbari*).³⁸

Estas tres divisiones, por *status libertatis*, por *status familiae* y por *status civitatis*, son la base del derecho personal romano. A partir de éstas se determina el rango social, las posiciones a ocupar, los derechos políticos y civiles y, en última instancia, la protección de la vida de cada individuo considerado por el derecho romano.

³⁷ Gayo, *Instituciones*, 1,9; 1,48-49, en: Xavier d'Ors, *Antología de textos jurídicos de Roma*, México, Editorial Akal, 2001, p. 102.

³⁸ Xavier de Cervantes, *La Tradición Jurídica del Occidente*, México, UNAM, 1978, p. 64.

Por el *status civitatis*, en un extremo, los ciudadanos romanos eran los únicos con todas las prerrogativas del derecho romano (*optimo iure*), mientras que en el otro, los integrantes de las ciudades dediticias³⁹, los *hostes*⁴⁰ y los *barbari* se encontraban no sólo excluidos de toda posibilidad de llegar a ser ciudadanos romanos, pero también expuestos a la amenaza constante de ser tomados como esclavos o asesinados sin repercusiones para el agresor.⁴¹

El *Status familiae* divide a las personas en *sui iuris*, que no están bajo la dependencia de otro, tienen propiedad, responsabilidades y obligaciones (en donde sólo estaba incluido el *paterfamilias*); y *alieni iuris*, que no pueden actuar por sí mismos y dependen de otro: que se encuentran bajo potestad ajena.⁴² En el derecho romano clásico, existen tres formas principales de sometimiento a la potestad ajena: la *patria potestas*, por la cual el padre tiene derecho sobre los hijos; la *manus maritalis*, que coloca a la esposa bajo la potestad del marido; y la *dominica potestas*, que somete a los esclavos a la voluntad del dueño.⁴³ Junto al hombre libre que se encontraba ligado al *paterfamilias* por *causa mancipi*,⁴⁴ hijos, esposas y esclavos son considerados como *alieni iuris*, y el patriarca, o *paterfamilias*, tenía sobre ellos el derecho de vida y de muerte.⁴⁵

Sobre los dos estados anteriores, la máxima división entre los hombres se traza a través del *status libertatis*. Si Gayo la considera como la primera división de las personas es porque justamente es aquí donde se trazan los límites externos del alcance de la personalidad. La diferencia que instaura entre libres y esclavos es el lugar en donde, en el derecho romano, se traza la separación entre las personas y los hombres. Según Donellus, “El esclavo es

³⁹ Las ciudades dediticias eran aquellas que, tras enfrentarse al ejército romano, habían sido sometidas.

⁴⁰ Aunque en principio el término se utilizó para referirse a los extranjeros, al ser sustituido por *peregrini*, *hostes* se reservó exclusivamente para referirse a los individuos que pertenecían a pueblos a los que Roma había declarado la guerra formalmente. Véase: Alfredo Di Pietro; Ángel Enrique Lapieza Elli, *Manual de derecho romano*, Buenos Aires, Ediciones Buenos Aires, 1996, p. 72.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 77-79.

⁴² *Ibid.*, pp. 71-77.

⁴³ Gayo, *op. cit.*, 1:49, p. 102.

⁴⁴ El *mancipium* colocaba a un hombre libre bajo la potestad de un *paterfamilias*, por delitos que hubiera cometido, o para garantizar el pago de obligaciones del *paterfamilias* original bajo cuya potestad se hallaba. Aunque técnicamente era distinto de la esclavitud, la situación real era bastante parecida, y tras cierto tiempo podían ser vendidos o atribuidos en propiedad, es decir, devenir esclavos. Véase: Luis Rodolfo Argüello, *Manual de derecho romano*, Buenos Aires, Editorial Astrea, 1998, p. 161.

⁴⁵ Gayo, *op. cit.*, 1: 52, 55, 97, 108.

hombre, no persona; el vocablo hombre es de la naturaleza, persona del derecho civil.”⁴⁶ “No sólo el *homo* –término que el latín reserva con preferencia para el esclavo- no es persona, sino que persona es exactamente el *terminus technicus* que establece una separación entre la capacidad jurídica y la naturalidad del ser humano.”⁴⁷ Por otro lado, el esclavo es la única categoría que Gayo aborda tanto en el libro I, sobre las personas, como en el libro II, sobre las cosas. El esclavo se encuentra en la zona de indeterminación fatal que el dispositivo romano de la persona abre entre la persona y la no persona: “eternamente suspendido entre la condición de persona y la de cosa, cosa con un rol de persona y persona reducida al estado de cosa [...]. Él es literalmente la no-persona dentro de la categoría más general de persona, la cosa viviente o la vida encerrada en la cosa.”⁴⁸

El esclavo es el elemento paroxístico del derecho romano que concentra los efectos más funestos del dispositivo de la persona. Aunque por encima de este punto más bajo, siervos, mujeres, hijos, extranjeros y enemigos también se enfrentan a la potencial muerte sin sanción. Si Bonfante puede afirmar que “el derecho privado romano, en la época verdaderamente romana, es el derecho de los *paterfamilias*”⁴⁹, es porque sólo el hombre libre, ciudadano y *sui iuris* (que implica el sexo masculino, la edad adulta y la salud mental) es *persona optimo iure*.⁵⁰

La existencia jurídica del hombre, en Roma, comienza con el nacimiento —con el total desprendimiento del seno materno, momento hasta el cual es considerado parte de la mujer—, provisto “que el nacido presente forma humana, puesto que si la mujer ha dado a luz algo monstruoso o prodigioso, es decir procreado en contra de la forma normal de la figura humana, ello no tiene ninguna significación jurídica.”⁵¹ Se extiende hasta la muerte que, de no ser referida en relación a asuntos jurídicos derivados de ésta, se

⁴⁶*Servus cum homo est, non persona; homo naturae, persona iuris civilis vocabulum.* Hugues Doneau o Donellus, citado en: Roberto Esposito, *Tercera persona*, *op. cit.*, p. 120.

⁴⁷ Roberto Esposito, *Tercera persona*, p. 120.

⁴⁸ *Ídem.*, p. 115.

⁴⁹ Luis Rodolfo Argüello, *op. cit.*, p. 161.

⁵⁰ *Ídem.*

⁵¹ Alfredo Di pietro, *op. cit.*, p. 70.

presumía cuando el ausente había alcanzado los 100 años⁵²—la enfermedad y la muerte cerebral no determinaban el fin de la existencia humana.

La existencia jurídica de la persona, mucho más compleja, se teje a través de una serie de rituales precisos que regulan, dentro de cada status, el tránsito de un registro a otro a lo largo de la vida de cada individuo. Gestionando el paso entre la libertad y la esclavitud, los rituales más relevantes por sus efectos de personalización y despersonalización eran la *mancipatio* y la *manumissio*: la primera, según el *ius civile*, permitía a una persona reducir a otra a la esclavitud⁵³; la segunda, por el contrario, regulaba el paso de la esclavitud a la libertad.⁵⁴ Nadie nacía con la calificación de persona: mientras que algunos se encontraban excluidos por principio, los demás transitaban a través de ella, ingresando y saliendo a voluntad de los *patres*. Más que la media, la persona en el derecho romano constituía la excepción:

[La libertad] no es más que un paréntesis, una especie de excrecencia innatural del horizonte servil que incluye en su círculo más amplio a todos los seres humanos, con excepción de los ciudadanos romanos adultos de sexo masculino, ellos mismos ingresados en el régimen de la persona tras una prolongada iniciación en el de hijo, en extremo sumiso.⁵⁵

Sobre todo a partir del advenimiento del cristianismo como religión oficial, las divisiones generadas por el dispositivo romano de la persona comenzaron a diluirse, y se limitó el

⁵² La interpretación medieval posterior redujo el número a setenta años, basada en el Salmo 90 [“Los días de nuestra edad son setenta años” (Salmos 90:10)]. Ídem.

⁵³ La *mancipatio* permitía a un *pater* entregar a un *alter iuris* a otro *pater* para saldar una deuda o resarcir un daño: esto colocaba al entregado *in causa mancipii*, al servicio del nuevo *pater*, del que pasado un tiempo y cumplidas ciertas circunstancias, podía llegar a ser esclavo. Otras formas de perder la libertad por *ius civile* eran la negativa a inscribirse en el censo o el haber sido condenado a penas infamantes por delitos graves. Además, por causa del *ius gentium*, los *hostes* y *barbari* capturados en la guerra eran esclavizados. Véase: Alfredo Di Pietro, *op. cit.*, p. 72.

⁵⁴ Existían múltiples tipos de *manumissio*, según el motivo y la forma que tuvieran: las manumisiones solemnes: *vindicata*, *censu* y *testamento*; y las informales: *inter amicos*, *per mensam* o *per epistolam*. Véase: *Ibid.*, pp. 73-74.

⁵⁵ Roberto Esposito, *Tercera persona*, *op. cit.*, p. 22.

poder antes irrestricto de los *paterfamilias*. Durante el gobierno de Antonino Pío (s. II) se reguló el poder del *dominus* sobre sus esclavos, hasta que el poder de vida y muerte sobre ellos les es retirado; posteriormente, como registran las *Instituta* de Justiniano (s. VI), la *manus maritalis* desaparece de los tipos de sumisión considerados en el *status familiae*. La noción cristiana de la persona como intrínseca a todo ser humano, concentrada en el alma y en la naturaleza racional contenida en ella, comienza a sobreponerse y a desplazar a la categoría jurídica tradicional. Y de manera paralela a la extensión de la persona, el énfasis del derecho se desplaza, del entramado jurídico que existe por encima de los sujetos, al derecho como prerrogativas fundamentales que tiene cada individuo, al derecho como *potestas* del sujeto racional.

En el momento en que cada hombre, más allá de cualquier diferencia de status o rótulo social, pasa a ser considerado portador de voluntad racional, por ese mismo motivo se convierte también en titular de personalidad jurídica. De este modo, el derecho, antes que un superorden respecto del sujeto, pasa a ser su atributo fundamental, entendido como el poder que cada cual tiene sobre sí mismo y sobre las cosas que le pertenecen. Desde este punto de vista, la diferencia romana entre hombre y persona no tiene ya razón de ser...

En el preciso momento en que la persona deja de ser una categoría general en cuyo interior se puede transitar, entrando y saliendo, como ocurría en Roma, para convertirse en un predicado implícito en cada hombre, ella se revela distinta y superpuesta al sustrato natural sobre el que se implanta. Tanto más cuanto que se identifica con la parte racional-voluntaria o moral –es decir, dotada de valor universal- del individuo. Y es justamente de este modo como se restablece, dentro de cada ser humano, ese desdoblamiento o redoblamiento que antes lo separaba, como simple *homo*, de la categoría general.⁵⁶

La clasificación de persona, antes extremadamente limitada y en salvaguarda a través de rituales específicos operando incesantemente en sus confines, se expande hacia más individuos, hasta que se vuelve isomorfa respecto de la categoría “hombre”: ambas incluyen exactamente a los mismos individuos (habida cuenta de las dificultades de precisar

⁵⁶ *Ibid.*, p. 121-122.

los límites también en esta otra categoría, como con los mencionados casos del *Orang-outang*, niños ferinos, deformes, no-nacidos, individuos sin actividad cerebral, y poblaciones no europeas). A partir de esta nueva alineación de persona y hombre, que da lugar a la usual equivalencia de ambos términos en el habla coloquial y que se concreta jurídicamente en la DUDH, vale la pena recuperar las definiciones principales del concepto de “persona”.

2.3 Definiciones principales

La definición filosófica clásica del término es la de Anicio Severino Boecio (s. V), según el cual *persona* significa “Sustancia individual de naturaleza racional.”⁵⁷⁵⁸ La mayoría de los filósofos y teólogos medievales que abordaron la cuestión tomaron como punto de partida —para defenderla o criticarla— esta definición, incluyendo a Ricardo de San Víctor, Santo Tomás de Aquino, Gilberto de la Porrée y posteriormente los teólogos de la Escuela de Salamanca, principalmente Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas y Domingo Báñez.⁵⁹

Por fuera del léxico personal, aunque enfrentando también el problema de la naturaleza racional del hombre y la identidad del sujeto, se encuentra la obra de René Descartes (1596-1650). La noción cartesiana de subjetividad —del yo como *res cogitans*—⁶⁰ reproduce en los albores de la modernidad, y con los esquemas de pensamiento que habrían de

⁵⁷ “*Naturæ Rationalis Individua Substantia*”. Boecio, *De persona et duabus naturis*, citado en: *Ibíd.*, p. 112.

⁵⁸ Sin duda alguna el término *persona* había sido utilizado con anterioridad fuera de los debates teológicos y los ordenamientos jurídicos; sin embargo, es hasta alrededor del s. V que —influido por los dos ejes semánticos mencionados, así como por la filosofía griega—, cobra un sentido filosófico parecido al que tiene en nuestros días. Anteriormente, dentro de este contexto, el término se utilizaba en referencia a la máscara que utilizaban los actores griegos, o al personaje y la función de un individuo, como puede verse con Cicerón: “‘Yo solo, con gran equidad de ánimo, desempeño tres personas [es decir, funciones]: la mía, la del adversario y la del juez’. Se ha dicho a veces que Séneca usó por primera vez la palabra *persona* en sentido filosófico como hoy, pero no es verdad, sigue siendo la máscara, como se ve en este texto suyo: ‘prefiere tener la *persona* [esto es, la máscara] que el rostro’. Tampoco existían otras palabras que significaran lo que ahora significamos con el vocablo *persona*.” (notas en corchetes incluidas en el texto citado). Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 6.

⁵⁹ Véase: *Ibíd.*, pp. 23-24.

⁶⁰ René Descartes, *El discurso del método*, en: *Discurso del método*, México, Editorial Porrúa, 2008, p. 24; René Descartes, *Meditaciones metafísicas* en: *Discurso del método*, México, Editorial Porrúa, 2008, p. 67.

caracterizarla, la preponderancia racional que desde Aristóteles, pasando por San Agustín, Boecio y toda la teología medieval, signó lo distintivo de la persona. No es sólo la separación que divide a la vida desde dentro, pero también la significación de cada parte, las naturalezas material y racional, y la subordinación de la primera a la segunda.⁶¹ Como opuesta a la *res extensa*, a la que pertenecen todos los cuerpos, incluyendo a los animales no racionales en su totalidad, la *res cogitans*, la cosa pensante —el alma opuesta al cuerpo—,⁶² la parte distintiva del sujeto pensante, libre y responsable de sus actos, se constituye como el elemento central de la concepción moderna de la persona, tanto en sus implicaciones filosóficas como jurídicas.

La identidad personal cartesiana es sustancial: se basa en la separación entre dos sustancias de naturalezas distintas —la *res cogitans* y la *res extensa*—, y se concentra solamente en la primera: sólo en el alma, la parte racional e indivisible se encuentra la personalidad del hombre. Poco tiempo después, recuperando los dualismos precedentes (racional-animal, persona-hombre) y la centralidad de la razón, John Locke (1632-1704) propuso una definición ya no sustancial sino funcional de la identidad personal, para la cual no importa la naturaleza de la sustancia (espiritual o material, simple o compuesta), sino solamente el hecho de que pueda pensar.⁶³ Esta es la definición que se consolidó como característica de la modernidad: según John Locke,

*[a person] is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for any one to perceive without perceiving that he does perceive.”*⁶⁴

⁶¹ Roberto Esposito, *tercera persona*, op. cit., p. 19-20.

⁶² René Descartes, *El discurso del método*, op. cit., p. 36; Descartes, *Meditaciones metafísicas*, op. cit., pp. 96-98.

⁶³ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Pennsylvania, Pennsylvania State University, 1999, p. 325.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 318.

Asumiendo que la racionalidad se encuentra en el alma, sólo en ella se encuentra la personalidad; la humanidad, por otra parte, es el resultado de la unión entre el alma y el cuerpo, y en términos de identidad se encuentra definida en última instancia por el cuerpo. Para aclarar la diferencia que ve entre la persona y el hombre, Locke utiliza la metáfora del príncipe y el zapatero: si el alma de un príncipe entrara en el cuerpo de un zapatero, abandonado por su propia alma, todos verían que el nuevo conjunto sería la misma persona que el príncipe, responsable solamente por los actos del príncipe; sin embargo, difícilmente se diría que es el mismo hombre. Para quienes lo rodean, a pesar de sus pensamientos principescos, seguiría siendo el hombre que era el zapatero: el cuerpo es lo que define en última instancia la identidad en tanto hombre.⁶⁵ El alma determina la persona, el cuerpo el hombre.

Para Locke, la persona es el elemento básico de la comunidad. Si las personas deciden abandonar el estado de naturaleza es, primero, por la amenaza constante en que se encuentran su libertad y su propiedad, y la primera propiedad que tiene cada persona es su cuerpo, y el trabajo que se desprende de éste.⁶⁶ Por otro lado, sólo las personas pueden ser objeto de recompensas y castigos: *“In this personal identity is founded all the right and justice of reward and punishment; happiness and misery being that for which every one is concerned for himself, and not mattering what becomes of any substance, not joined to, or affected with that consciousness.”*⁶⁷

La persona como ser racional no sólo no es lo mismo que el hombre, como conjunto de una parte pensante y una no pensante, sino que se construye justamente a partir de la diferenciación y el sometimiento de la otra parte: como señala Esposito, tanto en la tradición cartesiana como en la lockeana, “‘persona’ caracteriza a aquello que en el hombre es distinto de su cuerpo y está más allá de este”⁶⁸, y más aún, “dentro de cada ser vivo, la

⁶⁵ *Ibid.*, p. 324.

⁶⁶ John Locke, *Second Treatise on Civil Government*, Oxford, Early modern texts, 2008, pp. 7-9, 11.

⁶⁷ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, *op. cit.*, p. 325.

⁶⁸ Roberto Esposito, *Tercera persona*, *op. cit.*, p. 113.

persona es el sujeto destinado a someter a la parte de sí misma no dotada de características racionales, es decir, corpórea o animal.”⁶⁹

El concepto lockeano de la persona se consolidó en el s. XVIII. Llegó a ser considerado como el elemento central de las relaciones sociales, el derecho y la ética, y las divisiones extensivas que el dispositivo romano trazó entre personas y hombres al interior de la sociedad se reubican al interior del individuo, en donde la persona conserva su lugar privilegiado sobre el remanente corpóreo que le pertenece.

Como contraparte de la tradición liberal y el lugar privilegiado que en ella ocupaba la *persona*, entre los siglos XVIII y XX se desarrolló en Europa otra forma de concebir al individuo en la sociedad; una tradición que invierte la jerarquía entre persona-hombre, alma-cuerpo, parte racional-parte animal, y que se desprendió principalmente de la obra de Xavier Bichat (1771-1802).⁷⁰ A partir de sus estudios anatómicos y fisiológicos, Bichat dividió a la vida en vida orgánica, encargada de las funciones vegetativas —digestión, respiración, circulación de la sangre—, y vida animal, a la que corresponden las funciones sensorio-motoras e intelectuales referibles a las relaciones con el exterior. Bichat atribuyó la prevalencia funcional y cuantitativa a la vida orgánica sobre la animal, visible sobre todo en el hecho de que la vida orgánica preexiste y supera temporalmente a la animal (las funciones fisiológicas están presentes desde el útero, antes del desarrollo de la razón, y se extienden más allá de la muerte de la vida animal, a través del crecimiento de las uñas y el pelo). Sus investigaciones lo llevaron a deducir que incluso las pasiones son del orden de la vida orgánica, y los actos que condicionan no pueden atribuirse a motivaciones racionales.⁷¹

En contra de las intenciones del autor, circunscritas al terreno de lo biológico, a través de una serie de intercambios disciplinares sus investigaciones fueron exportadas a terrenos antropológicos, lingüísticos y políticos: si, como sostenía Bichat, las pasiones y las motivaciones de los actos se encuentran en la vida no racional, la idea de la sociedad como

⁶⁹ Roberto Esposito, *Dispositivo de la persona*, op. cit., p. 26.

⁷⁰ Roberto Esposito, *Tercera persona*, op. cit., pp. 36-41.

⁷¹ *Ídem*.

creación voluntaria de las personas podía ser duramente cuestionada: “en términos estrictos, ni siquiera existe un sujeto político como fuente de acción voluntaria, porque la voluntad misma, aunque ligada a la vida animal, está profundamente implicada en un régimen corpóreo sostenido y en gran parte gobernado por su parte vegetativa.”⁷² La idea de la persona derivada de Locke y entendida como centro de imputación jurídico-política, comienza a resquebrajarse.

Roberto Esposito argumenta que durante el s. XIX la antropología critica la preferencia moderna por el individuo sobre la especie, y por lo psicológico sobre lo fisiológico. La prevalencia que vio Bichat de la vida orgánica sobre lo animal se traduce a términos sociales, y en un viraje netamente racial, “Una ciencia política todavía centrada en ‘cuestiones de personas y de gobiernos’ [...] es sustituida por un saber acerca del cuerpo y de la especie que convierte a la sangre en el único elemento político dirimente.”⁷³ Con autores como Courtet de l’Isle y Gobineau, la jerarquía entre tipos de vida se vuelve jerarquía entre razas, entre grupos de hombres definidos biológicamente.

Si se quisiera fijar a toda costa un límite bien destacado, habría que trazarlo entre los hombres más distinguidos y los salvajes más toscos, agrupando con los animales a los diversos tipos de hombres inferiores. Esta es la opinión de muchos viajeros que han observado a estas razas humanas degradadas. Ellos afirman que es imposible mirar a un negro como a un hombre, porque entonces habría que admitir al gorila en la familia humana; que nuestros animales domésticos son más aptos para la civilización que estos pueblos estúpidos y brutales. Ellos están muy por debajo de los animales privados de razón.⁷⁴

“Más que una opción ideológica cualquiera [escribe Esposito], lo que se pone de modo tajante en tela de juicio es, en suma, todo el horizonte político de la modernidad, a partir del concepto mismo de persona jurídica, aplastada sobre su sustrato corpóreo, por un lado, y masificada en la indistinción de la especie o de la raza, por el otro.”⁷⁵ La máxima expresión

⁷² *Ibid.*, p. 40.

⁷³ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁴ Haeckel, citado en: *ibid.*, p. 81.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 82.

de esta deriva política que sustituye a la persona por el mero dato biológico se da en el siglo XX, con el nazismo.

En palabras de Rudolf Hess, el nacionalsocialismo fue una “biología aplicada”.⁷⁶ La diferencia racial sustentó la diferenciación social y política, y no sólo decidió quiénes debían vivir y quiénes no, sino que volvió la muerte de unos la condición necesaria para la supervivencia de los otros. La operación realizada sobre la población judía fue sustancialmente distinta de la que tuvo lugar en los sistemas de esclavitud que le precedieron —como el romano. Más que una cuestión de sometimiento y control con fines económicos, era un proceso de exterminio sanitario presentado como indispensable para la supervivencia de la raza aria. Privado de cualquier posibilidad de migrar a través de los estados de la persona, aplastado sobre su materia biológica sin consideración alguna por el elemento racional que anteriormente prevalecía en la interpretación personal, el judío era un virus que había que eliminar. Detrás de las atrocidades del nazismo había una perspectiva específicamente biomédica que consideraba al pueblo alemán como el paciente, al que había que proteger del contagio por seres inferiores.⁷⁷ En palabras de Adolf Hitler: “El descubrimiento del virus judío es una de las mayores revoluciones de nuestro mundo. La batalla en la que estamos comprometidos hoy días es igual a la que libraron en el siglo pasado Pasteur y Koch [...] Sólo reconquistaremos nuestra salud eliminando a los judíos.”⁷⁸

Tras la Segunda Guerra Mundial fue necesario encontrar la forma de reinstaurar la dignidad del ser humano que el nazismo había destruido; fue necesario encontrar un elemento que pudiera rellenar las fisuras vitales abiertas entre individuos, que impidiera la repetición del proceso de despersonalización que desembocó en exterminio. Con este propósito, abarcando a todos los seres humanos sin consideración de razas ni nacionalidades, se recuperó la idea de *la persona*.

⁷⁶ Rudlof Hess, citado en: Roberto Esposito, “El nazismo y nosotros”, en *Comunidad, Inmunidad y biopolítica*, Madrid, Herder Editorial, 2009, p. 143.

⁷⁷ Roberto Esposito, “El nazismo y nosotros”, *op. cit.*

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 151.

La última definición imprescindible para comprender la evolución de los significados de la persona (relevantes para el presente estudio) es la que la vincula directamente con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y que se encuentra en la obra de Jacques Maritain (1882-1973).

Jacques Maritain fue un filósofo católico francés, que desde antes de la Segunda Guerra vio en la *persona* la herramienta conceptual para enfrentarse tanto a las dictaduras y autarquías como al individualismo exacerbado del s. XIX.⁷⁹ Basado en los estudios de Santo Tomás de Aquino, Maritain también considera a la persona humana lo más profundo y elevado del ser, aquello que, por estar hecho a semejanza de Dios, trasciende el mundo terrenal y se acerca a la divinidad. La persona concentra la inteligencia humana y separa a la humanidad del resto material compuesto por seres vivos y cosas.⁸⁰ Como Santo Tomás, considera crucial la distinción entre individualidad y personalidad: la primera concierne al hombre en tanto parte del todo, uno de tantos que conforman la humanidad; la segunda le concierne en tanto que es un todo en sí mismo, en tanto ser espiritual, intelectual e indivisible. La personalidad “es lo que hace que ciertas cosas dotadas de inteligencia y libertad subsistan, se mantengan en la existencia como un todo independiente (más o menos independiente) en el gran todo del universo y frente al Todo trascendente que es Dios. [...] se refiere al ser y a lo que hay de más misterioso en las perfecciones metafísicas del ente”⁸¹. El ser humano es la unidad binaria que resulta de la conjunción de la persona y el individuo; los dos aspectos siempre están presentes.

A pesar de ser simultáneamente persona e individuo, los seres humanos tienen la libertad (en tanto personas), de inclinarse hacia un aspecto u otro: tender voluntariamente hacia lo espiritual o permanecer arraigado en lo terrenal:

⁷⁹ Jacques Maritain, “The Person and the Common Good”, *op. cit.*, p. 420.

⁸⁰ *Ibíd.*, pp. 431-432.

⁸¹ Jacques Maritain, “La distinción entre persona e individuo” en: *Para una Filosofía de la Persona Humana* (Conferencias dictadas en los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires, en Agosto y Septiembre de 1936), [en línea], Buenos Aires, Club de Lectores, 1984, p. 9, dirección URL: http://www.jacquesmaritain.com/pdf/07_PER/01_P_PersInd.pdf [consulta: 12 de octubre de 2015].

*[The action of man] can follow the bent either of personality or of material individuality. If the development occurs in the direction of material individuality, it will be orientated towards the detestable ego whose law is to grasp or absorb for itself. At the same time personality, as such, will tend to be adulterated and to dissolve. But if the development occurs in the direction of spiritual personality, man will be orientated towards the generous self of the heroes and saints. Thus, man will be truly a person only in so far as the life of the spirit and of liberty reigns over that of the senses and the passions.*⁸²

Las partes están dispuestas jerárquicamente: la verdadera persona, en su actuar libre, debe dominar sus pasiones y tender hacia lo espiritual, hacia su fin último que es conocer y amar a Dios. La persona, en fin, “se cualifica por la soberanía que todo hombre ejerce sobre su propio ser animal.”⁸³

La concepción personal de Maritain es relevante no tanto por innovadora (aunque aclara y reformula algunos aspectos, en esencia adopta la propuesta tomista), sino porque Maritain tuvo muy presente la necesidad de vincular su idea de la persona con una serie de derechos reconocidos que la protegieran. Hereda de Santo Tomás la noción de la Ley natural, y en ella basa la necesidad y la legitimidad de una declaración de derechos humanos, fundamentales y universales, que posteriormente se materializa en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), en la que Maritain participó como coordinador del *Comité para los Principios Filosóficos de los Derechos del Hombre*.

Para Santo Tomás, “*Any kind of thing existing in nature, a plant, a dog, a horse, has its own natural law, that is, the normality of its functioning, the proper way in which, by reason of its specific structure and specific ends, it ‘should’ achieve fullness of being either in its growth or in its behaviour.*”⁸⁴ Cualquier situación se relaciona de una u otra forma con la esencia de aquello que involucra, en tanto incide positiva o negativamente en su funcionamiento normal. La persona humana, en tanto ser racional y libre, que tiene como

⁸² Jacques Maritain, “The person and the Common Good”, *op. cit.*, p. 434.

⁸³ Jacques Maritain, citado en: Roberto Esposito, *Tercera persona, op. cit.*, p. 24.

⁸⁴ Jacques Maritain, *Man and the State*, Chicago, University of Chicago Press, 1963, p. 87.

finalidad última de su existencia el acercamiento a Dios⁸⁵, tiene, por ley natural, una serie de derechos naturales encaminados a salvaguardar dicho funcionamiento normal. Y el primer derecho, en el que se basan todos los demás, es el derecho a la vida.

*...murder [...] is incompatible with the general ends and innermost dynamic structure of that rational essence. It is rejected by it. Hence the prohibition of murder is grounded on or required by the essence of man. The precept: thou shalt do no murder, is a precept of natural law. Because a primordial and most general end of human nature is to preserve being —the being of that existent who is a person, and a universe unto himself; and because man insofar as he is man has a right to live.*⁸⁶

La nuda vida está lejos de ser el fin que, por su naturaleza, le está asignado a la persona humana; sin embargo, es el requisito básico sobre el cual se sustentan todos los bienes que sí le están asignados: “*Le Droit à la Vie est la condition et, comme le fondement de tous les autres droits. Il en est la condition, puisqu’il est le droit minimum qu’on doit reconnaître à l’homme.*”⁸⁷

Si la dignidad humana es superior a la dignidad de todas las cosas creadas, es porque en su persona, es su naturaleza racional, está la imagen de Dios. A esta parte racional, que ejerce su dominio sobre la zona residual (el cuerpo, lo animal), se refiere el derecho subjetivo moderno.⁸⁸ Los derechos humanos del siglo XX, como culmen de una tradición de derechos subjetivos que viene desde el s. XVII, protegen a esa parte, personal, del ser humano; son, en primer lugar, derechos personales. El derecho del ser humano a la vida

⁸⁵ “...I am taking for granted that we admit that there is a human nature, and that this human nature is the same in all men. I am taking it for granted that we also admit that man is a being gifted with intelligence, and who, as such, acts with an understanding of what he is doing, and therefore with the power to determine for himself the ends which he pursues. On the other hand, possessed of a nature, or an ontologic structure which is a locus of intelligible necessities, man possesses ends which necessarily correspond to his essential constitution and which are the same for all”. Cada persona tiene la libertad de fijarse fines propios, pero en tanto seres racionales, todos comparten un fin arraigado en su naturaleza racional: acercarse, conocer y amar a Dios. Véase: Jacques Maritain, *Man and the State*, op. cit., p. 86.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 88.

⁸⁷ Jacques Maritain, “Les fondements d’une Déclaration International des Droits de l’Homme. Rapport du Comité de l’Unesco sur les Principes Philosophiques des Droits de l’Homme à la Commission des Droits de l’Homme des Nations Unies”, París, UNESCO, 31/07/1947, p. 8.

⁸⁸ Roberto Esposito, *Tercera persona*, op. cit., p. 24.

está anclado en su personalidad, es ésta la que lo distingue de todos los demás seres vivos. Tanto en la concepción católica de Maritain, como en la jurídica romana, “la maquinaria que decide sobre la persona marca la diferencia última entre aquello que debe vivir y aquello que puede legítimamente ser rechazado hacia la muerte.”⁸⁹

Con Maritain como con Locke, Descartes, Boecio, Santo Tomás, San Agustín y antes Aristóteles, la parte racional del hombre está destinada a someter a su parte animal. La vida del hombre es separada internamente (no necesariamente en dos “cosas”, como con Descartes, pero sí en dos aspectos, como con Santo Tomás y Maritain), escindida en una dualidad dispuesta jerárquicamente. Esta división de la vida en partes, aspectos, conjuntos sociales es la función elemental del dispositivo de la persona.

En el derecho romano, como en el nazismo, dicha vida es separada ya no al interior del hombre, sino en la amplitud del conjunto social: a partir de los *status libertatis, familiae y civitatis* en el derecho romano; y de la raza en la antropología racial de los siglos XIX y XX que culmina en el nazismo. El conjunto “ser humano” es dividido y ordenado jerárquicamente; la doble vida del individuo se extrapola a la especie humana en su conjunto: “ahora es esta la que aparece partida en dos zonas yuxtapuestas de diferente valor y, por consiguiente, con distinto derecho a la supervivencia.”⁹⁰

En la tradición católica, sólo la Divina Trinidad y los seres humanos son personas. Todos los seres humanos sin excepción son personas, en tanto están conformados por esa parte divina, racional, hecha a semejanza de Dios. En la tradición jurídica romana y en el nazismo, la singular relevancia del dispositivo de la persona es justamente que su extensión no es idéntica a la extensión de la especie. Algunos seres humanos son considerados personas, otros no; algunas vidas humanas son protegidas mientras otras son abandonadas a la muerte.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 17.

Esta selección de las vidas protegidas es algo que todos los ordenamientos jurídicos han tenido que afrontar. Para proteger la vida es necesario decidir qué vidas y a partir de qué criterio se van a proteger, y esta operación sólo es posible a través de una separación que implica el abandono de todas las vidas no seleccionadas. El dispositivo de la persona, para proteger ciertas vidas, necesita irremediamente excluir de la protección a todas las demás.

En virtud del dispositivo romano de la persona, resulta claro no sólo el rol de una cierta figura jurídica, sino un aspecto que atañe al funcionamiento general del derecho, es decir, la facultad de incluir por medio de la exclusión. Por más que pueda ser ampliada, la categoría de quienes gozan de determinado derecho es definida sólo por contraste con quienes, al no ingresar en ella, resultan excluidos. Aunque perteneciese a todos —como, por ejemplo, una característica biológica, el lenguaje o la capacidad de caminar—, un derecho no sería tal, sino simplemente un hecho que no requeriría una denominación jurídica específica. Del mismo modo, si la categoría de persona coincidiese con la de ser humano, no habría necesidad de ella. Desde su originaria prestación jurídica, es válida exactamente en la medida en que no resulta aplicable a todos. [...] Sólo si existen hombres —y mujeres— que no sean del todo, o no lo sean en absoluto, considerados personas, otros podrán serlo o podrán conseguirlo.⁹¹

En la teología y la filosofía la extensión de las categorías “persona” y “ser humano” ha podido homologarse al internalizar la división —separar ya no entre seres humanos-persona y seres humanos-no persona, sino entre parte personal del ser humano y parte no personal del ser humano. En el derecho, sin embargo, la internalización no soluciona el problema de la extensión: aunque se decida proteger solamente a una parte del individuo, todavía es necesario fijar qué individuos gozarán de protección y qué individuos no. Sobre el derecho a la vida como nivel mínimo de igualdad entre individuos, lo que se decide en última instancia es quiénes pueden ser considerados como miembros de la comunidad, quiénes constituyen el *nosotros* que está de fondo en toda organización social y política.

⁹¹ Roberto Esposito, *El dispositivo de la persona*, op. cit., pp. 22-23.

El próximo capítulo está dedicado a ver cómo, aunque se ha declamado el “derecho a la vida de todos los seres humanos”, la extensión de dicho derecho no ha sido tal: como regla general siempre ha aplicado sólo a algunos, y las fronteras que separan a las vidas protegidas de las que no, como se ve claramente en los debates contemporáneos de bioética, siguen reordenándose hasta nuestros días.

Capítulo II

El ascenso de la persona humana. La consolidación de las vidas humanas como vidas protegidas

While all religions and secular traditions prior to the Enlightenment may have shared basic views of a common good, no ancient religion or secular belief system regarded all individuals as equal. From Hammurabi's Code to the New Testament to the Koran, one can identify a common disdain toward indentured servants (or slaves), women, and homosexuals – as all were excluded from equal social benefits. While emphasizing a universal moral embrace, all great civilizations have thus tended to rationalize unequal entitlements for the weak or the 'inferior'.

Micheline R. Ishay

La idea de la existencia de ciertos derechos y capacidades compartidos por todos los seres humanos evidentemente no es un invento atribuible a la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Autores tan diversos como Zenón de Citio (334-262 a.C), Cicerón (107-44 a.C), San Agustín (334-430), Santo Tomás de Aquino (1225-1274), Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), Francisco de Vitoria (1483-1546), Bartolomé de las Casas (1484-1566), Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776) y Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), entre otros, en su contexto histórico y con preocupaciones específicas, han abogado por la igualdad de todos los seres humanos y por derechos atribuibles a todos en tanto humanos o en tanto dotados de una característica específica que aplicaría a toda la especie humana. Si el énfasis del presente estudio se encuentra en la Declaración Universal de los Derechos Humanos en vez de en la obra de alguno de éstos es por el carácter legal que tiene la Declaración. En tanto precepto del derecho internacional y piedra angular en la protección de los derechos humanos, primero de manera simbólica y posteriormente a través de los pactos internacionales y su integración en constituciones nacionales, la alineación específica que traza la DUDH

(homologando persona y ser humano) tiene efectos reales en la selección de las vidas protegidas: su distinción específica delimita en práctica la protección otorgada por los Estados a sus poblaciones, y es a partir de esta extensión de la protección que se diferencia de las legislaciones que le han antecedido. Dicho de otra manera, los textos de autores que han abogado por esta alineación no se han constituido como leyes y por tanto han estado más lejos de definir los patrones de protección reales; y las leyes y declaraciones que le han antecedido no han tenido esta extensión específica que iguala persona y ser humano.

Considerados como personas, ciudadanos, creyentes, hombres libres, hombres o seres humanos, la mayoría de los ordenamientos jurídicos que se han construido a lo largo de la historia defienden de una u otra manera el derecho a la vida, sea como prerrogativa de cada individuo o como prohibición del asesinato con consecuencias materiales o espirituales. Pero aunque casi siempre haya existido cierta protección de la vida, la selección sobre qué vidas importan, sobre cuáles cruzan el umbral de la persona, ha variado considerablemente.

El presente capítulo se aboca a marcar la especificidad extensiva de la Declaración Universal de los Derechos Humanos comparada con sus antecedentes modernos más notables: la Declaración de Independencia de las Trece Colonias (1776) y la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano (redactada en 1789 y votada en 1793), con mención de algunos otros documentos legales posteriores. La delimitación de la comparación a los textos de la modernidad responde, primero, al hecho de que la concepción de los derechos como *posesiones* o *prerrogativas* de los individuos no surge sino hasta la Edad Media tardía y tiene sus primeras expresiones importantes hasta el siglo XVIII⁹²; y segundo, a que en la misma época las características del poder se transforman considerablemente: la población —o más bien, la vida de la población— desplaza al soberano del centro de interés de las dinámicas políticas; la existencia biológica de la primera se sobrepone a la existencia jurídica del segundo, y el derecho sobre la vida, que anteriormente detentaba el soberano, se modifica: el viejo derecho de *hacer morir y dejar*

⁹² Alejandro Guzmán Brito, "Historia de la denominación del derecho-facultad como 'subjeto'" en *Revista de estudios histórico-jurídicos*, [en línea] núm. 25, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2003, pp. 407 – 443, dirección URL: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-54552003002500011&script=sci_arttext

vivir que caracterizaba al poder soberano es substituido por un poder de *hacer* vivir y *dejar* morir, propio de los nuevos funcionamientos biopolíticos y anatomopolíticos que Michel Foucault reconoce con el nombre de biopoder.⁹³

Acotar la comparación a esta última vertiente jurídica y política —derecho subjetivo y biopoder— permite comparar ordenamientos legales construidos sobre un terreno común y con características parecidas. Sin embargo, con las posibles excepciones del derecho hebreo antiguo (s. X - VII a.C.)⁹⁴ y la Carta de Mandén (s. XIII d.C.)⁹⁵, la extensión de la protección de la vida de todos los seres humanos es algo que tampoco era común en ordenamientos legales anteriores a la modernidad. Para sostener el argumento de que es esta cualidad extensiva la que diferencia a la DUDH de legislaciones anteriores, es necesario compararla con las declaraciones modernas de derechos mencionadas anteriormente, pero también hacer mención, por más breve que sea, de otras cesuras que han sido trazadas por algunos de los códigos, legislaciones, normas y que les antecedieron.

⁹³ Michel Foucault, *La voluntad de saber. Droit de mort et pouvoir sur la vie*, Madrid, Gallimard, 2010, pp. 7-8.

⁹⁴ Aunque la prohibición del asesinato contenida en el Antiguo Testamento (“No asesinarás”, Éxodo 20:13) tuvo efectos legales desde el s. XVIII a.C., el derecho hebreo solía estar mezclado con el derecho consuetudinario de los distintos pueblos de la región, por lo que es difícil determinar hasta qué punto la prohibición del asesinato en términos prácticos se extendía a todos los seres humanos. Hasta el siglo III d.C. se redactó la *mishna*, como compendio de las leyes orales que se aplicaban en la región de la actual Palestina, con la intención de homologar la práctica jurídica del pueblo hebreo, pero el documento es posterior a la Diáspora ocurrida durante los primeros dos siglos del nuevo milenio, durante la cual la mayoría de los judíos abandonaron el territorio palestino. Véase: Nuria González Marín, *Sistemas Jurídicos Contemporáneos*, México, UNAM/IIJ-Nostra Ediciones, 2010, pp. 132-134; Norma Castañeda Rivas, *et al.*, “Derecho hebreo” en: *Revista de la Facultad de Derecho de México*, No. 213-214, México, UNAM, Mayo-Agosto, 1997, pp. 219-225. Por otro lado, después de prohibir el asesinato, y exigir el respeto tanto de extranjeros como de siervos y siervas (Deuteronomio: 1:16, 5:14-15), Dios ordena al pueblo judío exterminar a los pueblos que ocupaban la tierra prometida, porque creen en dioses ajenos y alejarían al pueblo judío de su adoración (Deuteronomio 7:2-5, 7: 16-25). A partir de lo anterior podría verse que la protección de los individuos en tanto creyentes más que en tanto seres humanos, que más explícitamente se encuentra en el Corán, es común al Antiguo Testamento. Esta partición de cierta forma es retomada por los apologistas medievales, al desplazar la oposición hombre-animal, clave para la asignación de valía, con aquella entre cristianos, por un lado, y no cristianos y animales por el otro. Véase: Gilbert Simondon, *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, Argentina, Ediciones La Cebra, 2008, p. 54.

⁹⁵ La Carta de Mandén, o Kouroukan Fouga, fue la Constitución del imperio de Mali en el s. XIII. Su artículo 5 establece que “*Chacun a le droit à la vie et à la préservation de son intégrité physique. En conséquence, toute tentation d’enlever la vie à son prochain est punie de la peine de mort.*” Véase: Kouyaté (editor), *La Charte de Kouroukan Fouga*, [en línea], Guinea, ARTO, 1998, dirección URL: <http://caremali.com/docs/charte.pdf> [consulta: 15 de octubre de 2015]

1. Derecho antiguo

Toda ley que atribuye derechos requiere una extensión (explícita o no): la delimitación de los individuos a los que aplica. La protección de la vida, como otros derechos, ha tenido extensiones disímiles que han variado considerablemente entre distintas sociedades: ha estado limitada a los ciudadanos (hombres, libres, propietarios, nacionales, como en los casos de Grecia y Roma)⁹⁶; a los creyentes (adeptos a la religión establecida, como establece el Corán —Surah 4:92— y da a entender el Antiguo Testamento —Deuteronomio 7:2-5,16-25); a los siervos (quienes durante la Edad Media ofrecían el producto de su trabajo a cambio de protección), o a un agregado de seres vivos que se extiende más allá de los límites de la especie (particularmente visible en códigos budistas —Como los Edictos de Asóka— e hindús —Los Vedas, el *Arthashastra* o Las leyes de Manu).

Independientemente del punto a partir del cual se traza la cesura, cada nueva selección se instaure a partir del funcionamiento del dispositivo de la persona. El derecho está obligado a actuar sobre la dicotomía inclusión-exclusión, el abandono como contraparte y requisito de la protección, a pesar de las distintas modalidades, objetivos y extensiones que pueda tener.

En los ordenamientos jurídicos anteriores al Derecho Romano, la protección de la vida — tanto en leyes seculares como en textos religiosos— se construyó a partir de prohibiciones y deberes. Aunque la vida de la población no fuera concebida como un bien cuya preservación daba sentido al actuar gubernamental, sí existían ciertos principios que regían la vida comunitaria y prácticas vedadas por usos y costumbres. Como señala René Cassin al hablar sobre los orígenes de los derechos humanos, “*Whether these principles were centered on the church, the mosque, or the polis, they were often phrased in terms of duties, which now presume rights. For instance, Thou shall not murder is the right to life.*”⁹⁷ Lo mismo señala Dipti Patel al analizar las tradiciones judeocristiana e hindú a partir de sus contribuciones a los derechos humanos: ambas funcionan a partir del establecimiento de

⁹⁶ Micheline R. Ishay, *The history of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*, California, University of California Press, 2008, pp. 32-33.

⁹⁷ René Cassin, citado en: *Ibid.*, p. 19.

obligaciones y deberes; los derechos individuales —aunque esta noción no se tendría sino hasta el siglo XVIII— serían un producto indirecto derivado de la obediencia de los primeros.⁹⁸ Es a partir de estos deberes, prohibiciones y castigos que tradicionalmente se protegió y se separó la vida. En dichos sistemas jurídicos, lo común es encontrar distintos grados de protección para cada individuo, determinados a partir del estrato social al que pertenece. Los estamentos variaban considerablemente, pero de manera general se tienden entre dos polos: por un lado, los individuos considerados *personas* en sentido pleno (generalmente los hombres, libres, adultos y propietarios), y por otro, en lo más bajo del ordenamiento social, el esclavo, privado de libertad, propiedad, derechos políticos y derechos civiles; ubicado en la zona de indistinción entre la persona y la cosa.

Una de las formas más comunes de definir los distintos grados de protección era a través de castigos diferenciados. El castigo dependía del estrato tanto del agraviado como del agraviante (a mayor estatus del agraviante y menor estatus del agraviado, menor la pena). El Código de Hammurabi (1700 a.C.) ilustra claramente esta lógica: separa a los individuos en *awilum* (literalmente “hombres”, aunque entendidos como hombres libres, de sexo masculino, adultos y propietarios: únicos considerados personas en sentido pleno), *muskenum* (siervos: sexo masculino, adultos, no propietarios, generalmente dedicados al campo y que trabajaban tierras pertenecientes al palacio) y *wardum* (esclavos).⁹⁹ Sólo las vidas de los hombres libres y los siervos cuentan en cuanto tales, mientras que las de hijos, mujeres y esclavos se definen solamente en relación a su padre, esposo o propietario, y no son protegidas en tanto vidas humanas, sino en tanto propiedad de la que se puede disponer con la justa compensación económica.¹⁰⁰

⁹⁸ Dipti Patel, “The Religious Foundations of Human Rights: A Perspective from the Judeo-Christian Tradition and Hinduism” en: *Human Rights Law Commentary*, Vol. 1, 2005, Nottingham, University of Nottingham, pp. 5-6,

⁹⁹ Antonio Pérez Largarcha, *Historia Antigua de Egipto y del Próximo Oriente*, Madrid, Ediciones Akal, 2006, p. 235.

¹⁰⁰ Ver leyes 196-233 del Código de Hammurabi.

Esta lógica de castigos especiales como indicador de diferencias entre los seres humanos se encuentra también en otros códigos legales de la antigüedad, como el *Arthashastra* (s. III a.C.)¹⁰¹ y las Leyes de Manú (s. II a.C. – II d.C.).¹⁰²

Elaboradas con mucha más minucia, las divisiones al interior del conjunto social se encuentran también en el derecho romano: como ya se mencionó en el capítulo anterior, existían una serie de individuos expuestos de manera constante a la muerte impune por parte del *paterfamilias*, entre ellos las mujeres, los hijos y los esclavos. Los *barbari* y los *hostes* se encontraban en una situación parecida, ya no frente al *paterfamilias* sino frente a los ciudadanos romanos, colonos y aliados que entraban en contacto con ellos. Cabe mencionar también la tipificación limítrofe, ambivalente, del *nasciturus*, del individuo no nacido. Aunque podía ser considerado legalmente en algunas cuestiones como la herencia, la vida del *nasciturus* no era protegida jurídicamente en tanto tal; al no haber ninguna restricción sobre el aborto, sus intereses eran protegidos en tanto *persona en potencia*, pero sólo en relación a los intereses de personas reconocidas como tales: la permanencia de su existencia física dependía enteramente del patriarca.¹⁰³

Estos casos ejemplifican el hecho de que la protección de la vida en la antigüedad, como regla general, no abarcaba a todos los individuos pertenecientes a la especie. Los criterios de selección estaban dados a partir de criterios biológicos (el sexo, la edad y el linaje), económicos (la riqueza) y sociales (el estatus social).

¹⁰¹Véase: Kautilya, "On the Penal System.", en: Micheline R. Ishay, *The Human Rights Reader*, Nueva York, Routledge, 2007, pp. 26-28.

¹⁰² Libro VIII, "Leyes civiles y criminales", y Libro XI, "Penitencias y expiaciones", en: *Mânava-Dharma-Sâstra, Leyes de Manú, Instituciones religiosas y civiles de la India* (trad. García Calderón), París, Garnier Hermanos, 1924.

¹⁰³ Lisandro Cruz Ponce, "El nasciturus", *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, México, Nueva Serie, Año XXIII, núm. 67, enero-abril de 1990, dirección URL: <http://biblio.juridicas.unam.mx/revista/pdf/DerechoComparado/67/art/art2.pdf> [consulta: 15 de octubre de 2015]

El derecho objetivo que caracteriza a la antigüedad es concebido como “el conjunto de normas que forman el sistema jurídico positivo.”¹⁰⁴ Estas normas o reglas de conducta, producto del actuar soberano, son de carácter imperativo; son el conjunto de prohibiciones, de normas que dispensan y obligan.¹⁰⁵ Las leyes se imponen sobre los sujetos, los constriñen a ciertos patrones de conducta, pero este *subjectum*, anterior y opuesto a la modernidad, aludía al “objeto de regulación externa”, al individuo sobre el cual se impone la estructura jurídica (más cercano a la noción contemporánea de *objeto* que a la de *sujeto*).¹⁰⁶

La concepción del derecho subjetivo, del derecho como *facultad*, como atributo cuyo respeto puede ser exigido por los individuos, es algo extraño al derecho objetivo instaurado por los aparatos legales antiguos. La noción de *ius* como *potestas* o *facultas* no surge sino hasta el siglo XII, y comienza a regularizarse en el léxico jurídico hasta el siglo XV, a partir de las contribuciones de Francisco de Vitoria.¹⁰⁷

El paso del derecho objetivo antiguo al derecho subjetivo moderno no implica una transformación de los componentes del derecho, sino un cambio en la forma en que se conciben tanto el derecho como el sujeto de derecho. Como dice Fausto Vallado, “El derecho subjetivo es el propio derecho objetivo en cuanto lo miramos a través del sujeto facultado por la norma.”¹⁰⁸ El *subjectum* como objeto de regulación, a partir de Descartes comienza a ser entendido como sujeto de una actividad sensible y operante.¹⁰⁹ El derecho, antes considerado como una serie de elementos impuestos sobre la realidad y que los sujetos deben obedecer, a partir de la modernidad es visto en primer lugar como facultades y potestades inalienables que cada sujeto tiene, en tanto ser racional, libre y responsable.

¹⁰⁴ Rafael De Pina, citado en: José Manuel Lastra Lastra, “Conceptos jurídicos fundamentales” en *Liber ad honorem Sergio García Ramírez*, [en línea], Tomo I, Núm. 94, México, UNAM/IIJ, 1998, p. 401, dirección URL: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/116/25.pdf> [consulta: 12 de octubre de 2015].

¹⁰⁵ José Manuel Lastra Lastra, “Conceptos jurídicos fundamentales”, *op. cit.*, p. 400.

¹⁰⁶ Roberto Esposito, *Tercera persona*, *op. cit.*, p. 121.

¹⁰⁷ Alejandro Guzmán Brito, *op. cit.*, pp. 407 – 443.

¹⁰⁸ Fausto E. Vallado Berrón, “El derecho subjetivo” en: *Revista de la Facultad de Derecho de México*, Núm. 19, México, UNAM/IIJ, Julio-Septiembre 1955, pp. 134, dirección URL: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/19/dtr/dtr5.pdf> [consulta: 12 de octubre de 2015].

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 121.

El derecho como posibilitador de la práctica judicial y del sistema de justicia, habría de transformarse, o por lo menos aceptar una noción nueva y opuesta de derecho, que comenzó a tomar fuerza a partir del siglo XVII y sobre todo a principios del siglo XVIII: el derecho, como derecho subjetivo, serviría “de punto de apoyo a toda persona que quiera limitar de una manera u otra la extensión indefinida de una razón de Estado¹¹⁰ [...]. La teoría del derecho y las instituciones judiciales ya no actuarán ahora como multiplicadores sino, al contrario, como sustractores del poder real.”¹¹¹ Un ejemplo de esta nueva cara del derecho es la teoría del derecho natural, la existencia de derechos por encima del poder estatal y que ningún soberano puede transgredir.¹¹²

No sería sino hasta el siglo XVIII, con las declaraciones de derechos modernas, que el *derecho a la vida* aparecería como contenido explícito de un instrumento jurídico. Este cambio de lógica entre el derecho objetivo antiguo y el derecho subjetivo moderno —el derecho como norma y el derecho como facultad— anuncia una transformación más profunda de las dinámicas del poder: la transformación de un poder soberano, como derecho de apropiación sobre la riqueza y la vida de los súbditos, en un *bio-poder*, que más que apropiarse de la vida busca gobernarla, reproducirla y multiplicarla.

En lo que Michel Foucault caracteriza como la sociedad feudal, uno de los privilegios característicos del poder soberano era el derecho de vida y de muerte, a través del cual el soberano, para garantizar su existencia, podía disponer de la vida de sus súbditos; indirectamente, al exigir su sacrificio a través de la guerra, o directamente, cuando uno de ellos representaba una amenaza para el soberano. El soberano ejerce su poder a través de la apropiación, y tiene como facultad característica el derecho de *hacer morir o dejar vivir*.¹¹³

¹¹⁰ Foucault define la razón de Estado como una práctica o la racionalización de una práctica que se sitúa entre el Estado existente (incompleto) y el Estado como algo por construir; la racionalidad que permite al Estado ajustar la manera de gobernar con miras a constituirse como un Estado sólido y permanente, rico y suficientemente fuerte para mantenerse frente a toda amenaza. Véase: Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 19.

¹¹¹ *Ibid.*, p.23.

¹¹² *Ídem*.

¹¹³ Michel Foucault, *La voluntad de saber*, *op. cit.*, pp. 7-8.

A partir del siglo XVIII, la apropiación deja de ser la forma principal de ejercicio del poder para pasar a ser una más entre otras que tienen como funciones el control, la incitación, el reforzamiento, la vigilancia, la organización y la mejora de las fuerzas vitales sobre las que se extienden.

Le droit de mort tendra dès lors à se déplacer ou du moins à prendre appui sur les exigences d'un pouvoir qui gère la vie et à s'ordonner à ce qu'elles réclament. Cette mort, qui se fondait sur le droit du souverain de se défendre ou de demander qu'on le défende, va apparaître comme le simple envers du droit pour le corps social d'assurer sa vie, de la maintenir ou de la développer.¹¹⁴

Es en este momento cuando

La población va a aparecer como el fin último por excelencia del gobierno: porque, en el fondo, ¿cuál puede ser su meta? Ciertamente no la de gobernar, sino la de mejorar el destino de las poblaciones, aumentar sus riquezas, la duración de su vida, su salud; [...] La población aparece, pues, más que como la potencia del soberano, como el fin y el instrumento de gobierno. La población va a aparecer como sujeto de las necesidades, de aspiraciones, pero también como objeto entre las manos del gobierno, consciente frente al gobierno de lo que quiere, e inconsciente también de lo que se le hace hacer.¹¹⁵

Esta existencia de la población como fin e instrumento de gobierno, como sujeto y objeto frente a éste, abre una nueva etapa en donde la vida aparece en el centro de las dinámicas políticas. Entre los diversos Estados, “...*L'existence en question n'est plus celle, juridique, de la souveraineté, c'est celle, biologique, d'une population.*”¹¹⁶ Con este desplazamiento de los intereses tanto del actuar gubernamental doméstico como de las relaciones interestatales, el viejo derecho de *hacer* morir y *dejar* vivir es substituido por un poder de *hacer* vivir o *rechazar* hacia la muerte.¹¹⁷

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹¹⁵ Michel Foucault, “La ‘gubernamentalidad’” en: Gabriel Giorgi; Fermín Rodríguez (comp.), *Ensayos sobre biopolítica*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 209.

¹¹⁶ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 10.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 11.

Dentro de este viraje de las dinámicas de poder, del surgimiento de un biopoder que substituye al tradicional poder soberano, la protección de la vida —a través de los mecanismos del derecho subjetivo— se constituyó como una de las exigencias principales de los levantamientos en contra del antiguo régimen. La igualdad ante la ley, opuesta a las divisiones estamentarias anteriores en donde la nobleza —y antes que nadie el soberano— concentraba todos los derechos, se convierte en uno de los pilares conceptuales de la época y se establece en los Estados nacientes durante los siglos XVII y XVIII.¹¹⁸

La independencia de las trece colonias y la Revolución Francesa aparecen como los dos momentos clave de esta transformación: los valores modernos, la centralidad del individuo, la limitación del poder, la igualdad ante la ley, la separación entre autoridades y la lucha democrática se constituyen como pilares del pensamiento de la modernidad. La *Declaration of Independence* en Estados Unidos y la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* en Francia, son el cúmulo de los valores y principios que el pensamiento moderno había logrado imponer sobre las prácticas del antiguo régimen. Ambas declaraciones funcionan, por un lado, dentro de la lógica del derecho subjetivo, y, por otro, como bastiones legales a través de los cuales la población reivindica el derecho a asegurar su vida.

Los siguientes apartados están dedicados al análisis de la extensión de las vidas consideradas en dichas declaraciones: ¿A qué individuos agrupan estos instrumentos bajo los términos “*men*” y “*hommes*”? ¿Cómo funcionó la aplicación del contenido de las declaraciones en los años subsiguientes?

2. 1776. La Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América

“We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal; that they are endowed by their Creator with certain inalienable rights; that among these are life, liberty,

¹¹⁸ Joel Flores Rentería, *El totalitarismo*, México, UAM Xochimilco, pp. 43-44.

and the pursuit of happiness.”¹¹⁹ Con este párrafo el Congreso de los Trece Estados Unidos de América afirmó la igualdad de todos los hombres y el derecho de cada uno de ellos a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad. Este documento ha sido considerado como uno de los antecedentes más importantes de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: en él se inspiraría no sólo la Revolución Francesa, pero también gran parte de las luchas independentistas en América Latina, y posteriormente la Constitución de los Estados Unidos de América, que serviría como modelo para la mayoría de las constituciones republicanas redactadas posteriormente —sobre todo las que integran un sistema presidencial.

Sin embargo, esta afirmación de la igualdad de todos los hombres no está exenta de aclaraciones y, como en los casos anteriores, se revela que “hombres” no es más que otra cara del dispositivo de la persona: más que fracasar de manera práctica en otorgar personalidad a todos los miembros de la especie, como se verá a continuación, la declaración se redactó sin la intención de ampliar dicha extensión valorativa.

El carácter excluyente de la Declaración resalta a partir de la oposición principal entre hombres libres y esclavos, entre personas y cosas. En sus antecedentes, borradores, modificaciones y enmiendas se refleja claramente la lucha entre esclavistas y no esclavistas que, más sobre el terreno económico que sobre el antropológico o filosófico, definiría tanto el contenido como el alcance de la declaración.

Desde la primera compra de 20 esclavos africanos por las autoridades de Virginia a comerciantes daneses, en 1619, las colonias británicas en América fueron aumentando su respaldo esclavista hasta llegar a ser uno de los países que más se beneficiaría de su venta y trabajo no remunerado —principalmente a través de la producción de azúcar y tabaco.¹²⁰

¹¹⁹ Thomas Jefferson, *et al.*, *The United States Declaration of Independence*, en: Micheline R. Ishay, *The Human Rights Reader*, *op. cit.*, p. 488.

¹²⁰ Paul Finkelman, “Slavery in the United States: Persons or property?”, en: Jean Allain, *et. al.*, *The Legal Understanding of Slavery: From the Historical to the Contemporary*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 107.

En territorio colonial —como en Roma, más de 1400 años antes, a través de la figura de la *dominica potestas*—, los amos tenían el derecho de vida y muerte sobre sus esclavos. En 1680 se pasó una ley que permitía a cualquiera disponer de la vida de un esclavo que se encontrara huyendo de su amo; sin embargo, desde antes de este año, había dos características jurídicas que extendían dicho poder a la cotidianeidad de la relación amo-esclavo: el carácter de propiedad que tenía el esclavo y, desprendiéndose de ésta, su nula personalidad jurídica.

En primer lugar, la ley sí castigaba el asesinato de un esclavo, pero lo hacía con el fin de proteger la propiedad de otro. Se estableció para prevenir que un dueño matara al esclavo de otro, y establecía castigos menores —generalmente pecuniarios, aunque con posibilidad de un encarcelamiento breve—, aunque principalmente preveía la compensación económica al dueño del esclavo.¹²¹ Los esclavos eran protegidos en tanto posesiones valiosas, no en tanto personas. Entre los juristas de la época dominaba una lógica económica por la cual “*it cannot be presumed that prepensed malice... should induce any man to destroy his own estate.*”¹²²

En segundo lugar, los esclavos, en tanto cosas, carecían de personalidad jurídica. Un acta de 1669 eximía a los amos de ser procesados si un esclavo moría al ser castigado —la aplicabilidad y dureza del castigo, por supuesto, dependían del esclavista—, mientras que otra prohibía a negros testificar en contra de blancos.¹²³ Estas dos disposiciones legales, que dan fe del carácter de propiedad que tenían los esclavos en los primeros días de las colonias, daban a los amos un poder prácticamente irrestricto sobre la vida y muerte de los esclavos que les pertenecían.

Para la segunda mitad del s. XVIII la institución de la esclavitud se encontraba fuertemente arraigada en varios sectores de la sociedad colonial, y el enfrentamiento entre estos sectores y aquellos que se pronunciaban por la abolición de la misma antecedió, modificó y trascendió la lucha por la independencia de las trece colonias.

¹²¹ Véase: *Ibíd.*, pp. 113-114.

¹²² Paul Finkelman, *Slavery & the Law*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2002, p. 9.

¹²³ Véase: Paul Finkelman, “Slavery in the United States of America”, *op. cit.*, pp. 112-113.

El 12 de junio de 1776, poco menos de un mes antes de que el Congreso Continental formado por las trece colonias declarara formalmente la independencia, la Convención de Virginia ratificó lo que llegaría a ser considerado como la primera declaración moderna de derechos humanos en la historia: la Declaración de derechos de Virginia.¹²⁴

Redactada por George Mason, esta declaración fue copiada casi de manera literal para la redacción de la Declaración de Pennsylvania —que ha sido predominantemente reconocida como el antecedente directo de la Declaración de Independencia— y posteriormente para la de Massachusetts. Contiene todos los fundamentos de la Declaración de Independencia, comenzando por la afirmación de la igualdad entre todos los hombres, así como los derechos a la vida, la libertad, la propiedad, la búsqueda de la felicidad, y la seguridad.

La primera declaración, publicada por Mason en el *Virginia Gazette* el primero de junio de 1776, establecía lo siguiente:

*That all men are born equally free and independent, and have certain inherent natural rights, of which they cannot, by any compact, deprive or divest their prosperity; among which are, the enjoyment of life and liberty, with the means of acquiring and possessing property, and pursuing and obtaining happiness and safety.*¹²⁵

La versión que ratificó la convención once días después fue idéntica a la de Mason, a excepción de una pequeña adición en la segunda línea:

¹²⁴ R Carter Pittman, “The Virginia Declaration of Rights. Its Place in History”, [en línea], Virginia, Virginia Historical Society, dirección URL: www.rcarterpittman.org/essays/documents/VDoR-Its Place in History.html [consulta: 14 de octubre de 2015]

¹²⁵ George Mason, *A declaration of rights made by the representatives of the good people of Virginia, assembled in full and free convention; which rights do pertain to them and their prosperity, as the basis and foundation of government*, Virginia, Virginia Gazette, 01 de junio de 1776, p.2, dirección URL: http://research.history.org/CWDLImages/VA_GAZET/Images/D/1776/0088hi.jpg [consulta: 14 de octubre 2015]

*That all men are by nature equally free and independent, and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot, by any compact, deprive or divest their prosperity; namely, the enjoyment of life and liberty, with the means of acquiring and possessing property, and pursuing and obtaining happiness and safety.*¹²⁶

La inserción del “*when they enter into a state of society*”, que podría parecer menor, servía a un propósito específico, de suma importancia para lograr un acuerdo en la Convención: excluir a los esclavos afrodescendientes de la atribución de derechos que pregonaba la declaración. Los esclavos, aunque reconocidos como hombres, se encontraban fuera de la vida social porque carecían de la libertad necesaria para participar en las decisiones sobre lo común. Sólo a través de la manumisión podía un esclavo ingresar a la sociedad y reclamar para sí los derechos establecidos, y ésta dependía de la voluntad de sus dueños. Esta adición permitió lograr un consenso sobre la declaración sin que quienes defendían la esclavitud se sintieran amenazados—aunque años después sería la razón por la cual el mismo George Mason, entre otros, se opondría a su ratificación en la Convención de Virginia de 1788.¹²⁷

La Declaración de Derechos de Virginia pasó de ser una tentativa de extensión de la igualdad entre hombres libres y esclavos, a una expresión más de su perenne separación. Y aunque la Declaración de Independencia no agregó la controversial especificación, no por ello dejó de tomar las medidas necesarias para lograr un consenso entre las colonias, supeditando el reconocimiento de la igualdad entre todos los seres humanos a la necesidad de estar unidos en contra de la corona británica.

¹²⁶*Virginia Declaration of Rights*, en: Francis Newton Thorpe, *The Federal and State Constitutions, Colonial Charters, and Other Organic Laws of the States, Territories, and Colonies Now or Heretofore Forming the United States of America*, Vol. 7, Washington, Government Printing Office, 1909., p. 3813.

¹²⁷ Como se aprecia en el boceto original que redactó, George Mason, aunque se encontraba al lado de George Washington entre los virginianos que poseían el mayor número de esclavos, en el debate público siempre se mostró en contra de la institución esclavista, y la propuesta que él redactó sí buscaba otorgar a los esclavos los mismos derechos básicos que se otorgaban a los hombres libres. Como respuesta a la modificación de su texto, rehusó firmar la versión final del documento y se opuso a su ratificación en 1788. Véase: s/autor, “George Mason’s Views on Slavery”, [en línea], Virginia, *Gunston Hall. Home of George Mason*, s/fecha, dirección URL: http://www.gunstonhall.org/georgemason/slavery/views_on_slavery.html [consulta: 15 de octubre de 2015]

Durante e inmediatamente después de la guerra de independencia, Massachusetts y New Hampshire abolieron la esclavitud, y estados como Pennsylvania, Rhode Island y Connecticut aprobaron aboliciones graduales, pero en los estados del sur, donde la economía dependía en gran medida de la mano de obra esclava, se reafirmó la convicción de que la esclavitud era necesaria y moral.¹²⁸ Que la declaración hubiera afirmado el derecho a la vida de todos los hombres no incidió en las prácticas de los estados (de cuya autoridad dependían las decisiones en materia esclavista) y, con otro guiño a las instituciones del derecho romano, el estatus del esclavo se encontraba en la indeterminación jurídica entre la persona y la cosa.

Varios de los líderes del levantamiento en contra del Reino Unido poseían esclavos, y como Jefferson, en ningún momento tomaron medidas para ponerlos en libertad. Mientras que el primer boceto de la Declaración de Independencia señalaba al rey como culpable de llevar a cabo una guerra “en contra de la misma naturaleza humana” al participar en la trata de esclavos —aunque el apartado se eliminó para la Declaración ratificada—,¹²⁹ el conservador inglés Samuel Johnson acertadamente inquiría: “*How is it that we hear the loudest yelps for liberty among the drivers of negroes?*”¹³⁰

Tras la firma de la Declaración, los delegados en el Congreso Continental seguirían discutiendo sobre el estatus de los esclavos, no por un interés “humanista” en garantizarles derechos, sino por la obtención de mayores beneficios económicos y mayor representación en el Congreso: al discutir las partidas tributarias que se utilizarían para sostener al gobierno de los Estados Unidos, el plan era que cada Estado contribuyera según el tamaño de su población, con lo cual los Estados del norte se pronunciaban a favor de considerar personas a los esclavos, mientras los Estados del sur se oponían de manera rotunda, considerándolos “riqueza”, no personas. Los sureños ganaron el debate, y los esclavos

¹²⁸ Paul Finkelman, “Slavery in the United States of America”, *op. cit.*, p. 115

¹²⁹ “He [The King] has waged cruel war against human nature itself, violating it’s most sacred rights of life & liberty in the persons of a distant people who never offended him, captivating & carrying them into slavery in another hemisphere, or to incur miserable death in their transportation thither.” Thomas Jefferson, *et al.*, “The Rough Draft”, citada en Carl Lotus Becker, *The Declaration of Independence: A study on the History of Political Ideas*, [en línea], Nueva York, Harcourt, Brace and Company, 1922, p. 147, dirección URL: <http://oll.libertyfund.org/titles/1177> [consulta: 15 de octubre de 2015]

¹³⁰ Paul Finkelman, *Slavery & the Law*, *op. cit.*, p. 9.

quedaron reducidos al estatus de “propiedad” a consideración de los Artículos de la Confederación. Por el contrario, en 1787, en la Convención que habría de redactar la Constitución de los Estados Unidos de América, las posiciones se invirtieron: la representación en el nuevo congreso también dependería de la población de cada Estado, y en esta nueva situación los Estados del sur se pronunciaban a favor de contar a los esclavos como personas, mientras que los del norte se oponían.¹³¹

La Constitución fue ratificada en 1788, y en 1789 se redactaron las primeras diez enmiendas que posteriormente serían conocidas como la Declaración de Derechos (*Bill of Rights*), en donde se establecieron las principales garantías individuales, a partir de la Declaración de Independencia de 1776. La quinta enmienda estableció que ninguna persona podría ser privada de la vida, la libertad o la propiedad sin el debido proceso legal, ni se podría ocupar su propiedad para uso público sin una justa indemnización. Según Paul Finkelman, el hecho de que el autor de la enmienda, James Madison, así como la mayoría de sus colegas en el Congreso, fueran dueños de varios esclavos, permite suponer que los esclavos eran considerados no como personas sino como propiedad, y que más que proteger la vida de los esclavos a partir de la primera parte de la enmienda, protegía a los dueños en contra de la abolición de la esclavitud mediante la exigencia de una justa indemnización en caso de que sus esclavos fueran liberados a través de una política pública.¹³²

Paradójicamente, el estatus personal de los esclavos no se abordó de manera directa ni en la Declaración de Independencia, ni en la Constitución, ni en la Declaración de Derechos. Y mientras que la cláusula de “tres- quintas partes” (que se refería a ellos como “*other persons*”), la cláusula de comercio de esclavos (que se refería a ellos como “*such persons*”), y la cláusula de esclavos fugitivos (que los definía como “*person held to service or labour*”) los definían como personas (aunque con ciertas puntualizaciones despersonalizadoras), la provisión sobre trata de esclavos hablaba tanto de migración como de importación de personas, lo que apuntaba tanto a su estatus de persona, *que migra*, como de cosa, *que es*

¹³¹ La determinación final fue la cláusula de “Tres quintos”, por la cual cada cinco esclavos contaban como tres ciudadanos en materia de representación ante el Congreso. Paul Finkelman, “Slavery in the United States”, *op. cit.*, pp. 116-117.

¹³² *Ibid.*, pp. 119-120.

importada.¹³³ La persona al mismo tiempo une y separa a los individuos de la especie humana, y en el extremo contrario del ciudadano, en la limitofía que no logra separar a la persona y a la cosa, se revela la existencia dispensable del esclavo.

3. 1789. La Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano

La Declaración de Independencia de las Trece Colonias cimbró a Occidente todo. Dejando a un lado el problema de la esclavitud, su apuesta por la extensión de derechos a (retóricamente) todos los hombres, el freno al abuso de poder emanado de la corona, y la intención de crear en el nuevo continente un mundo verdaderamente nuevo, libre de arcaísmos y apegado a los ideales modernos, encontró un enorme eco en Europa entre los sectores intelectuales afines a los mismos ideales.

No habría de pasar mucho tiempo para que se concretara, esta vez en Francia, el segundo evento que haría de los finales del siglo XVIII la puerta histórica hacia la modernidad política: la Revolución Francesa.

Aunque ya se ha dicho mucho, vale la pena recalcarlo: a pesar de que las dos Declaraciones comparten un lapso temporal relativamente estrecho, los casos son completamente distintos, responden a circunstancias y objetivos diferentes, y si bien están ineluctablemente relacionadas, ahora, como entonces, hay que tener presentes las particularidades de cada una.

Sin duda alguna, como argumenta Jellinek, la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano está fuertemente influenciada por la Declaración americana, y en especial por la Declaración de Derechos de Virginia.¹³⁴ Tanto en forma como en contenido, hay fuertes similitudes entre una y otra. Sin embargo, y a pesar de que algunos personajes de la Asamblea Nacional Francesa (emblemáticamente el General Lafayette) se hayan inspirado

¹³³*Ídem.*

¹³⁴ Georg Jellinek, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, México, UNAM, 2000, pp. 169.

explícitamente en la experiencia de las trece colonias para sus propuestas, desde entonces se tenía muy clara la diferencia de la situación francesa: Como dijo Lally-Tollendal, diputado en la Asamblea General, en la sesión del 31 de agosto de 1789:

No pretendemos, en absoluto, establecer una comparación entre Francia y los Estados Unidos de América. Sabemos que esto constituiría un raro abuso del razonamiento y de la palabra, querer juntar dos pueblos y dos posiciones tan diferentes. Por un lado, una República federal, formada por trece Repúblicas nacientes, en un mundo nuevo, tres millones de habitantes, es decir quinientas mil cabezas de familia, casi todos propietarios agrícolas, viviendas dispersas; sin enemigos que combatir, sin vecinos que temer, costumbres sencillas, necesidades limitadas; por otro lado, una monarquía antigua, en el viejo mundo; veintiséis millones de personas, de los cuales dos millones, a lo sumo, son propietarios de tierras, una población amontonada, siempre con vecinos y con rivales, a menudo con enemigos exteriores, y como enemigos interiores los prejuicios, las necesidades, las pasiones, y todo lo que de ello deriva, y todo lo que debe ser su freno.¹³⁵

Estados Unidos estaba motivado por poner un alto al abuso colonial que venía de afuera y hacer valer los derechos que ya tenían, las nuevas formas de vida que habían instaurado en el nuevo continente; Francia, por el contrario, tenía que enfrentar catorce siglos de tradición monárquica desde su centro: no se trataba sólo del limitar el poder, sino de modificar radicalmente todos sus funcionamientos, locaciones y valores, desde la descentralización de la figura monárquica hasta la invención de una nueva forma de subjetividad. Los americanos reafirmaban derechos que ya poseían, mientras los franceses buscaban instaurarlos.¹³⁶ “Una cosa, en fin, es consignar solemnemente unos principios con los que concuerdan los miembros de la sociedad, y otra muy distinta establecer su vigencia

¹³⁵ Lally-Tollendal, citado en: Miguel Carbonell, “Estudio introductorio” en: Georg Jellinek, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, op. cit., pp. 18-19.

¹³⁶ Como dice Jellinek, “Lo que los americanos proclaman, como un patrimonio eterno de todos los pueblos libres, es lo que ya poseían. Por el contrario, los franceses quieren otorgar lo que no tienen todavía, las instituciones en relación con los principios generales. Tal es la diferencia más importante entre la Declaración de Derechos de los americanos y la de los franceses, pues, entre los primeros, las instituciones precedieron al reconocimiento solemne de los derechos de los individuos, mientras entre los segundos vienen después.” Véase: *Ibíd.*, pp. 134-135.

deshaciendo por completo los vínculos de la antigua sociedad.”¹³⁷ El proyecto francés tenía, en su centro, la misión de cambiar al régimen por completo.

La situación de la gran mayoría de la población francesa era precaria. La hambruna y la concentración de la riqueza, aunada a la falta de incidencia en las decisiones de gobierno, a la expansión de la burguesía y los ideales modernos entre los pensadores de la época, generaron las condiciones propicias para la irrupción política que marcaría el inicio del fin del *Ancien Régime*.

Ante la severa crisis social, política y económica que se vivía en Francia en 1788, Luis XVI aceptó convocar a los Estados Generales —la asamblea feudal que no se había reunido desde 1614— para que empezaran labores en mayo de 1789. Los Estados Generales representaban a los tres estamentos de la sociedad francesa: el Primer Estado, a la nobleza; el Segundo Estado, al Clero; y finalmente, el Tercer Estado a la burguesía y a la clase baja.¹³⁸

En enero de 1789, Emmanuel-Joseph Sieyès —Canciller de la diócesis de Chartres y conocido opositor de los privilegios de la nobleza— publicó un panfleto titulado “*Qu’est-ce que le Tiers État?*”, en donde presentaba y criticaba la falta de reconocimiento y representación de los intereses del Tercer Estado. El Tercer Estado contenía, según Sieyès, todos los elementos necesarios para formar una nación completa; los estamentos privilegiados no sólo no aportaban nada, representaban una carga insustentable para el resto de la población, a la que oprimían para su propio beneficio.

Si l’on ôtait l’ordre privilégié, la nation ne serait pas quelque chose de moins, mais quelque chose de plus. Ainsi, qu’est-ce le Tiers [État]? Tout, mais un tout entravé et opprimé. Que serait-il sans l’ordre privilégié? Tout, mais un tout

¹³⁷ Marcel Gauchet, *La Revolución de los Derechos del Hombre*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2012, p. 23.

¹³⁸ La información relativa al suceso de los eventos de la Revolución Francesa contenida en este apartado proviene principalmente de: Nicolás Suescún, “Cronología de la Revolución Francesa”, en: Marcel Gauchet, *La Revolución de los Derechos del Hombre*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2012, pp. 367-378; y Miguel Carbonell, “Notas sobre el origen de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789” en: *Estudios Jurídicos en Homenaje a Marta Morineau*, Tomo II, México, UNAM/IIJ, 2006, pp. 149-166.

*libre et Florissant. Rien ne peut aller sans lui, tout irait infiniment mieux sans les autres.*¹³⁹

Además, Sieyès expuso de manera clara las tres demandas principales del Tercer Estado: 1) tener representantes verdaderos en los Estados Generales; 2) tener un número de representantes igual al de los representantes de los otros dos estados; y finalmente, 3) que los votos en los Estados fueran por cabeza, en vez de por estado.¹⁴⁰

Luis XVI aceptó no interferir con el nombramiento de los representantes del Tercer Estado —que se decidieron por votaciones regionales— y duplicar el número de diputados del Tercer Estado, para que igualara en número a los representantes de la nobleza y el clero. El 5 de mayo de 1879 se reinstauraron los Estados Generales, con la presencia de 1,165 diputados representando a los tres Estados. Poco beneficiaba al Tercer Estado igualar en número de representantes a los otros dos, ya que el tradicional sistema de voto seguía siendo por estamento (un voto para cada Estado), por lo que un día después de que se iniciaran labores, el Tercer Estado rechazó dicho sistema de voto, exigió la votación nominal (un voto para cada individuo), se separó de los otros Estados y asumió el nombre de “Asamblea de los comunes”, que el 17 de junio pasaría a autoproclamarse “Asamblea Nacional”.

Las “comisiones de conciliación” para reintegrar al Tercer Estado a los Estados Generales fracasaron. El 19 de junio, los primeros representantes del clero se unieron a la Asamblea Nacional; tres días después, la Asamblea Nacional contaba con 150 miembros del clero, y para el 25 del mismo mes se habían sumado también cuarenta y siete nobles. El 27 de junio, el Rey cede y los dos estamentos superiores se incorporan a la Asamblea Nacional, que el 9 de julio se proclama “Asamblea Constituyente”.¹⁴¹

Con dicha declaración la Asamblea rompe definitivamente las reglas del juego hasta entonces vigentes y se considera revolucionaria. Es opinable si la

¹³⁹ Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, París, Éditions du Boucher, 2002, p. 4.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 14-15.

¹⁴¹ Nicolás Suescún, *op. cit.*; Miguel Carbonell, *op. cit.*

Asamblea tenía la legitimidad suficiente para hacerlo o no. En cualquier caso, [...] la consideración constituyente de la Asamblea deja ser juzgada por el principio de efectividad: ‘si el nuevo orden logra imponerse de hecho al viejo orden, si la revolución resulta victoriosa, entonces no requiere legitimación por el antiguo derecho. La asamblea nacional no pretendió en absoluto aspirar a una legitimación de este tipo’.¹⁴²

Con los nuevos poderes tomados por la Asamblea Nacional, los *patriotas* —como se hacían llamar los defensores del Tercer Estado y el proyecto Constitucional— se dieron a la tarea de acabar de tajo con las fuentes de legitimidad tradicionales, los privilegios de las clases altas, y, en suma, el régimen feudal entero.¹⁴³ En la famosa noche del 4 de agosto de 1789, con el apoyo de diputados de todos los estados y entre proclamas de apoyo generalizadas, se acordó la abolición de todos los privilegios de la nobleza, el diezmo y los derechos señoriales. Por iniciativa de la nobleza, se propuso la renuncia voluntaria de dichos derechos, que desembocó en una cascada de renunciaciones y donaciones que el diputado Malartic habría de describir como un “combate de generosidades” entre los estados.¹⁴⁴

¹⁴² Miguel Carbonell, *op. cit.*, p. 151.

¹⁴³ Eduardo García de Enterría, *La lengua de los derechos: La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución Francesa*, Madrid, Real Academia Española, 1994, pp. 24-25.

¹⁴⁴ Michael P. Fitzsimmons detalla elocuentemente los sucesos de la noche: “*Kenneth Margerison argued that the strategy underlying the meetings was to bring about a ‘voluntary union of orders’ to reestablish the nobility as an integral part of the nation. The nobility, he asserted, had been marginalized by its opposition to vote by head, and by taking a leading role in the voluntary renunciation of seigneurial rights it could recoup its position.*

[...] Louis-Marie, vicomte de Noailles, put forward a program similar to that which the duc d’Aiguillon was supposed to present. [...] The suggestions advanced were vague, essentially seeking to suppress all seigneurial rights in return for reimbursement [...]. In an atmosphere of fear and tension, the proposals were enthusiastically received and, especially after another comment by the vicomte de Noailles, were heavily applauded. This response generated a wave of emotion that launched the Assembly onto a path so remarkable that for the remainder of their lives each man would be remembered primarily for his action that evening, the consequences of which could not possibly have been foreseen.

However contrived or premeditated the motions were, they electrified the Assembly and had the entirely unintended effect of sparking a comprehensive renunciation of privilege that lasted several hours. As the meeting continued deep into the night, deputies from all three orders and from various parts of the kingdom became caught up in the moment, lining up and crowding the podium to renounce privileges of every sort. The relinquishments cascaded in astonishing fashion, each one seemingly more stunning than the one that had preceded it—the tithe, seigneurial courts, and venality of office were abolished, and provincial and municipal privileges, cherished and defended for centuries, were likewise given up. One deputy wrote that everyone searched his pockets for sacrifices to make.” Michael P. Fitzsimmons, *The night the Old Regime ended: August 4, 1789 and the French Revolution*, Pennsylvania, Pennsylvania State University, 2003, pp. 14-15.

Las resoluciones del 4 de agosto se plasmaron formalmente en el decreto del 11 de agosto de 1789, que resume su contenido en la primera línea de su primer artículo: “*L'Assemblée nationale détruit entièrement le régime féodal.*”¹⁴⁵¹⁴⁶

No sólo fue abolido el régimen feudal, poniendo un alto a los privilegios de la nobleza y el clero, y condenando al desuso los antiguos mecanismos de legitimidad según los cuales el rey, elegido por Dios para gobernar, era el único capaz de tomar las decisiones importantes que afectaban al país; pero al ser abolido *por* la Asamblea Nacional, dicha abolición es, de cierto modo, el primer evento de la nueva realidad que se busca crear: una realidad política en donde las decisiones sean tomadas no por el rey sino por la Asamblea, y no para beneficiar a los primeros dos estados, sino a la Nación. La pieza que faltaba en este cambio de regímenes y legitimidades era un documento que, opuesto a las potestades exclusivas de la nobleza, protegiera los derechos de todos los franceses; una Declaración de Derechos que reconociera a todos los miembros de la nación sin distinciones.

Desde antes de que la Asamblea se declarara constituyente se tenía en mente la creación de una Constitución, y se había discutido si esta debía o no comenzar con una Declaración de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre, pero los diputados se encontraban divididos sobre la cuestión. Más todavía, entre los que sí estaban a favor de la Declaración, había otra división entre los que optaban sólo por una declaración de derechos, y los que creían que dicha declaración debía ir acompañada de una correspondiente declaración de deberes.

¹⁴⁵ Assemblée Nationale Constituante, *Décret portant abolition du régime feudal, des justices seigneuriales, des dîmes, de la vénalité des offices, des privilèges, des annates, de la pluralité des bénéfiques, etc.*, [en línea] París, DigiThèque MJP, 11 de Julio de 1789, dirección URL: <http://mjp.univ-perp.fr/france/1789nuit4aout.htm> [consulta: 15 de octubre de 2015]

¹⁴⁶ Para este momento, el reinado de Luis XVI estaba gravemente amenazado tanto por el Tercer Estado concentrado en París como por movilizaciones campesinas en la provincia. Y aunque condicionó su ratificación de los acuerdos del 4 (invitó a la Asamblea a reconsiderar algunos puntos y dijo no poder ratificar dichas disposiciones sin tener las leyes exactas a través de las cuales se aplicarían), no había mucho que pudiera hacer para impedirlos. La respuesta de Luis XVI a la Asamblea puede consultarse en: Assemblée Nationale Constituante, *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, [en línea], Tomo IX, París, P. Dupont/Bibliothèque Nationale de France, 1875, pp. 26-27, dirección URL: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k49524b/f33.image> [consulta: 15 de octubre de 2015]

A pesar de las diferencias, el primer proyecto formal de texto declarativo fue presentado ante la Asamblea Nacional el 11 de julio por el General La Fayette (muy cercano a Jefferson, inspirado en las declaraciones norteamericanas), seguido por uno de Sieyès (que buscaba sustituir la forma de enlistado de artículos por una exposición razonada, devolviendo al pleno a una discusión filosófica sobre los principios de la Declaración), otro de Mournier, luego Target, Thouret, Pétion... se presentaron cerca de 30 proyectos, por lo que fue necesario nombrar una comisión especial dedicada al análisis y síntesis de los mismos, para que pudieran presentar una sola versión al pleno de la asamblea.¹⁴⁷ Dicha comisión estuvo conformada por los diputados Desmeuniers, La Luzerne, Mirabeau, Tronchet y Auvergnat Rhedon. El 17 de agosto, la Comisión presentó una versión — constituida por artículos y no como disertación razonada, como quería Sieyès—¹⁴⁸ que reunía y sustituía a los proyectos antecedentes, pero fue rechazada (principalmente por quejas sobre lo farragoso de la redacción) y sustituida por otro proyecto, dirigido por De la Fare, el obispo de Nancy, aunque finalmente sólo 5 de los 24 artículos que contenía la propuesta de De la Fare se incluyeron en la Declaración final.¹⁴⁹

El debate de los últimos días de la redacción de la Declaración se enfocó, con toda intencionalidad, en la relación entre los derechos naturales del hombre y las necesidades de los hombres como parte de una colectividad. La situación del hombre en estado de naturaleza era irrelevante, de lo que se trataba era de definir la situación del hombre en sociedad. Como argumentaba el diputado Crénière, el hombre en estado de naturaleza no tiene derechos, sólo los obtiene al entrar en sociedad. Es en tanto miembro de la sociedad que el hombre obtiene derechos, limitados y correspondidos por deberes, explícitos o implícitos en sus leyes fundacionales. “El hombre no tiene derechos sino mediante el acto

¹⁴⁷ Además de los proyectos presentados por los diputados, con sus variantes y modificaciones, se suman contribuciones de autores que no se encontraban en la Asamblea, pero que sí fueron discutidos por ésta. S. J. Samwer calcula un total de 110 contribuciones a la Declaración. Véase, Marcel Gauchet, *op. cit.*, nota al pie en p. 92.

¹⁴⁸ La propuesta de Sieyès buscaba no limitarse a los meros artículos, y aportar una base filosófica para que, entre otras cosas, “los representantes franceses superaran a sus antecesores y ‘le ofrecieran al universo un código de razón y de sabiduría que sea admitido e imitado por las demás naciones’. Ante esta perspectiva, se encontraba la que Barnave sintetizó al decir que se requiere una Declaración del Derechos que esté “al alcance de todos los espíritus y que se convierta en *catecismo nacional*”, no un texto que por su complejidad filosófica sólo sea comprendido por unos cuantos. Marcel Gauchet, *op. cit.*, pp. 98-99.

¹⁴⁹ Miguel Carbonell, *op. cit.*, pp. 150-152.

que hace existir un cuerpo político: no los tiene antes, no los tiene sino dentro de ese marco. No se le deben ‘atribuir al hombre —precisa [Crénière] — derechos que no le pertenecen sino al ciudadano’”.¹⁵⁰

A pesar de su título y el papel fundamental que tuvo en los debates la idea de los derechos naturales del hombre, la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano tenía todo que ver con la ciudadanía y poco que ver con la humanidad. Se trataba, sí, de garantizar la igualdad en derechos de todos los franceses, como oposición a la sociedad estamentaria en que se vivía desde hace catorce siglos, pero la Declaración, como la Asamblea y su proyecto constitucional, estaban enfocados en la creación —con un nuevo régimen político, un nuevo gobierno y una nueva legitimidad— de la nueva *nación francesa*, y el sujeto político indicado para ella, que era el ciudadano.

Cuando el diputado Dupont, opositor de la declaración propuesta por el comité de los cinco, le reclamó a Mirebeau —expositor del comité— que la declaración no era válida “para todos los hombres, para todos los países”, la respuesta sarcástica de Mirebeau en el pleno fue que, “en efecto, ninguno de los miembros (del Comité) pensó en declarar los derechos de los cafres o de los esquimales, ni siquiera de los daneses o los rusos.”¹⁵¹ Dejando de lado la pertinencia del comentario de Dupont y su relación con el proyecto constituyente, la respuesta de Mirebeau refleja la idea nacionalista que, más apegada a las posibilidades reales de una *Asamblea nacional*, primaba en las mentes de los redactores de la declaración.

Posteriormente, Sieyès habría de criticar la concepción detrás de la Declaración norteamericana porque quienes la escribieron, según él, tenían en mente una autoridad futura que funcionaría a través de las mismas dinámicas que se habían utilizado hasta entonces. Pensando así, quisieron tomar precauciones para evitar una opresión futura, pero en ningún momento se plantearon una situación en donde el pueblo accediera a la soberanía completa, en donde ya no hubiera opresor: sólo pueblo, sólo nación:

¹⁵⁰ Marcel Gauchet, *op. cit.*, p. 107.

¹⁵¹ Ambos citados en: *Ibid.*, p. 123.

Según esta suposición —explica [Sieyès]—, una declaración de los derechos, en efecto, debe cambiar totalmente de espíritu y de naturaleza, deja de ser una concesión, una transacción; una condición de tratado, un contrato de autoridad con autoridad. No hay sino *un* poder, *una* autoridad. Porque cuando un hombre le encomienda a un procurador sus asuntos, le da *instrucciones*, le hace una declaración de sus *deberes* para con él; no se divierte diciéndole: yo quiero conservar intacto tal o cual de mis derechos. Esto sería cobarde, ridículo, lamentable; y además lo desafío a que haga una enumeración completa o más o menos pasable.¹⁵²

Sieyès no se conformaría con establecer la garantía de ciertos derechos para el pueblo francés, y que sobre éstos los antiguos mecanismos de opresión y despojo se reinstalaran. Lo que buscaban él y la mayoría de la Asamblea era un empoderamiento total de la nación francesa, expresada a través de sus representantes, que rediseñara por completo la realidad política y social del país. La nación aparece como uno de los conceptos centrales del proyecto revolucionario, en tanto que junta a todo el pueblo francés bajo una figura política, opuesta al rey, opuesta a los privilegios, opuesta a las naciones extranjeras. La nación, para Sieyès, es un cuerpo formado por personas asociadas, que viven bajo una ley común y que están representadas por la misma legislatura. Las personas contribuyen a la nación, y su trabajo es necesario para que la nación exista. Sin embargo, Sieyès encuentra que todo lo necesario para que la nación exista es aportado por el Tercer Estado, mientras que los Estados privilegiados, no sólo no aportan nada, sino que representan una carga al resto de individuos que conforman la nación: “*Le Tiers embrasse donc tout ce qui appartient à la nation, et tout ce qui n’est pas le Tiers ne peut pas se regarder comme étant de la nation.*”¹⁵³ El proyecto francés, entonces, se concentra enteramente en la nación francesa, y a través de esta última equivalencia conceptual, la nación francesa está formada exclusivamente por el Tercer Estado. Es éste, el Tercer Estado, quien habría de empoderarse y reconstruirlo todo.

¹⁵² Emmanuel Joseph Sieyès, “Fausses déclarations” en: Christine Fauré, *Les Déclarations des droits de l’homme de 1789*, citada en Marcel Gauchet, *op. cit.*, pp. 112-113.

¹⁵³ Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu’est-ce que le Tiers État?*, *op. cit.*, p. 5.

Como sostuvo el diputado Rabaut Saint-Étienne en la Asamblea nacional constituyente, la nación en la realidad social es similar al individuo en el estado de naturaleza. Como éste, requiere de un gobierno, voluntad y capacidad de actuar, sólo que en la nación esto es aportado por el compuesto de individuos que le dan existencia. La nación es un todo para sí misma; como el individuo en estado de naturaleza, posee también la plenitud de todos los poderes y de todos los derechos: ella concentra, en suma, el poder de gobernar que anteriormente pertenecía al rey.¹⁵⁴

Indudablemente, la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, con la igualdad jurídica que establece, es uno de los fundamentos de la sociedad moderna, y a ella se debe una parte importante de la lógica de los derechos subjetivos, humanos, que predomina en nuestros días.¹⁵⁵ Sin embargo, parecería que el fruto de lo que Robespierre llamó “La primera revolución fundada sobre la teoría de los derechos de la humanidad,”¹⁵⁶ se trató —como argumenta Marcel Gauchet— “en menor grado de declarar los derechos que de constituirse.”¹⁵⁷ De constituirse como el gobierno legítimo de la renacida nación francesa.¹⁵⁸

Para acabar con la estructura gubernamental y de legitimidad del Antiguo Régimen, sólo algo tan fuerte como la apelación a los derechos naturales del hombre y a la voluntad de la nación —aunadas al descontento generalizado producido por la situación política y económica— podía dar a la Asamblea Nacional la legitimidad necesaria. Al argumentar en nombre de estos pilares (derecho natural y voluntad nacional), se apelaba a la fuente de todo derecho, cuya validez se imponía sobre las tradiciones y cualquier otra fuente de legitimidad menor.¹⁵⁹ Como argumentaba Sieyès, “*Le gouvernement n’exerce un pouvoir*

¹⁵⁴ Rabaut Saint-Étienne, citado en: Marcel Gauchet, *op. cit.*, p. 111.

¹⁵⁵ Véase: Joel Flores Rentería, *op. cit.*, p. 44.

¹⁵⁶ Robespierre, citado en: Marcel Gauchet, *op. cit.*, p. 16.

¹⁵⁷ Marcel Gauchet, *op. cit.*, p. 81; véase también, *Ibid.*, p. 31.

¹⁵⁸ Es interesante notar las diferencias en la redacción entre la Declaración de Independencia de EEUU y los textos franceses: Mientras que la primera establece que “El justo poder de los gobiernos emana del consentimiento de las personas gobernadas”, el Tercer Estado de Mont-de-Marsan establece que “Toda autoridad reside en la nación”; el Tercer Estado de París, “Todo poder emana de la nación”; y el Tercer Estado de Rennes, “En relación con la Nación, se reconocerá que sólo en ella reside la plenitud del poder”. Véase el cuadro comparativo en: *Ibid.*, p. 73.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 20.

réal qu'autant qu'il est constitutionnel ; il n'est légal qu'autant qu'il est fidèle aux lois qui lui ont été imposées. La volonté nationale, au contraire, n'a besoin que de sa réalité pour être toujours légale, elle est l'origine de toute légalité."¹⁶⁰

Para los revolucionarios, “Los derechos humanos no son garantías y libertades a reclamar sino exigencias de recomposición del espacio público. Al comienzo de la revolución, los derechos humanos instalan a un nuevo soberano junto al antiguo pero la pretensión final es ser fuente absoluta y única del orden político.”¹⁶¹ Y, paradójicamente, la intensa concentración de poder que logró la Asamblea, y dentro de ella los jacobinos, logró convertir las voluntades de la igualdad de los hombres y la protección de sus derechos, en acciones encaminadas a la ejecución física de todo opositor (real o ficticio) de “La Revolución”, y la eliminación de todo rastro de derechos subjetivos a los que se pudiera apelar en contra del abuso de los gobernantes (que fue, curiosamente, la intención norteamericana criticada por Sieyès).

Los Derechos Humanos, más que aparecer con el afán de ser garantía de los hombres en una democracia censitaria, se inscriben en una batalla simbólica por la legitimidad. Son base del pacto social y no una ley suprema: no son apelables contra las elecciones del constituyente o las decisiones del legislador. [...] Los revolucionarios franceses han declarado los derechos sin garantizar su ejercicio. El poder de todos niega, paradójicamente, la garantía de los derechos individuales.¹⁶²

Dicha negación salta a la vista en una figura frente y en contra de la cual se tuvo que constituir, necesariamente, la nación francesa: *el extranjero*.

La nación incluye a un conjunto de individuos —quienes conforman el Tercer Estado— bajo una existencia política común que sólo es posible a través de la expulsión de todos los

¹⁶⁰ Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, *op. cit.*, p. 54.

¹⁶¹ Julián Sauquillo, “La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y el liberalismo revolucionario (a vueltas con los orígenes)”, [en línea], Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, s/f, p. 8, dirección URL: <http://www.uv.es/cefd/15/sauquillo.pdf> [consulta: 15 de octubre de 2015]

¹⁶² *Ibid.*, p. 9.

demás; la negación del extranjero fue el rostro especular de la aceptación de los nacionales en una figura común. Como explica Flores Rentería,

La nación y el extranjero aparecen como entes dialécticos, opuestos y antagónicos. La nación se construye a partir de la negación del otro, del extranjero, de aquello que le es extraño, ajeno a lo nacional; sus fronteras marcan los límites que permiten establecer la semejanza y la diferencia, la unicidad e identidad que cohesionan a los habitantes de un Estado y establecen las diferencias con el extranjero.¹⁶³

Los extranjeros no eran solamente los que pertenecían a otras naciones, a las que más adelante declararían la guerra a Francia buscando restaurar el Antiguo Régimen. Los extranjeros eran, sobre todo, los franceses que no pertenecían al Tercer Estado.

*N'est-il pas trop certain —se preguntaba retóricamente Sieyès— que l'ordre noble a des privilèges, des dispenses, qu'il ose appeler ses droits, séparés des droits du grand corps des citoyens? Il sort par là de l'ordre commun, de la loi commune. Ainsi ses droits civils en font déjà un peuple à part dans la grand nation. [...] Un telle classe est assurément étrangère à la nation par sa fainéantise.*¹⁶⁴

La representación de los nobles “*est essentiellement distincte et séparée ; elle est étrangère à la nation, d'abord par son principe, puisque sa mission ne vient pas du peuple ; ensuite par son objet, puisqu'il consiste à défendre non l'intérêt général, mais l'intérêt particulier.*”¹⁶⁵ El Rey, en quien antes se concentraba la soberanía toda, aparece como el extranjero por excelencia, aquél que representa al Antiguo Régimen, a la desigualdad social y a los privilegios en contra de los que se hace la revolución: “Todo rey es un rebelde y un usurpador”, declara Saint-Just en 1792. ‘Luis es un extranjero entre nosotros... Luis XVI debe ser juzgado como un enemigo extranjero.’”¹⁶⁶

¹⁶³ Joel Flores Rentería, *op. cit.*, p. 49.

¹⁶⁴ [cursivas en el original] Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?* *op. cit.*, pp. 4-5.

¹⁶⁵ *Ídem.*

¹⁶⁶ Joel Flores Rentería, *op. cit.*, p. 48.

Sobre esta línea, podría argumentarse que *El Terror* de 1793-94 (con las miles de muertes llevadas a cabo por el Comité de Salvación Pública), más que ser una negación total del proyecto de la Declaración, fue su consecuencia necesaria. Si la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* tuvo más que ver con la constitución de un poder nuevo que con la afirmación de derechos humanos; si el sujeto central era el ciudadano, partidario de la revolución y construido en oposición al extranjero —en vez del ser humano—, se puede ver una relación consecuente entre la intención detrás de la Declaración y sus resultados más atroces. Durante la Revolución, no en vano miles de individuos fueron llevados a la guillotina: “sacrificados para con esas muertes hacer vivir a la nueva nación francesa y, con ello, conquistar el título de ciudadano.”¹⁶⁷

La ciudadanía, aunque basada en los derechos políticos, la participación en los mecanismos de representación y la voluntad de ser gobernado por las leyes emanadas de la Asamblea Nacional, en la práctica funcionó como un dispositivo de separación en todos los niveles: como dice Sophie Wahnich, había dos opciones: “*devenir révolutionnaire et ainsi être inclus comme patriote et de fait citoyen français, ou devenir contre-révolutionnaire et se déclarer "hors le souverain peuple" de fait*”.¹⁶⁸ Dentro de la ciudadanía, todo; fuera de la ciudadanía, el extranjero al que hay que combatir. Como se mencionó anteriormente, la Declaración no generó una estructura de derechos a los que se pudiera apelar en contra del abuso del poder de las autoridades. Y además de la exclusión paradigmática de las clases privilegiadas y los enemigos de la revolución, vale la pena recuperar las razones tras el proyecto que Olympe de Gouges presentó en 1791 a la Asamblea Nacional: la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*.¹⁶⁹

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 49-50.

¹⁶⁸ Sophie Wahnich, “L'étranger et la révolution française, entretien avec Sophie Wahnich”, en : *La Revue du Project*, [en línea], París, Parti Communiste Français, 18 de mayo de 2011, dirección URL: <http://projet.pcf.fr/9767> [consulta: 15 de octubre de 2015]

¹⁶⁹ La versión completa de la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana, en la carta que Olympe de Gouges dirigió a María Antonieta en 1791, puede consultarse en: Olympe De Gouges, *La Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, [en línea], París, *Des Lettres*, s/fecha, dirección URL: <http://www.deslettres.fr/lettre-dolympede-gouges-a-marie-antoinette-declaration-des-droits-de-la-femme-et-de-la-citoyenne/> [consulta: 15 de octubre de 2015]

Las mujeres, por supuesto, no se encontraban en la posición de “enemigo a combatir” que tenían los extranjeros (sobre todo las clases privilegiadas), pero la Revolución Francesa no había hecho nada por remediar la situación de subyugación del sexo femenino durante el Antiguo Régimen. La mujer seguía encerrada en la vida privada, en las labores domésticas, y vetada de toda participación en la vida política de la nación.

Cuando Olympe de Gouges, ejecutada en la guillotina el 3 de noviembre de 1791, sentenció que si las mujeres podían ir a la horca también podían ir a la asamblea, estaba demostrando la incoherencia de la situación de la mujer producida por los revolucionarios franceses. Si las mujeres podían ser sentenciadas a muerte por ser enemigas de la revolución, es decir, por una razón política, estaba implícito que su vida —expulsada de lo público hacia el ámbito doméstico— tenía una negada potencia política.¹⁷⁰ La vida de las mujeres, expuesta en todo momento a ser expulsada hacia la extranjería, estaba vetada de antemano de la inclusión ciudadana. Se encontraba en un punto de indeterminación, que juntaba los aspectos negativos de ambas partes, entre el ciudadano y el extranjero.

Olympe de Gouges fue también una de las mayores opositoras de la esclavitud en la época. Aunque la esclavitud no era una práctica común en Francia, era el sostén principal de la economía colonial (en cuyo centro se encontraba Saint Dominique, actual Haití), enfocada sobre todo en la plantación de caña de azúcar. La esclavitud se encontraba regulada por el *Code Noir*¹⁷¹, instaurado por Luis XIV en 1685, y aunque concedía a los esclavos una gama más amplia de derechos que los que les eran reconocidos en otras partes, como las colonias inglesas, era un instrumento jurídico que tenía como fin último el control y la rentabilidad de la esclavitud.¹⁷² La Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano la prohibió implícitamente al afirmar, en su artículo primero, la libertad por nacimiento de todos los

¹⁷⁰ Jacques Rancière, “Who is the subject of the rights of man?” en : *South Atlantic Quarterly*, núm. 103, tomo 2, primavera/verano, North Carolina, Duke University Press, 2004, pp. 303-304; véase también: Olivier Blanc, “Celle qui voulut politiquer”, [en línea], París, *Le Monde diplomatique*, noviembre de 2008, dirección URL: <http://www.monde-diplomatique.fr/2008/11/BLANC/16516> [consultado: 15 de octubre de 2015]

¹⁷¹ Louis XVI, *Le Code Noir ou Édit du Roi, servant de reglement pour le Gouvernement & l'Administration de Justice & la Police des Îles Francoises de l'Amerique, & pour la Discipline & le Commerce des Negres & Esclaves dans le dit Pays*, [en línea], Versailles, Assemblée Nationale, 1685, dirección URL: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/esclavage/code-noir.pdf> [consulta: 15 de octubre de 2015]

¹⁷² Olivier Blanc, *op. cit.*

hombres, pero no fue sino hasta el 4 de febrero de 1794 que la Asamblea General decretó formalmente la abolición de la esclavitud en todas las colonias francesas —aunque en 1800 Napoleón habría de reinstaurarla.¹⁷³

La Revolución Francesa, contraria a la Independencia de las Trece Colonias, no tuvo como concepto central la noción de persona —que en América operaba la relación entre los hombres libres y los esclavos, que fue un punto fundamental para los redactores de la Declaración americana. Sin embargo, la ciudadanía, al ser la única categoría responsable de otorgar protección —a través o no de los derechos subjetivos que produjo la Declaración—, operó como el dispositivo equivalente. La ciudadanía implicaba pertenencia al pueblo, a la nación, al Tercer Estado; estar fuera de ella era la privación de derechos políticos, pero también el abandono a una existencia expuesta, en cualquier momento, a ser rechazada hacia la extranjería.

4. 1948. La Declaración Universal de los Derechos Humanos

En la historia moderna de los derechos humanos, los principios nacionales fundados a finales del s. XVIII no habrían de alcanzar una escala mundial sino hasta la mitad del siglo XX. Entre estos dos momentos hubo avances importantes en lo relativo al derecho internacional y humanitario, sobre todo en Europa¹⁷⁴, pero la noción de *derechos humanos*, de derechos atribuibles a todos los hombres, sin discriminaciones ni especificidades, no volvió al centro del debate público sino hasta después —y como respuesta— de la Segunda Guerra Mundial.

¹⁷³ En mayo de 1791 se tomaron los primeros pasos a favor de la igualdad entre blancos y negros, cuando la Asamblea General otorgó derechos políticos a los negros y mulatos libres, nacidos de madres y padres libres. Sin embargo, esta medida no abolió de ninguna manera la esclavitud, y en septiembre del mismo año la medida fue revertida. Los derechos volvieron a ser reconocidos en marzo de 1792, pero seguía sin hacerse nada sobre la esclavitud. Para 1793, los imperios británico y español habían ofrecido la libertad a todos los esclavos martinicos que decidieran unirse a sus ejércitos para enfrentar a Francia, y fue por esta razón que, al año siguiente, la Asamblea decretaría finalmente la abolición de la esclavitud. Véase: C.L.R. James, *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, Nueva York, Vintage Books, 1963.

¹⁷⁴ Vale recordar la firma de la primera Convención de Ginebra, en 1864; la Convención de la Haya, de 1899; la Declaración de los Derechos del Pueblo Trabajador y Explotado, firmada en Rusia en 1918; y, salvando su parcialidad y fracaso, el Tratado de Versalles con la correspondiente instauración de la Sociedad de las Naciones, en 1919.

Por supuesto, no puede trazarse una relación causal directa entre la guerra —y específicamente el exterminio judío—, y la redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Lo que hubo fueron procesos distintos, a momentos interrelacionados de, por un lado, ideas y movimientos particulares en pro de la igualdad y la liberación de grupos oprimidos, y por otro, abusos y violaciones de derechos que tienen como resultado involuntario la concentración de la atención en las medidas necesarias para evitar su repetición. Los avances en la materia, como sostiene Maya Hertig, reposan sobre dos pilares fundamentales: primero, los valores generales, intemporales —dignidad, libertad e igualdad— retomados de la filosofía ilustrada, medieval y antigua; y segundo, las experiencias concretas que a través de la historia forjan los contenidos de los derechos humanos: las experiencias negativas a partir de las cuales deben constituirse para evitar su repetición.¹⁷⁵

A pesar de la pluralidad de fuentes, causas y motivos, existe un consenso generalizado sobre el reconocimiento de una experiencia concreta —uno de los episodios más trágicos de la historia— frente a la cual, con el impulso de los sucesos anteriores, se redacta la Declaración Universal de los Derechos Humanos: el holocausto.

*The Cold War, the women's lobby, and the tradition of Latin American socialism were also major forces that shaped the writing of this pivotal document. But none of them match the Holocaust in importance. [...] The moral outrage thus created gave them [the authors] a common platform from which to operate and do the drafting. While they often differed on the specific wording to be used, once it was shown that a violation of a certain clause or article had in some way helped create the horrors of the war, the adoption of that clause or article was virtually assured.*¹⁷⁶

¹⁷⁵ Maya Hertig Randall, “Semaine 1. Les fondements des droits de l’homme”, *Introduction aux droits de l’homme*, [curso], Université de Genève, Suiza, 2014.

¹⁷⁶ Johannes Morsink, *The Declaration of Human Rights. Origins, Drafting & Intent*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1999, p. 37.

Frente a la catástrofe “deshumanizadora” del exterminio judío perpetrado por el gobierno alemán, a la “despersonalización” sistemática en magnitudes sin precedentes, hacía falta un mecanismo jurídico y filosófico que tuviera la capacidad de reconstruir lo que el nazismo derribó. Hacia falta encontrar una manera reconocer en los seres humanos más que su simple existencia biológica y racial; integrar mecanismos para considerar a los desposeídos, a los individuos que habían sobrevivido la guerra pero que habían tenido que dejar sus tierras y su ciudadanía atrás. Hacia falta tomar en cuenta a los seres humanos que carecían de un Estado-nación que los cobijara con su legislación y que, al considerarlos como ciudadanos, se encargara de proteger sus vidas. A estas intenciones responde, sobre las cenizas humeantes de la guerra, la reivindicación del paradigma personalista encarnado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.¹⁷⁷

1947. Pasados los horrores de la Segunda Guerra Mundial, sus estelas marcadas, punzantes en esa herida abierta que era Europa, uno de los intereses primordiales de la recién formada Organización de las Naciones Unidas (ONU) era el trazado de una declaración de derechos humanos que pudiera aplicarse a nivel internacional.¹⁷⁸ Una declaración que construyera sobre la herencia humanitaria de la Ilustración; que a partir de los valores de libertad, igualdad y fraternidad propugnados en la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* y en la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América*, pero en consideración de las diferencias culturales, religiosas y morales existentes entre los diversos pueblos del mundo, lograra el establecimiento de un acuerdo internacional por la defensa de la dignidad humana.

El General Carlos Rómulo, de Las Filipinas, logró que en la Carta de las Naciones Unidas se incluyera la afirmación de que los derechos humanos (todavía por definir) aplicaran a

¹⁷⁷ Véase: Roberto Esposito, *Tercera persona*, *op. cit.*

¹⁷⁸ Es verdad que para el 25 de abril de 1945, día de la conferencia en la cual se fundó la Organización de las Naciones Unidas, los objetivos de la organización no incluían la defensa de los derechos humanos. Muchas personas abogaban por que la defensa de los derechos humanos se incluyera entre los objetivos principales, pero no fue sino hasta poco antes de la conferencia que, tras la revelación de algunas de las brutalidades que ocurrieron en los campos de concentración Nazis, la convicción de incluir la defensa de los derechos humanos obtuvo el apoyo necesario. Dicho apoyo permaneció firme hasta la firma de la DUDH. Véase: John F. Sears, “Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights”, Nueva York, Franklin and Eleanor Roosevelt Institute, 2008, p. 4.

todos “sin distinciones por motivos de raza, sexo, lenguaje o religión.”¹⁷⁹¹⁸⁰ A partir de la Carta y durante todo el proceso de redacción de la Declaración, la enmarcación de las vidas protegidas mantuvo esta extensión: todos los seres humanos.¹⁸¹

El Consejo Económico y social (ECOSOC), uno de los seis órganos principales de las Naciones Unidas, fue el encargado de crear una comisión especial dedicada a la redacción y propuesta de una carta internacional de derechos humanos¹⁸², objetivo para el cual estableció en junio de 1946 la *Comisión de Derechos Humanos*. Ésta se conformó por representantes de 18 naciones miembro: cinco de países pertenecientes al Consejo de Seguridad, con puestos permanentes en la Comisión, y trece de otros países miembro que ocuparían el puesto por periodos de tres años.¹⁸³ Los representantes eligieron de manera unánime a Eleanor Roosevelt como Presidente de la Comisión.¹⁸⁴

Conformado el órgano y electa su presidente, la Comisión se enfrentó a lo que quizás fue el debate más intenso en torno a la creación de la Declaración: el problema era determinar si el producto del trabajo futuro de la Comisión sería una declaración o una convención. Una convención representa dificultades mayores para los autores al tener que ser mucho más detallada que una declaración de principios generales; debe ser redactada por expertos en derecho internacional y conlleva un tiempo considerable. Además —el punto central detrás de la reticencia ante su adopción—, una convención implica el compromiso de todos los

¹⁷⁹ John F. Sears, *op. cit.*, p. 4.

¹⁸⁰ Tercer propósito de Naciones Unidas: “to achieve international cooperation in solving international problems of an economic, social, cultural, or humanitarian character, and in promoting and encouraging the respect for human rights and for fundamental freedoms for all without distinction as to race, sex, language, or religion.” ONU, *United Nations Charter*, en: Micheline R. Ishay, *The Human Rights Reader, op. cit.*, p. 491.

¹⁸¹ Durante las sesiones de debate en la Asamblea General, en 1948, se decidió hacer explícita en la Declaración la igualdad entre hombres y mujeres; sin embargo, dicha premisa no fue una nueva adición, sino una precisión terminológica que buscaba enfatizar un supuesto siempre presente durante el proceso de construcción del instrumento.

¹⁸² Respaldo en el artículo 68 de la Carta de las Naciones Unidas: “El Consejo Económico y Social [ECOSOC] establecerá comisiones de orden económico y social y para la promoción de los derechos humanos, así como las demás comisiones necesarias para el desempeño de sus funciones.” Carta de las Naciones Unidas, [en línea], San Francisco, ONU, 1945, dirección URL: <http://www.un.org/es/documents/charter/chapter10.shtml>

¹⁸³ En su primera reunión, el 27 de enero de 1947, sus miembros incluían a Australia, Bélgica, Bielorrusia, Chile, China, Egipto, Francia, India, Irán, Líbano, Panamá, Filipinas, Ucrania, URSS, Reino Unido, Estados Unidos, Uruguay y Yugoslavia.

¹⁸⁴ John F. Sears, *op. cit.* p.5.

estados firmantes a respetar su contenido y a informar a la autoridad (en este caso la ONU) sobre las medidas de implementación y resultados en los sistemas legales domésticos.¹⁸⁵

Una declaración, por otro lado, era un proyecto menos ambicioso en comparación con una convención. Las partes firmantes sólo deben ponerse de acuerdo sobre los principios generales proclamados; no es necesario detallar cada apartado ni existe un imperativo que obligue a la rendición de cuentas. El problema de la declaración, por supuesto, era que no consideraba medidas legales ni mecanismos de aplicación para sujetar a los Estados a respetar lo convenido.

*This is precisely the reason why most of the smaller nation-states that were members of the United Nations in 1948 wanted a covenant that would bind small and large nations alike and not a mere declaration. The desire of these smaller nations was thwarted because at crucial junctures during the debates either the United States or the Soviet Union or both delayed or blocked progress on the drafting of a covenant.*¹⁸⁶

Las delegaciones de Australia, Bélgica, China, Francia, India, Panamá y Reino Unido, entre otras, apoyaron la idea de que una simple declaración era insuficiente. Como dijo en una sesión de debate el Colonel William Hodgson, de la delegación australiana, “[The] Commission should not confine itself to abstractions but was bound to consider immediately effective machinery for implementing Human Rights and fundamental freedoms in accordance with its solemn obligations.”¹⁸⁷

Sin embargo, la oposición de las delegaciones de Estados Unidos y la URSS a aprobar medidas de implementación resultó insuperable para el resto de países interesados. Estados Unidos, mostrándose al principio en contra de la adopción de una convención, luego habría de rectificar su opinión y sostener, en boca de Eleanor Roosevelt, “that a Declaration without implementation would be a great travesty and deception to the peoples of the

¹⁸⁵ Johannes Morsink, *op. cit.*, p. 15.

¹⁸⁶ *Ídem.*

¹⁸⁷ Citado en: *Ibíd.*, p. 16.

world.”¹⁸⁸ A pesar de esto, para la segunda sesión de la Comisión EEUU habría de volver a su posición original, y argumentar que era mejor sacar primero una declaración de derechos, y enfocarse posteriormente en una convención y medidas de implementación.

En vez de aprobar un documento conjunto que incluyera derechos, obligaciones estatales y medidas de implementación, la propuesta de Bélgica, apoyada por Estados Unidos y que terminó por imponerse, fue dividir el trabajo en tres comités que se desarrollarían por separado: primero, una declaración general que expusiera los principios aceptables para la mayoría de los gobiernos; segundo, una convención vinculante con obligaciones para los Estados; y, finalmente, un instrumento separado que desglosara las medidas de implementación. Aceptada la repartición, la mayoría de los países optaron por desarrollar los distintos ejes de manera simultánea, pero Estados Unidos, con el apoyo de la URSS, lograron aplazar los aspectos dos y tres, para impulsar “por el momento” exclusivamente el proyecto de la declaración.¹⁸⁹

La Comisión de Derechos Humanos asignó a un grupo de ocho miembros¹⁹⁰ la tarea de generar una primera versión de la carta de derechos, a partir de la recopilación realizada por John Humphrey –profesor de derecho internacional en Canadá- que incluía una extensa lista de derechos humanos contenidos en declaraciones anteriores. René Cassin fue el encargado de la redacción de esta versión, y posteriormente el redactor principal de la Declaración Universal de Derechos Humanos.¹⁹¹

Morsink argumenta que el crédito otorgado a Cassin como redactor principal de la declaración es desmedido, y que se ha menospreciado la aportación fundamental de John Humphrey; sin embargo, cuando Cassin dirigió los esfuerzos por presentar una versión resumida del compilado de Humphrey, recayó en él decidir qué artículos quedaban y cuáles

¹⁸⁸ Eleanor Roosevelt, citada en: Johannes Morsink, *op. cit.*, p. 17.

¹⁸⁹ Roger Normand; Sarah Zaidi, *Human Rights at the UN: The Political History of Universal Justice*, Indiana, Indiana University Press, 2008, pp. 144-146.

¹⁹⁰ Eleanor Roosevelt (EEUU), P.C. Chang (China), Charles Malik (Líbano), René Cassin (Francia), Colonel Williams Roy Hodgson (Australia), Hernán Santa Cruz (Chile), Geoffrey Wilson (Reino Unido) y Vladimir Koretsky (URSS). John F. Sears, *op. cit.*, p. 8.

¹⁹¹ Andrew Woodcock, “Jacques Maritain, Natural Law and the Universal Declaration of Human Rights” en: *Journal of the History of International Law*, núm. 8, Holanda, William S. Hein, & Co., 2006, p. 248.

no, y la versión resumida de la Declaración, a pesar de contar con partes sustanciales redactadas por Humphrey, estuvo compuesta por la selección de Cassin, que dejó de lado artículos —sobre todo relacionados a derechos sociales— que eran fundamentales para Humphrey. Pero el borrador de Humphrey —aunque apoyado fuertemente en propuestas como la del *American Law Institute* y el *Inter-American Juridical Committee*— se mantiene como el primer borrador completo, y representa la base de todas las propuestas posteriores.¹⁹²

Mientras el comité encargado de la redacción trabajaba en su propuesta, el Consejo Económico y Social, en uso de las facultades establecidas en el art. 63 de la Carta de las Naciones Unidas¹⁹³, asignó a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) una tarea fundamental: hacer un estudio sobre las tradiciones de derechos humanos y perspectivas legales en las culturas china, islámica, hindú, americana y europea. Para ello, se creó el *Comité para los Principios Filosóficos de los Derechos del Hombre*, a cargo de Jacques Maritain, que diseñó un cuestionario y recopiló las opiniones de más de setenta intelectuales y líderes políticos de los cinco continentes, entre ellos Mahatma Gandhi, Benedetto Croce, Hamayun Kabir, S. V. Puntambekar, Chung-Shul Lo, Aldous Huxley y E.H. Carr.¹⁹⁴ El reporte que entregó el Comité a la Comisión de Derechos Humanos es muy claro en cuanto a los objetivos del estudio y la importancia del análisis de las perspectivas filosóficas de las distintas culturas agrupadas en torno a la Organización de Naciones Unidas:

La préparation d'une Déclaration des Droits de l'Homme pose des problèmes fondamentaux qui concernent les principes et leur interprétation, tout autant que

¹⁹² Uno de los ejemplos principales fue el artículo 39 de la versión de Humphrey, sobre el derecho a la propiedad: “everyone has the right to such equitable share of national income as the need for his work and the increment it makes to the common welfare may justify.” Este artículo, que se acerca enormemente a lo contenido en la Constitución Soviética, fue eliminado por Cassin, restando sustancialmente el “selo socialista” que Humphrey buscaba ponerle a la Declaración. Véase: Johannes Morsink, *op. cit.*, p. 139.

¹⁹³ “El Consejo Económico y Social podrá concertar con cualquiera de los organismos especializados de que trata el Artículo 57, acuerdos por medio de los cuales se establezcan las condiciones en que dichos organismos habrán de vincularse con la Organización. Tales acuerdos estarán sujetos a la aprobación de la Asamblea General.” Entre los organismos especializados se encuentra la UNESCO. “Carta de las Naciones Unidas”, [en línea], San Francisco, ONU, 1945, dirección URL: <http://www.un.org/es/documents/charter/chapter10.shtml> [consulta: 15 de octubre de 2015]

¹⁹⁴ Micheline R. Ishay, *The Human Rights Reader*, *op. cit.*, p. 1.

*des problèmes politiques et diplomatiques qui concernant l'accord à obtenir sur un texte et la rédaction commune de ce texte. C'est pour cette raison que le Comité de l'Unesco sur les Principes philosophiques des Droits de l'Homme a voulu, sur la base des contributions reçues d'experts de toutes les parties du monde, procéder à un examen des fondements intellectuels d'une déclaration moderne des Droits de l'Homme, il espère qu'une telle étude sera utile à la Commission des Droits de l'Homme du Conseil économique et social, tant en suggérant l'étendue possible d'un accord, qu'en dévoilant les sources principales de désaccord.*¹⁹⁵

Los cuestionarios, acompañados por una investigación sobre las distintas tradiciones de las poblaciones involucradas, arrojaron indicios de la existencia de principios comunes a todos los países miembro de Naciones Unidas, a pesar de las enormes diferencias prácticas, cosmogónicas e institucionales entre ellos.¹⁹⁶ La fundamentación filosófica de los derechos era distinta, pero los resultados daban pie a un consenso sobre los ejes de una posible declaración.¹⁹⁷ “*The utility of a declaration of human rights* [argumentó Richard McKeon en su respuesta al cuestionario del Comité] *depends on the possibility of separating the political from the philosophic question.*”¹⁹⁸ La búsqueda de principios filosóficos comunes habría implicado un debate inagotable que determinara, primero, nociones comunes de los derechos defendidos (libertad e igualdad, por ejemplo), y posteriormente la forma de integrarlos dentro de las dinámicas políticas y administrativas reales, infinitamente distintas, que tenían lugar en cada uno de los países miembro. Basar la construcción en la pregunta, ya no filosófica, sino política, enfocada en problemas y experiencias concretas y sobre las que había un consenso en impedir o fomentar —como los horrores de la Segunda Guerra— es lo que permitió que el trabajo de la Comisión rindiera resultados tangibles.¹⁹⁹

¹⁹⁵ UNESCO, “Les fondements d’une Déclaration Internationale des Droits de l’Homme. Rapport du Comité de l’Unesco sur les Principes Philosophiques des Droits de l’Homme à la Commission des Droits de l’Homme des Nations Unies”, París, UNESCO, 31 de junio de 1947, p. 1.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 2.

¹⁹⁷ Paul Gordon Lauren, *The Evolution of International Human Rights*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 2003, p. 211; Jacques Maritain, *An introduction*, en: Jacques Maritain (coord.), *Human Rights: Comments and Interpretations*, París, UNESCO, 1948, pp. V-VI.

¹⁹⁸ Richard McKeon, “The Philosophic Bases and Material Circumstances of the Rights of Man”, en: Jacques Maritain, *Human Rights: Comments and Interpretations*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁹⁹ *Ídem.*

Como argumentó Maritain en la introducción al reporte del Comité, “*Since the aim of UNESCO is a practical aim, agreement among its members can be spontaneously achieved, not on common speculative notions, but on common practical notions, not on the affirmation of the same conception of the world, man, and knowledge, but on the affirmation of the same set of convictions concerning action.*”²⁰⁰

A pesar de la intención explícita de dejar la discusión filosófica fuera del trabajo de la Comisión de Derechos Humanos, inevitablemente la Declaración, como habría pasado con la convención si se hubiera aprobado, tenía que estar basada en una serie de conceptos, filosóficos por naturaleza, aunque sin definiciones precisas y abiertos a la interpretación de las partes. La definición de este marco conceptual, además de recuperar nociones incluidas en declaraciones y propuestas anteriores, se basó en lo propuesto por el *Comité para los Principios Filosóficos de los Derechos del Hombre*, y en las nociones cercanas a Jacques Maritain, que se encontraba a la cabeza del comité. A la aportación de este marco filosófico impuesto justamente para evitar la discusión sobre los principios filosóficos —y cuya piedra angular fue nada menos que *la persona*—, se debe la importancia de Maritain en la redacción de la declaración.

A través de su trabajo como director del Comité para los Principios Filosóficos, lo mismo que de sus aportaciones escritas para la Comisión de Derechos Humanos y los trabajos anteriores que había escrito sobre la cuestión, Maritain se encargó de colocar en el centro de la declaración la noción de persona que heredó de Santo Tomás, con su profunda herencia católica y el funcionamiento específicamente político que se desprende de su naturaleza de dispositivo.²⁰¹

Retomando la concepción tomista, Maritain identifica a la persona con aquello que es lo más profundo e íntimo en cada ser humano; la parte racional hecha a semejanza de Dios,

²⁰⁰ Jacques Maritain, “An introduction”, *op. cit.*, p. V.

²⁰¹ Véase pp. 26-29 del presente.

que tiende hacia Dios, y que distingue al ser humano del resto de la creación.²⁰² El ser humano aparece como el conjunto de la parte individual y la parte racional del hombre: por un lado, su aspecto propiamente personal, racional, espiritual, sujeto de derechos y digno de protección; por otro, su contraparte no-persona, animal, mundana, ajena al mundo jurídico y sometida en todo momento al control de la primera.²⁰³ No está de más recalcar que a pesar del trasfondo, en ningún lugar de la DUDH ni en los trabajos preparatorios para la redacción de la misma se definió a la persona de esa forma. Persona se utilizó, mayoritariamente, como sinónimo de ser humano.

Más importante que la división al interior del hombre que se encuentra en la concepción personal de Maritain, resulta su carácter de dispositivo de inclusión-exclusión, encargado de decidir sobre las vidas protegidas y aquellas que pueden ser abandonadas a la muerte. Según Esposito, lo que el nazismo había hecho era aplastar a la parte personal-racional del ser humano en su nudo componente biológico; es decir, dejar de considerar la primacía de los individuos a partir de su carácter racional, para considerarlos solamente en tanto dato biológico derivado en clave racial (*i.e.*, valía individual asignada en tanto “ario”, no en tanto “ser humano”). La respuesta personalista, sustancial para el pensamiento de Maritain, fue volver a poner en primer plano el elemento personal que identifica a todos los seres humanos sin consideración de sus características biológicas por fuera de la especie.²⁰⁴ Este retorno, el tránsito de la consideración por raza y nación a la consideración en tanto persona, era —para quienes vieron en la DUDH una posible solución— lo que habría de impedir que se repitieran las terribles experiencias de sufrimiento, vejación y muerte que ocurrieron durante el exterminio. Cabe destacar, sin embargo, que la propuesta de Maritain y de la Declaración Universal de los Derechos Humanos se basa, por un lado, en la consideración de todos los seres humanos como seres racionales, personas —sin ninguna definición de racionalidad ni corroboración de su presencia en cada individuo considerando dentro del grupo—; y por otro, en que por esta razón —que no se somete a prueba— cada

²⁰² *Ídem.*

²⁰³ Roberto Esposito, “Por una filosofía de lo impersonal”, en: *Comunidad, Inmunidad, Biopolítica, op. cit.*, p. 196.

²⁰⁴ *Ídem.*

uno de los individuos pertenecientes a la especie es digno de protección: todos los seres humanos son racionales y en tanto seres racionales son sujeto de los derechos humanos.

La persona, entonces, se recupera en la DUDH como el elemento central para extender la igualdad declarada a todos los seres humanos, sin considerar especificidades. La posesión de derechos tradicionalmente había estado constreñida al conjunto poblacional perteneciente al Estado-nación y subjetivado a partir de la ciudadanía. Ser ciudadano era pertenecer al Estado-nación y por tanto gozar de los derechos que éste otorgaba, como sucedió con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y la ciudadanía francesa. Este hiato entre la proposición taxonómica “ser humano” (perteneciente a la especie humana) y la situación jurídica de “ciudadano” (poseedor de derechos garantizados por el Estado del que se es parte), es justamente lo que la Declaración buscó sortear. Frente a estas dos categorías distintas, con características y extensiones específicas, resalta una tercera como el punto de unión encargado de realizar el objetivo de la DUDH: la *persona*. Según Roberto Esposito, la persona aparece como “el único campo semántico de superposición posible entre los ámbitos del derecho y la humanidad, separados por la ideología nacional de la ciudadanía. Esto significa que sólo a través del léxico de la persona resulta concebible y aplicable una noción como la de derechos humanos.”²⁰⁵

El lugar especial que ocupa la noción de persona en la DUDH es evidente en sus primeros tres artículos. En ellos está contenido, por un lado, el derecho a la vida, y por otro, la extensión del contenido de la Declaración (y por tanto del derecho a la vida) que abarca a todos los seres humanos sin distinción alguna:

Article 1

All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act toward one another in a spirit of brotherhood.

²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 196-197.

Article 2

Everyone is entitled to all the rights and freedoms set forth in this Declaration, without distinction of any kind, such as race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status.

Furthermore, no distinction shall be made on the basis of political, jurisdictional or international status of the country or territory to which a person belongs, whether it be independent, non-self-governing or under any other limitation of sovereignty.

Article 3

*Everyone has the right to life, liberty and the security of person.*²⁰⁶

Mientras que el primer artículo es el único que se refiere a *todos los seres humanos*, los artículos dos y tres lo sustituyen por el concepto de *persona*, cuyo reconocimiento jurídico posteriormente establece el artículo 6 (“*Everyone has the right to recognition everywhere as a person before the law*”). Mediante el artículo 1 se establece la igualdad entre todos los seres humanos en el nacimiento, y se afirma que todos poseen uso de razón; mediante el artículo 2, se impide que dicha igualdad sea dañada por cualquiera de los criterios que históricamente han tenido más impacto sobre la cuestión; mediante el artículo 3, se establece el derecho a la vida y a la seguridad de cada persona; finalmente, con el artículo 6, se afirma que todos (a saber, todas las personas) deben ser reconocidos como tales frente a la ley (esto es, tienen existencia jurídica en tanto personas). Esta relación aparentemente sinonímica entre ser humano y persona borra la diferencia extensiva entre miembro de la especie y sujeto de derechos. El nexo entre derecho y humanidad se logra a través de esta operación, liberando al primero de su relación exclusiva con el Estado al que se pertenece y ampliando su alcance de las fronteras nacionales a las fronteras de la especie.

²⁰⁶ A pesar de que todas las traducciones de la DUDH se consideran fuentes originales, se optó por poner el texto en inglés porque fue el idioma principal en que se discutió y presentó la primera versión. De todas formas, los usos de las palabras “ser humano” y “persona” se mantienen en la versión en español. *The Universal Declaration of Human Rights*, [en línea], París, Organización de Naciones Unidas, 1948, p. 1, dirección URL: <http://www.un.org/en/documents/udhr/> [consulta: 15 de octubre de 2015]

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, con su relación de equivalencia extensiva seres humanos-seres racionales-personas se impone sobre el alcance extensivo de sus predecesores modernos en EE.UU. y Francia; a diferencia de Estados Unidos, afirma la igualdad de todos los seres humanos y prohíbe explícitamente la esclavitud; a diferencia de Francia, no se detiene en las fronteras de la ciudadanía y se extiende a todos más allá de su clase, nacionalidad y preferencia política. La Declaración, aunque por el momento desarmada y sin mecanismos de implementación, aparece como el gran documento de autoría universal que, en consideración de las distintas posturas y prioridades de países de todo el globo, rompe las fronteras anteriores y extiende su reconocimiento a todos los individuos pertenecientes a la especie humana.

La Comisión de Derechos Humanos terminó su trabajo en junio de 1948, y tras más de 170 peticiones de enmienda realizadas en la Asamblea General y 85 sesiones de debate — aunque con pocos cambios significativos—, el 7 de diciembre de 1948 la Tercera Comisión de la Asamblea General (Asuntos Sociales, Humanitarios y Culturales) adoptó la Declaración Universal de Derechos Humanos con 29 votos a favor, 0 en contra y 7 abstenciones. Fue ratificada el 10 de diciembre por 50 de los 58 países miembros de la ONU.²⁰⁷

La Declaración se ha convertido en el punto obligado de referencia para la protección de los derechos humanos y el derecho humanitario.²⁰⁸ Los Estados bajofirmantes (que han ido en aumento desde los 58 que la aprobaron en 1948, para abarcar a 193 en 2014²⁰⁹) se comprometen (aunque la declaración no sea vinculatoria) a salvaguardar los derechos previstos en ella, y a reconocer como sujetos de estos derechos a todos los seres humanos, sin discriminaciones por sexo, raza, preferencia sexual, religión, idioma o nacionalidad.²¹⁰

²⁰⁷ Bielorrusia, Checoslovaquia, Polonia, Arabia Saudí, Sudáfrica, Ucrania, la Unión Soviética y Yugoslavia se abstuvieron.

²⁰⁸ “While nonbinding, the Universal Declaration became a touchstone of human rights law, recognizing the indivisibility and inalienability of security, civil, political, economic, social, and cultural rights, regardless of sex, nationality and race.” Richard Rorty, *op. cit.*, p. 69.

²⁰⁹ “Estados Miembros de las Naciones Unidas”, [en línea], Ginebra, ONU, dirección URL: <http://www.un.org/es/members/index.shtml> [consulta: 15 de octubre de 2015]

²¹⁰ Posteriormente a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la ONU adoptó el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y

Claro está que un “compromiso” sobre un documento no vinculatorio es de poca trascendencia cuando se busca una sujeción real de los países firmantes a lo establecido en la constitución, y esta falta de carácter vinculatorio y mecanismos de implementación, como ya se vio, fue duramente criticada desde el proceso de redacción. En ese sentido, Roger Normand expresa un descontento bastante generalizado entre los estudiosos más críticos de la DUDH:

*Conventional history lauds the commission’s crowning glory, the Universal Declaration of Human Rights, as a milestone of global cooperation and achievement. But this account masks a more telling failure. Under the dynamic leadership of Eleanor Roosevelt, the CHR [Commission of Human Rights] took a series of actions that resulted in the progressive fragmentation and weakening of the human rights idea.*²¹¹

Otros, como sugiere Morsink, han comenzado a pensar que la adopción separada de la Declaración de 1948 puede no haber sido tan nociva como se ha sugerido, y que de hecho puede haber sido sumamente beneficiosa. En primer lugar, porque al ser una declaración en vez de una convención, la mayoría de los países accedieron y otorgaron concesiones sobre las que se habrían mostrado mucho más reticentes si el documento construido hubiera tenido un carácter vinculatorio. El carácter declaratorio aminoró el miedo a represalias sobre la base de la firma del documento. En segundo lugar, al carecer de mecanismos de implementación vinculados con métodos de administración y gobierno específicos, la Declaración mantuvo un carácter moral por encima de las diferencias políticas reales entre distintos bloques (específicamente durante la guerra fría), y no quedó ligada (por sus mecanismos de implementación) exclusivamente con una de las partes en conflicto. A pesar de que se haya dado preferencia a los derechos civiles sobre los sociales y económicos, los

Culturales, con la intención de otorgar un carácter jurídico vinculatorio al contenido de la DUDH. Los pactos han sido ratificados por 168 y 162 países, respectivamente. Véase: “3. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights”, [en línea], Ginebra, ONU, dirección URL: https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-3&chapter=4&lang=en [consulta: 15 de octubre de 2015]; “4. International Covenant on Civil and Political Rights”, [en línea], Ginebra, ONU, dirección URL: https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-4&chapter=4&lang=en [consulta: 15 de octubre de 2015].

²¹¹ Roger Normand; Sarah Zaidi, *op. cit.*, p. 145.

derechos humanos no fueron considerados como otra herramienta más del bloque occidental para enfrentar a su contraparte.²¹²

En cualquiera de los casos, la performatividad de los derechos humanos surge en el momento en el que se convierten en leyes reconocidas por soberanías nacionales, y la Declaración Universal de los Derechos Humanos se encuentra en la base de su adopción futura. Cuando la Tercera Asamblea General adoptó la Declaración, también aprobó una resolución que llamaba a acelerar la redacción de la convención en que se había trabajado. Se decidió que la convención se dividiría en dos, y el resultado fue que, en 1966, dos convenciones internacionales se dispusieron para ser firmadas, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, cuya implementación comenzó hasta 1976, cuando se juntaron las firmas suficientes.

*While the Charter gave birth to the Declaration, the Declaration in its turn gave birth to these two covenants and to a host of other more regional instruments of implementation. The fact that the Declaration itself is not intertwined with any piece of this machinery of implementation gave it from the start an independent moral status in world affairs and law.*²¹³

Actualmente, el contenido de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la extensión de individuos a los que reconoce en pie de igualdad se encuentran en el centro de toda la estructura de derechos humanos aplicada a nivel global. En tratados y convenciones multilaterales e internacionales, lo mismo que en leyes y constituciones nacionales, el reconocimiento de todos los seres humanos como personas ante la ley, como sujetos de derecho que tienen, en primer lugar, el derecho a la protección de su vida, es la regla que se desprende de la firma de la DUDH.

²¹² Véase: Johannes Morsink, *op. cit.*, pp. 19-21.

²¹³ *Ibid.*, p. 20.

Capítulo III

La problematización de la persona humana. Discusiones contemporáneas sobre bioética y personalidad animal

The French have already discovered that the blackness of skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprice of a tormentor. It may come one day to be recognized, that the number of legs, the villosity of the skin, or the termination of the os sacrum, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate. What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or perhaps, the faculty for discourse?...the question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?

Jeremy Bentham

La primera mitad del siglo veinte, tras presenciar dos guerras mundiales y los efectos devastadores de la despersonalización masiva, habría de culminar con la declaración internacionalmente apoyada de la existencia de ciertos derechos atribuidos a todos los seres humanos, sin consideración de distinción alguna. La homologación de los términos persona y ser humano, que tiene sus raíces en la ilustración²¹⁴, se aterriza en un documento con validez internacional que posteriormente serviría como el cimiento principal de la expansión de los derechos humanos a través de otras declaraciones, convenciones, tratados y constituciones nacionales.

En los albores de la segunda mitad del siglo veinte, el mundo —por lo menos discusivamente— se encuentra unido, en una sola voz, por la igualdad mínima entre todos

²¹⁴ Recuérdese que dentro de la tradición católica persona era utilizado no sólo para referirse a los seres humanos, pero también a la triple personalidad de Dios; mientras que en la tradición jurídica romana, no todos los seres humanos eran personas, y más bien *homo* aparecía como un término que generalmente se refería al esclavo: aquél que sólo es hombre, pero no persona. Véase: capítulo I del presente.

los seres humanos: por el reconocimiento de la sacralidad e inviolabilidad de cada vida humana.

Históricamente ha existido una tendencia más o menos estable hacia la paulatina inclusión de grupos e individuos previamente excluidos, como puede verse en el caso de los esclavos, los trabajadores, las mujeres, los negros y los extranjeros. Un movimiento generalizado de comunidades patriarcales en donde la única persona en posesión de todos los derechos era el hombre, adulto, blanco, nacional y propietario, a formaciones más horizontales en donde los derechos se descentralizan y se incluyen nuevos actores en pie de igualdad, por lo menos ante la ley.

El largo camino hacia el reconocimiento de la personalidad —y los derechos subjetivos que conlleva— de todos los seres humanos encontró en la DUDH un producto de alcance internacional, autoridad moral y carácter fundamental, capaz de impulsar y sostener una generalización de la idea de los derechos humanos como nunca antes había existido.

Sin embargo, este aparente consenso sobre 1) la consideración de todos los seres humanos como personas y 2) el valor incuestionable de cada vida humana, habría de comenzar a resquebrajarse tan solo dos años después de haber adquirido carácter vinculatorio a través del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966). El cuestionamiento a esta igualdad no era un retorno al racismo del siglo XIX que había culminado en el nacional socialismo un siglo después. Tampoco tenía como objetivo la eliminación sistemática de ningún grupo social por considerarlo inferior. El cuestionamiento, todo lo contrario, vino de casos específicos al interior de la práctica médica, en donde la salvaguarda de una vida o su abandono a la muerte se disputaban sobre el terreno, todavía fresco, de la bioética contemporánea.

1. Bioética y la redefinición de la persona

Frente al éxito de un Pacto Internacional basado en el “reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos iguales e inalienables, [...derivados] de la dignidad inherente a la persona humana”²¹⁵, comenzaron a surgir problemas en los hospitales de los países desarrollados, en donde la protección de la vida de ciertos individuos parece no ser tan útil, benéfica o “digna” como sostenía el discurso predominante de los derechos humanos.

Curiosamente, el cambio radical en la concepción de la vida humana se debió en un primer momento al entrecruzamiento de dos adelantos médicos, uno mecánico y otro técnico, motivados por la premisa médica de “salvar vidas”. En primer lugar, la invención del respirador²¹⁶ en los cincuentas para combatir la epidemia global de polio; en segundo lugar, la posibilidad de realizar trasplantes de corazón a partir de 1967 y el primer trasplante llevado a cabo por el Dr. Christiaan Barnard.

Muchos de los pacientes conectados a respiradores lograron sobrevivir con ellos durante su recuperación, hasta que pudieron volver a valerse por sí mismos y regresar a sus actividades cotidianas. Otros, sin embargo, eran mantenidos con vida, sus corazones latiendo, pero se encontraban inconscientes y prácticamente sin esperanzas de recobrar la conciencia. Las personas en estado de coma terminal podían mantenerse con vida por tiempo indefinido mientras estuvieran conectadas a un respirador y permanecieran en el hospital, pero esto difícilmente representaba un beneficio para los pacientes, que no podían saber ni sentir nada de lo que ocurría a su alrededor, y dejaba a los familiares en una situación extraña, sin esperanzas de que su familiar regresara a ellos, pero sin poder lidiar

²¹⁵ Asamblea General de Naciones Unidas, *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, Nueva York, Organización de Naciones Unidas, 16 de diciembre de 1966.

²¹⁶ El primer respirador consistía en una bolsa de aire y una bomba a través de la cual el personal de enfermería podía bombear oxígeno a los pulmones de pacientes que no podía respirar por su cuenta para mantenerlo con vida. Posteriormente la bomba manual se cambió por una automática, pero su funcionamiento es básicamente el mismo.

con su muerte a través de los rituales funerarios acostumbrados. Aunado a ello, con el aumento del número de personas en esta situación surgieron nuevos problemas para las administraciones hospitalarias por el espacio y los recursos limitados de los que disponían, y la necesidad de atender a más pacientes que llegaban cada día y requerían atención médica.

En este contexto estalló la noticia del logro inusitado del Dr. Christiaan Bernard, y en ese mismo año se habían realizado ya más de cien trasplantes de corazón alrededor del mundo. Se sabía que a medida que pasa más tiempo desde que un corazón deja de latir, aumenta el riesgo de que el órgano quede dañado y no pueda ser trasplantado a una nueva persona, por lo que para reducir este riesgo los corazones deben extirparse del donador difunto lo antes posible. La posibilidad de trasplantar corazones y su creciente demanda hicieron que algunas personas dentro de la comunidad médica voltearan a ver a las personas en estado de coma terminal: quizás en vez de representar una carga intolerable y en aumento constante para los recursos del hospital, estos pacientes, permanentemente inconscientes, pudieran convertirse en un medio para salvar otras vidas. Había, sin embargo, un problema crucial: extraerle el corazón a una persona viva era asesinato.²¹⁷

1.1 El Comité Ad Hoc y la definición de muerte cerebral

Esta nueva situación dio pie a la primera organización que cuestionaría seriamente la afirmación del valor incontrovertible de toda vida humana, que se había concretado en la DUDH: *El Comité Ad Hoc de la Escuela de Medicina de Harvard para examinar la definición de muerte cerebral*. En su reporte publicado en *The Journal of the American Medical Association*, el 5 de agosto de 1968, explicaban sus objetivos:

²¹⁷ Toda la información relativa a los inicios del problema de muerte cerebral viene de: Peter Singer, *Rethinking Life and Death. The Collapse of our Traditional Ethics*, Nueva York, St. Martin's Press, 1994, pp. 22-24.

*Our primary purpose is to define irreversible coma as a new criterion for death. There are two reasons why there is need for a definition: (1) Improvements in resuscitative and supportive measures have led to increased efforts to save those who are desperately injured. Sometimes these efforts have only partial success so that the result is an individual whose heart continues to beat but whose brain is irreversibly damaged. The burden is great on patients who suffer permanent loss of intellect, on their families, on the hospitals, and on those in need of hospital beds already occupied by these comatose patients. (2) Obsolete criteria for the definition of death can lead to controversy in obtaining organs for transplantation.*²¹⁸

Lo que se buscaba, en síntesis, era la adopción de un criterio que permitiera considerar como difuntos a los individuos sin actividad discernible en el encéfalo.²¹⁹ Estos individuos sólo se mantenían con vida gracias a los respiradores. Al considerarlos muertos, los doctores podían desconectarlos y rescatar sus órganos en buen estado, para que fueran trasplantados a personas, conscientes, que los requerían para seguir viviendo.

En 1969 ningún estado en los Estados Unidos contaba con un estatuto que definiera qué se entendía por “muerte”, o a partir de qué momento podía considerarse muerta una persona —por su conocimiento sobre la cuestión, era una decisión que históricamente se había dejado en manos de los médicos. Para 1970, varios estados establecieron una definición que incorporaba el criterio de muerte cerebral, y para 1981, tras el análisis llevado a cabo por la *Comisión Presidencial para el Estudio de Problemas Éticos en Medicina e Investigación*

²¹⁸ Henry K. Beecher, *et. al.*, “A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death” en *The Journal of the American Medical Association*, no. 6, Vol. 205, Chicago, American Medical Association, agosto de 1968, p. 86.

²¹⁹ Las cuatro páginas del reporte incluían la descripción del cuadro clínico y las pruebas diagnósticas que demostrarían la detención en las funciones del cerebro: “coma (ausencia completa de conciencia, motilidad y sensibilidad), apnea (ausencia de respiración espontánea), ausencia de reflejos que involucren nervios craneanos y tronco cerebral (situados en el sistema nervioso central), y trazado electroencefalográfico plano o isoeléctrico. Cumplidas estas condiciones durante un tiempo estipulado, y previo descarte de la existencia de hipotermia (p. ej. Por enfriamiento o congelamiento accidental) o intoxicación por drogas depresoras del sistema nervioso (barbitúricos en esa época), debía diagnosticarse la muerte, ahora ‘cerebral’, y suspenderse todo método de soporte asistencial”. Carlos R. Gherardi, “A 40 años del ‘Informe Harvard’ sobre la muerte encefálica” en *Medicina*, no. 5, vol. 68, Buenos Aires, Fundación Revista Medicina, septiembre-octubre de 2008, p. 393.

Biomédica y Conductual, el gobierno federal de los Estados Unidos propuso la UDDA (*Uniform Determination of Death Act*), para que el criterio de muerte cerebral se validara en todos los estados.²²⁰

El criterio de muerte cerebral se adoptó primero en la gran mayoría de países europeos y estados de los Estados Unidos, y posteriormente se extendió hacia el resto del mundo.²²¹ El cambio no fue menor: como señala Peter Singer, “*The question is a vital one, in every sense of the term. When warm, breathing, pulsating human beings are declared to be dead, they lose their basic human rights.*”²²² El criterio de muerte cerebral antepone la consideración de la vida de la *persona* a la del organismo biológico. La “pérdida de personalidad”, vinculada a la pérdida irreversible de ciertas funciones humanas elementales (principalmente la conciencia), es lo que sostiene la redefinición de muerte. Y con dicha pérdida desaparece la persona que la estructura de derechos individuales busca proteger: solo queda el cuerpo viviente que la albergaba, desprovisto de cualquier valor relacionado a la personalidad.²²³

El criterio de muerte cerebral que propuso el Comité Ad Hoc sirvió para excluir a ciertos individuos de lo que Peter Singer y otros llaman la “comunidad moral”: lo que hizo fue separar, al interior del ser humano, dos tipos de vida: una vida orgánica, funcional, sin ningún valor moral; y otra personal, depositaria de la conciencia e identidad del individuo, que concentra todo el valor moral. Una división vital, como la había trazado Bichat en el

²²⁰ Richard M. Zaner, *Death: Beyond Whole-Brain Criteria*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1988, p. 5.

²²¹ Según un estudio realizado por la *American Academy of Neurology* (sobre una muestra de 80 países representativa de la diversidad de los 189 países miembro de la ONU), el 88% de los países tienen legislaciones o reglamentos para la consideración del criterio de muerte cerebral. Para consultar la lista de países considerados y su posición al respecto del criterio de muerte cerebral, véase la Tabla “Brain death survey in 80 nations” en Eelco F. M. Wijdicks, “Brain death worldwide: Accepted fact but no global consensus in diagnostic criteria” en *Neurology*, no. 58, Nueva York, American Academy of Neurology, 8 de enero de 2002, p. 22, dirección URL: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/11781400> (consulta: 15 de enero de 2016)

²²² Peter Singer, *op. cit.*, p. 22.

²²³ Martin Smith, “Brain death: time for an international consensus” en *British Journal of Anaesthesia*, no. 108, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. i7 [sic].

siglo XVIII, parecía dar pie, nuevamente, a una oleada de redefiniciones sobre los límites de la comunidad.

No resulta extraño que las herramientas conceptuales utilizadas para enfrentar estas dificultades fueran justamente las que se desprenden del plano de la persona. *La persona* permitía separar al interior del ser humano dos aspectos, dos vidas dispuestas jerárquicamente, a partir de las cuales lidiar con las intrincadas cuestiones propuestas por los avances médicos y los recursos limitados. Más todavía, dicha partición interna hacía posible separar a los individuos socialmente, entre los que poseían la vida cualificada, valiosa, y los que no.

1.2 La diversificación de la bioética médica

El criterio de muerte cerebral fue el primer campo de batalla después de 1948 en donde comenzaría a disputarse la pertenencia de ciertos individuos a la comunidad. Partiendo del estado de coma terminal, este nuevo periodo de actividad del dispositivo de la persona se extendió dentro del ámbito médico: si la pérdida irreversible de conciencia era lo que justificaba que un ser humano dejara de ser considerado persona, ¿por qué declararlo únicamente cuando cesaba la actividad del encéfalo entero, en vez bastarse con el cese de actividades en el tronco encefálico, sin el cual la conciencia desaparece? El criterio de muerte encefálica (el encéfalo incluye los hemisferios cerebrales, el tronco encefálico y el cerebelo) que adoptaron el Comité Ad Hoc, los EE.UU. y la mayoría de los países europeos, fue cuestionado duramente en el Reino Unido, en donde se propuso el criterio de muerte del tronco encefálico (la actividad del resto del cerebro era irrelevante, ya que sin el tronco encefálico desaparecía la conciencia) que posteriormente se expandió hacia otros países de la *Commonwealth*.²²⁴ Dependiendo del país en el que se encontrase, un individuo

²²⁴ *Ídem*.

podía ser considerado vivo, poseedor de derechos y estar protegido por el sistema legal; o muerto, sin derecho alguno y dispuesto a la extracción de órganos.

Para 1970, médicos, teólogos y filósofos se encontraban irremediamente imbuidos en el problema de determinar desde cuándo, hasta cuándo y a partir de qué criterio puede considerarse a un ser humano como persona. Algunos debates que, a pesar de tener raíces históricas profundas no tenían una ubicación privilegiada en la opinión pública, comenzaron a resurgir. Ejemplarmente, una cuestión que a diferencia de la muerte cerebral se planteaba ya no al final, sino al principio de la vida: ¿a partir de qué momento podía considerarse a un no nacido como persona, sujeto de derechos protegidos por la ley? La polarización que en el espacio público no ocurrió con el debate sobre la muerte cerebral estalló irremediamente sobre la cuestión del aborto.²²⁵

Aunque evidentemente existen matices importantes, hay dos posturas más o menos claras que se han mantenido sobre la cuestión: una conservadora, autoproclamada como *pro-vida* y apoyada por la Iglesia, para la cual el no nacido es considerado persona desde el momento de la concepción; y una liberal, pro-aborto (también llamada *pro-decisión*), que considera que la personalidad no es algo que exista desde la concepción, sino algo que se desarrolla durante la gestación, y antes del momento determinado en donde ésta se reconoce, un aborto no tiene por qué no ser permisible.²²⁶²²⁷

²²⁵ Peter Singer, *op. cit.*

²²⁶ La defensa clásica de la postura conservadora puede verse claramente en: Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, México, Librería Parroquial de Claveira, 1995. Otras posturas, pro concepción, abogando a partir de la noción de potencialidad, pueden verse en: Charles Camosy, *Too Expensive to Treat?: Finitude, Tragedy, and the Neonatal ICU*, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2010 y Don Marquis, "Singer on Abortion and Infanticide" en: Jeffrey Schaler, *Peter Singer Under Fire: The Moral Iconoclast Faces His Critics*, Illinois, Chicago & La Salle, 2009. Del otro lado, entre las posturas liberales que más destacan se encuentran las de Peter Singer y Michael Tooley, disponibles en: Peter Singer, *Rethinking Life and Death, op. cit.*, y Michael Tooley, "Abortion and infanticide" en: *Philosophy and Public Affairs*, No. 1, Vol. 2, New Jersey, Blackwell Publishing, 1972.

²²⁷ Como señala Peter Singer, los términos *pro-vida* y *pro-decisión* son infortunados, confunden los términos del debate y no enfrentan los problemas importantes a resolver: cuando se habla de *pro-vida* se suele entender, aunque no se precisa, que "vida" se refiere a los organismos pertenecientes a la especie *homo sapiens* que en condiciones normales se desarrollarían hasta formar un ser humano, pero no explica por qué la sola pertenencia de un organismo a la especie *homo sapiens* podría ser considerada como un criterio

Frente a una postura para la cual “La vida humana, don precioso de Dios, es sagrada e inviolable, y por esto, en particular, son absolutamente inaceptables el aborto procurado y la eutanasia”²²⁸, comprometida con la idea de que “toda sociedad debe respetar, defender y promover la dignidad de cada persona humana, en todo momento y condición de su vida.”²²⁹; algunos autores decidieron reexaminar los postulados morales clásicos de Occidente, principalmente la “sacralidad de la vida humana”, y buscar soluciones distintas para los nuevos problemas de nuestro tiempo. Ante un panorama en donde los recursos son limitados, cabe preguntarse en dónde la inversión produce un mayor beneficio para las personas involucradas, cuáles son las obligaciones morales de los actores, y quiénes (y a partir de qué) deben ser considerados cuando se habla de moralidad.

La discusión sobre el aborto, y los esfuerzos por encontrar una característica moralmente relevante a partir de la cuál pueda decidirse sobre la valía de una vida llevaron a varias personas a cuestionar no sólo la posición jurídica de los no nacidos, pero también la relevancia moral del parto. Si dentro de algunas concepciones no había nada malo en disponer de un no nacido con seis meses desde la concepción, ¿qué diferencia había entre éste y un individuo parido a los mismos seis meses? La ubicación del individuo dentro o fuera del vientre materno no parecía un criterio moralmente relevante, por lo que cabía considerar la posibilidad de que no sólo el aborto, pero también el infanticidio pudiera ser una medida a integrar a la práctica médica. Tras un breve periodo después del nacimiento, cuando el recién nacido aún no ha desarrollado ciertas características o capacidades que se consideran indicadores de conciencia, los padres todavía podrían decidir si desean conservar a su hijo o no.²³⁰

moralmente relevante. Por otro lado, cuando se habla de *pro-decisión* en verdad no es la decisión de la mujer lo que está en juego, sino la consideración moral del no nacido: si fuera considerado plenamente como persona, el título de madre no daría derecho a disponer a voluntad de su vida; sólo si no es considerada como una vida moralmente relevante tiene sentido hablar de la decisión de la madre. Véase: Peter Singer, *op. cit.*

²²⁸ Juan Pablo II, *op. cit.*, p. 148.

²²⁹ *Ídem.*

²³⁰ Véase: Michael Tooley, *op. cit.*, y Peter Singer, *op. cit.*

Por otro lado, la anencefalia —un defecto congénito cuyos síntomas son la ausencia de cráneo, hemisferios cerebrales y cerebelo— presentaba otro caso discutible sobre el valor de la vida. A pesar de que la mayoría de los fetos anencefálicos son desechados por aborto espontáneo, los que llegan a nacer son individuos inconscientes e insensibles, aunque en algunas ocasiones pueden presentar actividad respiratoria y reflejos elementales. ¿Cómo considerar a estos individuos, desprovistos de conciencia pero vivos y pertenecientes a la especie *homo sapiens*?²³¹

La anencefalia, el aborto, el infanticidio, la muerte encefálica y la muerte del tallo encefálico abrieron una serie de debates bioéticos en donde lo que se decide es la pertenencia de ciertos individuos a la comunidad moral, sobre el eje del derecho a la vida. En el momento en que estos debates modifican las prácticas y leyes de las sociedades en que se dan, la política de la cuestión es innegable: se redefine la extensión de los grupos protegidos por el Estado-nación y sus mecanismos jurídicos; se decide que ciertos individuos, pertenecientes a la especie *homo sapiens*, carecen de derechos humanos y pueden ser abandonados a la muerte. Y el carácter de dispositivo intrínseco a la ley se encarga de que pronunciar la distinción sea al mismo tiempo realizarla.

1.3 Limitrofia contemporánea de la persona

Los problemas éticos que han surgido como resultado involuntario de los avances tecnológicos obligan a poner en duda los patrones establecidos de personalidad y reificación: obligan a trabajar en los bordes de los grupos, las características y las especies: en la *limitrofia* de la persona. Presentan con claridad la relevancia de la distinción entre *persona* y *ser humano*, y aunque ambos términos en algunas ocasiones siguen utilizándose como sinónimos, en práctica se realiza la distinción a partir de la cual se definen las vidas que valen. En el centro de estas problemáticas surgieron redefiniciones del concepto de

²³¹ Peter Singer, *op. cit.*

persona, que buscaban dar claridad conceptual al debate y servir como herramientas para determinar a partir de qué criterios una vida podía ser considerada como moralmente relevante.

Uno de los primeros intentos por redefinir qué es aquello que hace que una vida sea relevante fue el de Joseph Fletcher, quien propuso una serie de *indicadores de humanidad* que habrían de servir como criterios para decidir sobre la valía de una vida. Como sostiene este autor, “*Synthetic concepts such as human and man and person require operational terms, spelling out the which and what and when. Only in that way can we get down to cases —to normative decisions.*”²³² Lo importante para Fletcher no era el término utilizado, sino los términos operativos a partir de los cuáles el concepto servía para hacer distinciones prácticas: que haya elegido nombrar a sus indicadores como *de humanidad* refleja la ambivalencia conceptual heredada de la ilustración y según la cual *persona, hombre y ser humano* son prácticamente sinónimos; sin embargo, los indicadores que señaló no tienen que ver solamente con la pertenencia a la especie, sino con las capacidades del individuo que posteriormente serían relacionadas más cercanamente con la personalidad.²³³

Otra definición fundamental para comprender el debate bioético sobre la personalidad es la propuesta por Michael Tooley, en 1972, como medio para lidiar con los problemas derivados del aborto y el infanticidio: para Michael Tooley, decir que “X es una persona” es lo mismo que decir “X tiene un derecho a la vida moralmente relevante”. Un individuo tiene derecho a algo cuando, si quiere ese algo, sería incorrecto que otros lo privaran de ello; así, propone lo siguiente: “*An organism possesses a serious right to life only if it possesses the concept of a self as a continuing subject of experiences and other mental*

²³² Joseph Fletcher, “Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man” en *The Hastings Center Report*, Nueva York, The Hastings Center, Vol. 2, No. 5, Noviembre de 1972, p. 1.

²³³ Los indicadores de humanidad considerados por Joseph Fletcher son los siguientes: 1) Inteligencia mínima (menos de 40 IQ la personalidad es cuestionable; menos de 20 IQ, el individuo no es una persona); 2) Conciencia de sí; 3) autocontrol; 4) noción de tiempo; 5) noción de futuro; 6) noción de pasado; 7) capacidad de relacionarse con otros; 8) preocupación por los otros; 9) comunicación; 10) control de su existencia; 11) curiosidad; 12) cambio y posibilidad de cambiar; 13) balance entre racionalidad y sentimiento; 14) idiosincrasia; y finalmente, en el que se basan todos los demás, 15) actividad del neocórtex. Véase: *Ibíd.*, pp. 1-4.

states, and believes that it is itself such a continuing entity.”²³⁴ En suma, para que un individuo tenga derecho a la vida debe tener la noción de subjetividad racional y continua, y considerarse a sí mismo como sujeto. Si un organismo no tiene ninguna noción temporal ni interés por continuar existiendo, difícilmente se le perjudica al cesar dicha existencia — la cuestión del sufrimiento físico es enteramente distinta a la cuestión de la vida. Para el autor, es imposible desear algo que no se comprende, y es imposible comprender cosas si no se tienen los conceptos necesarios para hacerlo. Un embrión y un feto, lo mismo que un recién nacido, carecen de dichas nociones, por lo que —de nuevo, dejando fuera de la ecuación cualquier elemento relacionado al sufrimiento— no se les puede perjudicar al interrumpir deseos de los que carecen.²³⁵

Por encima de Tooley, quizás el filósofo contemporáneo que ha tenido el mayor impacto en las problemáticas bioéticas a nivel mundial —llamado por sus adversarios, entre otras cosas, “*Professor Death*” y “*the most dangerous man in the world today*”²³⁶— ha sido Peter Singer.

Más que proponer una definición nueva de persona, Singer ha retomado la definición clásica de Locke (una versión más pulida de la de Boecio), para quien —recordando el primer capítulo— una persona es “[...] *a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places.*”²³⁷ La relevancia de su aportación es la coherencia con la que ha aplicado dicha definición, tanto dentro como fuera de la especie humana, y el hecho de considerar otros criterios, fuera de la personalidad, como centro de imputación ética. Para Singer, la relevancia ética y el estatus jurídico de persona reconocido a ciertos individuos que todavía no han desarrollado o que han perdido irremediablemente la conciencia, y en mayor medida

²³⁴ Michael Tooley, *op. cit.*, p. 44.

²³⁵ *Ibid.*, pp. 37-65.

²³⁶ Kevin Toolis, “The most dangerous man in the world” en: *The Guardian* [en línea], Londres, 06 de noviembre de 1999, dirección URL: <http://www.theguardian.com/lifeandstyle/1999/nov/06/weekend.kevintoolis> (consulta: 15 de enero de 2016)

²³⁷ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding, op. cit.*, p. 318.

que no poseen la capacidad de sentir dolor o placer, es un lastre arrastrado por una ética tradicional e incoherente que no sólo no es benéfico, pero que puede resultar perjudicial cuando se trabaja con recursos limitados y éstos se destinan a individuos (para Singer) éticamente irrelevantes, en vez de invertirse en alguien que podría sacar más provecho de los mismos.²³⁸

Las investigaciones de Peter Singer lo han llevado a enfatizar las aporías calcificadas alrededor de la noción de la sacralidad de la vida humana: la inconsecuencia entre, por un lado, definir la valía del ser humano a partir de su uso de razón o lenguaje, y por el otro, el hecho de que no todos los miembros de la especie *homo sapiens* poseen dichos rasgos racionales o lingüísticos. A partir de esto, Singer ha abogado —entre otras cosas— por la irrelevancia ética de tomar acciones que impliquen la muerte de ciertos individuos que, a pesar de pertenecer a la especie, carecen de las características que determinan su relevancia ética, ejemplarmente respecto a las problemáticas que se desprenden del aborto, el infanticidio, la muerte cerebral, la anencefalia y la eutanasia.²³⁹²⁴⁰

Por otro lado, Peter Singer ha sido uno de los principales impulsores de las ideas, movimientos y expresiones que se han reunido alrededor de la consideración ética y jurídica de animales no humanos, y éste es el último tema ético a tratar en el presente ensayo. Los problemas bioéticos que generalmente se abordan en los comités de bioética tradicionales suelen estar constreñidos a temas de ética médica y, sin duda alguna, son cuestiones relevantes en donde se decide sobre el estatus, la condición y la valía de vidas que se encuentran vinculadas con la práctica médica. Sin embargo, por la extensión de los

²³⁸ Peter Singer, *op. cit.*

²³⁹ Peter Singer, *op. cit.*

²⁴⁰ Desde el debate sobre el bienestar animal, se ha utilizado ampliamente este argumento, que algunos ubican como el argumento de los “humanos marginales”: “*if an opponent of animal rights makes the claim that humans are morally superior because of the characteristics they possess and animals don’t, the retort is that not all humans —babies, the severely cognitively disabled etc.— actually have these characteristics. The logic, then, is to either treat these marginal humans in the same way that we currently treat animals or to treat animals and marginal humans in the same way that we would treat ‘normal’ humans.*” Robert Garner, “Professor Robert Gardner Interview”, [en línea], Leicester, Animal Rights Zone, 11 de diciembre de 2010, dirección URL: <https://arzonetranscripts.wordpress.com/2010/12/11/professor-robert-garner/> (consulta: 22 de diciembre de 2015)

individuos involucrados, la intensidad de las condiciones y prácticas fomentadas, y la normalización de las actividades relacionadas, me parece que ningún tema de bioética se compara en importancia con la relevancia ética, económica y política que tiene para el mundo hoy la relación entre seres humanos y otros animales. Las siguientes páginas están dedicadas a esta cuestión.

2. La cuestión animal

Según las cifras oficiales disponibles más recientes, en 2008 se estimó un total de 43.8 millones de abortos realizados a nivel mundial.²⁴¹ Para el mismo año, el número de animales sacrificados para el consumo humano —sin contar animales acuáticos— excedió los 26 mil millones.²⁴² La industria ganadera se encarga de procesar más de 75 millones de animales al día, y su valor total a nivel mundial se estima en alrededor de 883 mil millones de dólares.²⁴³ La cantidad de individuos involucrados, las condiciones de vida en las que se encuentran, la muerte sistemática y los derivados económicos de esta práctica hacen que sus implicaciones éticas, políticas y económicas superen por mucho a las de cualquier otra problemática bioética o proceso de selección de vidas protegidas y abandonadas.

La intención no es apelar al patetismo de la situación ni pintar una imagen vívida (por demás bien conocida aunque generalmente ignorada o reprimida) de la crueldad involucrada en la producción de carne y derivados animales. Se trata más bien de ubicar, por un lado, los campos de tensión, las áreas y las formas en las cuales se reproduce la

²⁴¹ 22.2 millones de abortos seguros y 21.6 millones de abortos inseguros. “Safe and Unsafe Induced Abortion”, [en línea], Ginebra, Organización Mundial de la Salud, 2012, dirección URL: http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/75174/1/WHO_RHR_12.02_eng.pdf?ua=1 (consulta: 06 de diciembre de 2015)

²⁴² Cifra total: 26,156,216,727. Calculada a partir de la suma de cifras de gallinas, patos, gansos, pavos, reses, cerdos, cabras y ovejas sacrificados según la base de datos de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por sus siglas en inglés). Ver cifras de “ganadería” en “mundo” en: *FAOSTAT*, [en línea], Roma, Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, 2015, dirección URL: <http://faostat3.fao.org/browse/Q/QA/E> (consulta: 06 de diciembre de 2015)

²⁴³ Ídem.

violencia y se mantiene fuera del umbral de la persona a los animales no humanos; y por otro, las implicaciones de una modificación al estatus de los animales no humanos, y las posibles soluciones propuestas para remediar el problema (tanto por dentro como por fuera del funcionamiento del dispositivo de la persona). En suma, se trata de ubicar los ejes del debate, sus causas y posibles soluciones.

2.1 Los antecedentes de la violencia

Desde hace dos siglos y acelerándose constantemente, el sometimiento del animal a los intereses del hombre se ha intensificado de manera drástica y se encuentra envuelto en una transformación sin precedentes motivada por un conjunto de saberes, técnicas y prácticas desarrolladas para satisfacer la enorme demanda existente y hacerlo al menor costo económico posible.²⁴⁴ Sin embargo, la violencia antecede a las condiciones al interior de granjas industriales. Según Jacques Derrida, la violencia contra el animal comienza en el concepto mismo de “el animal”:

En ese concepto que sirve para todo, en el vasto campo del animal, en singular general, en la estricta clausura de este artículo definido (‘el Animal’ y no ‘unos animales’) estarían encerrados, como en una selva virgen, un parque zoológico, [...] un espacio de domesticación, *todos los seres vivos* que el hombre no reconocería como sus semejantes, sus prójimos o sus hermanos.²⁴⁵

“Como si todos los animales, desde la lombriz hasta el chimpancé, constituyesen un conjunto homogéneo al que se opondría, radicalmente, ‘el hombre’.”²⁴⁶ La violencia comienza, pues, en esa borradura de todas las diferencias que reduce a una inmensa pluralidad de seres vivos a la condición de exterioridad del hombre, homogénea y

²⁴⁴ Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Editorial Trotta, 2008, p. 42.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 50.

²⁴⁶ Marie-Louise Mallet, “Prefacio” en: *Ibid.*, p. 10.

caracterizada por estar privada de aquello que hace al hombre, hombre. El animal es aquél que carece del ‘propio del hombre’: “palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, técnica, vestido, mentira, fingimiento del fingimiento, borradura de la huella, don risa, llanto, respeto, etc.’ [...] la más poderosa tradición filosófica en la que vivimos ha negado *todo esto* al ‘animal’.”²⁴⁷ Un exacerbado “logocentrismo”, como dice Derrida, ha marcado la pauta en la relación entre los seres humanos y el resto de los animales, y es algo que se ha mantenido desde Aristóteles hasta Heidegger, desde Descartes hasta Kant, Lévinas y Lacan²⁴⁸ y, podríamos agregar, hasta Agamben, Esposito y la mayor parte de la tradición biopolítica contemporánea que, paradójicamente, mantiene la “animalización” como uno de sus conceptos centrales.²⁴⁹

Para evitar la violencia semiótica que señala Derrida, la mayoría de los autores que trabajan en este campo suelen utilizar la oposición “seres humanos”-“animales no humanos”, en vez de la tradicional “hombre”-“animal”. Esto permite hablar separadamente de ambos grupos sin modificar sus integrantes, sin reproducir la borradura de las diferencias que implica hablar de “el animal”, y reconociendo al “ser humano” como un grupo interno de la categoría, más amplia, de “animales”.

Peter Singer hace un recuento del antropocentrismo en la tradición occidental que se extiende desde sus fundamentos en Grecia y la biblia, hasta las prácticas actuales de dominación exacerbada. Desde los albores de occidente, con Aristóteles la falta de razón, lenguaje y autocontrol que caracteriza a los animales no humanos y a los esclavos es el motivo de su sometimiento; su falta de razón y sus propósitos mundanos están por naturaleza subordinados a los propósitos más elevados de los hombres libres.²⁵⁰

²⁴⁷ *Ídem.*

²⁴⁸ Jacques Derrida, *Ibíd.*

²⁴⁹ Para la crítica hacia la tradición biopolítica contemporánea, véase: Cary Wolfe, *Before the Law, Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*, Chicago, University of Chicago Press, 2013; para un ejemplo de dicha negación de la diferencia entre animales, véase: Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-textos, 2010.

²⁵⁰ Aristoteles, *La Política*, París, Garnier Hermanos, 1920, pp. 5-6, 11-12.

Desde la tradición judeocristiana se corrobora la dominación:

“Entonces dijo ‘Elohim: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza, y ejerzan dominio sobre los peces del mar, sobre las aves de los cielos, sobre el ganado, sobre toda la tierra, y sobre todo reptil que reptar sobre la tierra.

Y creó ‘Elohim al hombre a su imagen, a imagen de ‘Elohim lo creó, macho y hebra los creó.

Luego ‘Elohim los bendijo; y les dijo ‘Elohim: Fructificad y multiplicaos, llenad la tierra y sojuzgadla, dominad sobre los peces del mar y las aves de los cielos y sobre todo ser vivo que se mueve sobre la tierra.” (Génesis 2:26-28)

Las dos raíces, judeocristiana y aristotélica, se unen con Santo Tomás de Aquino. El antropocentrismo se afirma durante el renacimiento; y durante la ilustración, con Descartes, consolida la diferencia radical entre, por un lado, el hombre, el sujeto del *cogito*, y por otro, los animales como autómatas, mera *res extensa* que, a pesar de hacer sonidos, como un reloj, se encuentran privados de la capacidad de sentir placer o dolor.²⁵¹²⁵²

La idea del ser humano como algo especial y radicalmente distinto de los demás seres vivos se propagó en su vertiente teológica —en la afirmación de la unicidad del hombre que resulta de haber sido creado a semejanza de Dios—, pero sobrevivió sin ninguna dificultad al descentramiento del pensamiento religioso. Por fuera del ámbito filosófico, el creacionismo y la superioridad divina del ser humano fueron de los primeros obstáculos importantes que la biología moderna tuvo que enfrentar.

Desde antes del *Systema Naturae* que propuso Linneo, era un problema considerable distinguir taxonómicamente al hombre del resto de los simios, y la comparación del ser

²⁵¹ Descartes, *El discurso del método*, op. cit., pp. 36-37.

²⁵² Para el recuento del antropocentrismo que realiza Peter Singer, véase: Peter Singer, *Rethinking life and death*, pp. 165-173.

humano con cualquier otro animal estaba para muchos científicos fuera de cualquier consideración seria. El atrevimiento de Linneo al estudiar al ser humano como a cualquier otro animal reveló la dificultad que representaba encontrar diferencias entre el hombre y otros simios: “en mi laboratorio —confesó Linneo— debo proceder como el zapatero en su banco y considerar al hombre y su cuerpo como un naturalista, que no consigue encontrar ningún carácter que le distinga de los monos más que el hecho de que estos últimos tienen un espacio vacío entre los caninos y los otros dientes.”²⁵³ El naturalista en principio clasificó a seres humanos, grandes simios, monos y murciélagos dentro de la categoría de *Antropomorpha* —que tenía implicaciones serias porque la “forma del hombre” era simultáneamente la forma de Dios; y decir que Dios tenía la misma forma que un mono era algo que la sociedad de la época no estaba dispuesta a aceptar. Posteriormente ésta evolucionó a *Primates*, pero mientras que todas las especies animales contaban con una serie de características que las distinguían, la única explicación bajo la especie *homo sapiens* era el adagio filosófico *nosce te ipsum* (conócete a ti mismo).²⁵⁴ La razón, y en ese sentido la personalidad, como expresión de la superioridad del hombre derivada de Dios se mantenía como criterio decisivo que se imponía sobre las diferencias fisiológicas.

Fue hasta el siglo XIX, con Charles Darwin, que la teoría del origen animal (no divino) del hombre finalmente logró salir a la luz y llegó a consolidarse como verdad científica: “*Man in his arrogance thinks himself a great work, worthy of the interposition of a deity. More humble and, I believe, true to consider him created from animals.*”²⁵⁵ La diferencia entre el hombre y los animales no humanos, sostuvo Darwin, es una cuestión de grado, no de tipo. Y a pesar de que la comunidad científica (al principio reticente) eventualmente adoptó las conclusiones darwinianas, la idea del hombre como algo especial y distinto de todos los demás animales (homogeneizados bajo ese singular general que es “el animal”) se mantuvo en la filosofía, la ética y las ciencias sociales. “El animal” hasta la fecha sigue siendo

²⁵³ Linneo, citado en: Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 38.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 38-40.

²⁵⁵ Charles Darwin, citado en: Peter Singer, *op. cit.*, p. 170.

considerado como ese terreno más allá de la persona humana, siempre listo para recibir los despojos que genera el dispositivo.²⁵⁶

2.2 La cuestión animal en la segunda mitad del siglo XX

En la segunda mitad del siglo XX y ya en un contexto explícitamente bioético, se abrió de lleno el problema de la relación entre los seres humanos y los animales no humanos. El movimiento a favor de los derechos o el reconocimiento ético de los animales no humanos comenzó a crecer considerablemente en los setentas, sobre todo en algunos sectores de la ciudadanía de países desarrollados —principalmente anglosajones. Sin embargo, vale la pena mencionar un antecedente importante que, aunque en su momento no tuvo mucha relevancia, fue retomado a partir de los setentas con bastante ahínco: el *Comité Brambell*, fundado en 1965 por el gobierno británico. La tarea del Comité fue investigar las consecuencias de la ganadería moderna en el bienestar animal. A partir de su estudio sobre las condiciones de vida de distintas especies animales utilizadas por el sector ganadero, el Comité propuso las “cinco libertades”: “[1] *freedom from hunger, thirst and malnutrition*; [2] *freedom from fear and distress*; [3] *freedom from physical and thermal discomfort*; [4] *freedom from pain, injury, and disease*; and [5] *freedom to express normal patterns of behavior*.”²⁵⁷ Estas libertades no se constituyeron como ejes de políticas públicas, sino como una lista aspiracional de lo que deberían ser unas buenas condiciones de bienestar animal desde una perspectiva empírica. Desde entonces, sobre todo desde la perspectiva del

²⁵⁶ La “animalización” o “deshumanización” como práctica de exclusión de ciertos individuos sólo es posible a través de esta exclusión *a priori* del animal, y la reivindicación exclusiva de los intereses de los seres humanos. Como sostiene Cary Wolfe, “‘dehumanization’ is a fundamental mechanism for producing a ‘Western’ idea of the ‘man’ over and against populations considered ‘dubiously human’. [...] as long as the automatic exclusion of animals from standing remains intact simply because of their species, such a dehumanization by means of the discursive mechanism of ‘animalization’ will be readily available for deployment against whatever body happens to fall outside the ethnocentric ‘we’.” Véase: Cary Wolfe, *op. cit.*, p. 21.

²⁵⁷ Robert Garner, *A Theory of Justice for Animals: Animal Rights in a Non ideal World*, Oxford, Oxford University Press, 2013.p. 139

bienestar animal²⁵⁸, se han retomado estas cinco libertades para proponer modificaciones a la legislación y buscar mejorar sus condiciones de existencia.²⁵⁹

Cinco años después de la publicación del *reporte Brambell*, los problemas ligados al sufrimiento de los animales comenzaron a ganar mayor presencia en la opinión pública y la academia, seriamente impulsados por tres eventos que pusieron en tela de juicio el antropocentrismo tradicional y la exclusión *a priori* de los seres vivos de otras especies.

El primer golpe que contribuyó de manera importante al cuestionamiento del antropocentrismo —y a que como correlato se abriera la discusión sobre la relación entre el hombre y los animales no humanos— fue la ecología. En sus primeros días, la ecología comenzó con la idea de era posible reconocer un valor intrínseco en cosas por fuera de los intereses del ser humano (aunque posteriormente la idea del valor intrínseco del medio ambiente fue dejada de lado por la mayoría de los ecólogos). Pensar en algo más allá de los intereses directos del ser humano (el medio ambiente) fue un paso crucial fuera el terreno del antropocentrismo establecido: la descentralización del hombre como único elemento de consideración ética abrió la primera puerta.²⁶⁰

El segundo impacto fueron los avances de la etología moderna y particularmente la primatología. Los nuevos conocimientos sobre las capacidades y comportamientos de ciertos animales habrían de poner en duda varios de los “propios” que anteriormente se había adjudicado el hombre —la razón, el uso de herramientas y el lenguaje fueron de los más importantes. Estudiando de cerca a los grandes simios, sobre todo, se encontró que tenían una enorme capacidad de aprendizaje y razonamiento: utilizaban y creaban herramientas, tenían conductas altruistas, se reconocían frente al espejo (lo que refleja una noción de sí mismos) e incluso aprendieron a comunicarse a través del lenguaje de señas

²⁵⁸ Véase pp. 116-117 del presente.

²⁵⁹ Robert Garner, *op. cit.*

²⁶⁰ Peter Singer, *op. cit.*, pp. 172-173.

que se les enseñó.²⁶¹ Frente a estos nuevos conocimientos se abrió la duda sobre las capacidades de los animales—sobre su posesión de capacidades que tradicionalmente se les habían negado—, y como contraparte ligada, aquella sobre las capacidades del propio hombre:

No se trata *solamente* de preguntar si tenemos derecho a negarle este o aquel poder al animal (palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, técnica, vestido, mentira, fingimiento de fingimiento, borradura de la huella, don, risa, llanto, respeto, etc. —la lista es necesariamente indefinida, y la más poderosa tradición filosófica en la que vivimos ha negado *todo esto* al <<animal>>—). Se trata *también* de preguntarnos si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre, de atribuirse, por lo tanto, aquello que le niega al animal y si tiene acerca de esto, alguna vez, el concepto *puro, riguroso, indivisible* en cuanto tal.²⁶²

Finalmente, y de manera mucho más reciente, los nuevos conocimientos adquiridos sobre genética derribaron toda supuesta diferencia elemental, abisal e infranqueable entre, por un lado, los seres humanos, y, por otro, el conjunto compuesto por todas las demás especies animales. Entre los seres humanos y los grandes simios (especialmente los chimpancés) hay menores diferencias genéticas que las que existen entre otros animales que consideramos dentro de la misma especie:

²⁶¹ Jan Goodall y Dian Fossey, dos etólogas que pasaron años viviendo en comunidades de chimpancés y gorilas (respectivamente) para estudiarlos a fondo, documentaron cómo estos animales utilizaban y creaban herramientas, expresaban complejidad emocional, tenían comportamientos altruistas y parecían tener una idea de sí que comunicaban a otros simios de sus grupos. Por otro lado, en Estados Unidos se ha experimentado criando a chimpancés, gorilas y orangutanes como si fueran bebés humanos sordomudos, a partir de lenguaje de señas, y se ha documentado no sólo que han llegado a dominar el uso de más de 1,000 señas y a comprender palabras en inglés, pero además que una chimpancé enseñó a su hijo adoptivo a utilizar las señas aprendidas, que él posteriormente utilizó para comunicarse con otros chimpancés. A diferencia de otros animales, desde pequeños los chimpancés y orangutanes se reconocen en el espejo y tienen una idea de sí. Un resumen de algunos de los hallazgos más relevantes al respecto puede encontrarse en: Peter Singer, *op. cit.*, pp. 172-176. Para ver algunas de las investigaciones etológicas al respecto: Jan Goodall, *My Friends the Wild Chimpanzees*, Washington D.C., National Geographic Society, 1969; Dian Fossey, *Gorillas in the Mist*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 2000; o el documental: James Marsh, *Project Nim* [película], Nueva York, Red Box Films, 2011.

²⁶² Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 162.

For many years, most biologists assumed that humans evolved as a separate branch from the other great apes, including the chimpanzees and gorillas. [...] More recent techniques in molecular biology have enabled us to measure quite precisely the degree of genetic difference between different animals. We now know that we share 98.4 per cent of our DNA with chimpanzees. This is a very slight genetic difference. It is, for example, less than that between two different species of gibbon, which are separated by 2.2 per cent; or between the red-eyed and white-eyed vireos, two closely related North American bird species, the genes of which differ by 2.9 per cent. More significant still is the fact that the difference between us and chimpanzees is less than the 2.3 per cent that separates the DNA of chimpanzees from that of gorillas.²⁶³

En este contexto, diversos grupos alrededor del mundo comenzaron a pronunciarse a favor del reconocimiento de los animales no humanos como sujetos morales a considerar. En 1977 la Liga Internacional por los Derechos del Animal escribió uno de los documentos que habría de constituirse como el eje de muchos esfuerzos posteriores en pro del reconocimiento de derechos a los animales no humanos: la *Declaración Universal de los Derechos del Animal* (UDAR, por sus siglas en inglés). Más que como una iniciativa jurídica o petición a firmar por individuos, la declaración se presentó como una declaración de principios sostenidos por la liga. Algunos movimientos pro derechos animales afirman que la Declaración fue presentada ante la UNESCO, pero no existe registro oficial de que la declaración haya sido recibida por su Director General, y la declaración no tuvo efectos jurídicos o diplomáticos directos. Sin embargo, su objetivo era claro: impulsar una especie de salvaguarda jurídica basada en el modelo de los derechos humanos a los animales no humanos.²⁶⁴

²⁶³ Peter Singer, *op. cit.*, p. 177.

²⁶⁴ Larry Winter Roeder, *Diplomacy, Funding and Animal Welfare*, Berlin, Springer, 2011, pp. 48-49; *Universal Declaration of the Rights of Animals*, [en línea], Londres, International League for Animal Rights, 1977, dirección url: http://www.vier-pfoten.ro/files/Romania/Diverse/universal_declaration_of_animal_rights.pdf (consulta: 11 de diciembre de 2015)

La UDAR proclamó que todos los animales tienen, por nacimiento, el mismo derecho a la existencia, al respeto, a la consideración de sus intereses, al buen trato y a ser protegidos por el hombre; que el hombre no tiene derecho de exterminar o explotar a otros animales; que ningún animal debe ser sometido a malos tratos o acciones crueles, y si la muerte de un animal es necesaria, esta debe ser inmediata y sin causar miedo o dolor.²⁶⁵ Aunque la declaración no tuvo resultados materiales relevantes, estableció un antecedente fundamental para el activismo pro derechos animales, y ha sido retomada por varias organizaciones que abogan por la misma causa.²⁶⁶

Más de veinte años después, en la Conferencia de Manila sobre Bienestar Animal (2003), un conjunto de organizaciones bajo el nombre de Sociedad Mundial para la Protección de los Animales impulsó la discusión y aprobación de la *Declaración Universal para el Bienestar de los Animales* (UDAW, por sus siglas en inglés). A diferencia de la UDAR, la UDAW no se limitó a expresar una serie de principios a los que la organización se adhería, sino que buscó que se generara una discusión y un consenso sobre sus puntos entre los representantes de los países miembros de la ONU. A pesar de que la UDAW no consiguió un acuerdo formal entre los miembros que atendieron a la conferencia, se produjo un borrador que posteriormente se transfirió al Departamento de Relaciones Exteriores de Filipinas y a la comisión filipina en la ONU para buscar el apoyo del G77. Hasta la fecha, sin embargo, la Declaración Universal para el Bienestar de los Animales sigue sin haber sido adoptada por ningún Estado-nación.²⁶⁷

Además de estas dos declaraciones, la mayoría de los países cuentan con alguna forma de legislación cuyo contenido parecería estar diseñado para proteger los derechos de los animales no humanos. En México a nivel federal la protección de animales no humanos

²⁶⁵ *Universal Declaration of the Rights of Animals, op. cit.*

²⁶⁶ La organización británica *Uncaged* publicó una versión modificada de la UDAR en 2011, que actualmente se encuentra abierta a firmas por parte de individuos y organizaciones. Véase: *Uncaged*, "Human and animal rights: one struggle – one fight", [en línea], Londres, *Uncaged*, 2012, dirección URL: <http://www.uncaged.co.uk/declarat.htm> (consulta: 21 de diciembre de 2015)

²⁶⁷ Larry Winter Roeder, *op. cit.*, pp. 50-51.

sólo está incluida en la Ley General de Vida Silvestre (2000)²⁶⁸ —y evidentemente limitada a vida silvestre—, pero es prerrogativa de los gobiernos estatales legislar sobre la materia, y varios estados han emitido leyes para evitar o reducir el maltrato animal.²⁶⁹ En Estados Unidos, para citar otro caso, las dos leyes principales a nivel federal son la *Humane Methods of Slaughter Act* (1958) y la *Animal Welfare Act* (1966), y varios estados han emitido también leyes locales para evitar el sufrimiento animal.

La legislación vigente hoy en día alrededor del mundo coincide en su premisa fundamental: los animales son cosas, y como tales están desprovistas de derechos subjetivos claramente definidos (e intencionalmente abiertos a una flexibilidad interpretativa que termina por socavar la aparente intención de la legislación, como se verá en el próximo apartado). En este contexto, vale la pena destacar lo que para muchos fue uno de los mayores avances en toda la historia de la legislación a favor de los animales: la decisión del congreso español de adoptar, en 2008, la propuesta del Proyecto Gran Simio y reconocer a los grandes simios los derechos fundamentales a la vida, la libertad y a la protección del sufrimiento.

The Great Ape Project es un proyecto iniciado por Peter Singer y Paola Cavalieri que aboga por el reconocimiento de los derechos básicos a los grandes simios. En términos muy generales, la argumentación del proyecto está basada en la enorme similitud entre las características de los grandes simios y los seres humanos, sobre la que generalmente se impone la diferencia de la especie como único criterio éticamente relevante. Si los grandes simios poseen las características por las cuales normalmente se justifica la personalidad

²⁶⁸ En su artículo 30 indica que “El aprovechamiento de la fauna silvestre se llevará a cabo de manera que se eviten o disminuyan los daños a la fauna silvestre [...] Queda prohibido todo acto de crueldad en contra de la fauna silvestre.” Ernesto Zedillo Ponce de León, *Ley general de vida silvestre*, México, Diario Oficial de la Federación, 26 de enero de 2015, p. 16.

²⁶⁹ Aguascalientes, Baja California, Campeche, Chiapas, Chihuahua, Coahuila, Colima, Distrito Federal, Durango, Estado de México, Guanajuato, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Michoacán, Morelos, Nayarit, Nuevo León, Puebla, Querétaro, Quintana Roo, San Luis Potosí, Tamaulipas, Tlaxcala, Veracruz, Yucatán y Zacatecas cuentan con Leyes de Protección a los Animales. Véase: “Leyes de protección a los animales”, [en línea], Nuevo León, Tu Indiferencia Me Mata (iniciativa de Fundación Luca A.C., Prodefensa Animal A.C., Asociación Internacional para la Protección de Animales A.C. y Organización de Voluntarios para la Protección Animal A.C.), dirección URL: <http://www.tuindiferenciamemata.mx/secciones/leyes.html> (consulta: 21 de diciembre de 2015).

jurídica de los seres humanos, resulta difícil seguir basándose en esos criterios y simultáneamente negando todos los derechos a los grandes simios que los poseen; lo lógico, para *The Great Ape Project*, sería extender dicha protección (en su forma más básica) a los grandes simios.²⁷⁰

En 2006, Pedro Pozas Terrados (Director Ejecutivo del Proyecto Gran Simio/España) presentó el proyecto ante el Congreso de los Diputados, y en 2008 el Comité de Medio Ambiente del Congreso aprobó una Propuesta Nueva de Ley para apoyar la iniciativa del Proyecto Gran Simio y crear una Ley de Protección de Grandes Simios. La noticia causó revuelo internacional y hasta la fecha es responsable de que en varios artículos y publicaciones académicas se presente a España como un país pionero en la extensión de derechos a animales no humanos. Sin embargo, la propuesta del Comité de Medio Ambiente nunca fue ratificada por el gobierno español —se anunció una reforma a los artículos 334 y 337 del Código Penal, para integrar la protección de los grandes simios a la legislación vigente, pero al final fue rechazada—, por lo que España, en contra de su fama, sigue sobre la línea tradicional de la legislación animal.²⁷¹

A raíz de los esfuerzos del Proyecto Gran Simio se han presentado iniciativas de ley en varios países desarrollados (incluyendo Reino Unido, Estados Unidos, Canadá y Alemania) para reconocer dichos derechos a los grandes simios; el Parlamento Europeo incluyó en su “Directiva relativa a la protección de los animales utilizados para fines científicos” (2010) un artículo destinado a reducir el uso de grandes simios en experimentación²⁷²; y varios países (Reino Unido, Nueva Zelanda, Austria, Holanda y Bélgica, entre otros) han emitido

²⁷⁰ Paola Cavalieri, Peter Singer, *et. al.*, “Declaration of Great Apes” en: *The Great Ape Project: Equality beyond Humanity*, Londres, Fourth Estate, 1993.

²⁷¹ Pedro Pozas Terrados, *Defensores de la igualdad*, Madrid, Nautilus/Proyecto Gran Simio, 2014, pp. 578-581.

²⁷² Parlamento Europeo y Consejo de la Unión Europea, “Directiva 2010/63/UE del parlamento europeo y del consejo de 22 de diciembre de 2010 relativa a la protección de los animales utilizados para fines científicos” en: *Diario Oficial de la Unión Europea*, número L276/33 [en línea], Luxemburgo, Unión Europea, 22 de diciembre de 2010, dirección URL: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/PDF/?uri=CELEX:32010L0063&qid=1452201776787&from=EN> (consulta: 7 de enero de 2016)

leyes para reducir el la experimentación con grandes simios.²⁷³ Sin embargo, la personalidad jurídica para los grandes simios que buscaba la iniciativa española y que continúa buscando el Proyecto Gran Simio no ha logrado verse transformada en ley. La legislación predominante se ha mantenido sin alteraciones relevantes y, como se verá a continuación, por lo general lejos de su implementación.

2.3 El fracaso de la legislación vigente

A pesar de la existencia de estas leyes, su viabilidad y aplicación han sido fuertemente cuestionadas por diversos sectores de la academia y el activismo. La *Humane Methods of Slaughter Act* en Estados Unidos estipula que reces, caballos y otros animales de ganadería deben ser matados con el menor dolor y sufrimiento posible, pero las gallinas (que representan el 99% de los animales sacrificados anualmente para consumo humano en Estados Unidos) están explícitamente excluidas de la protección que otorga esta ley. La *Animal Welfare Act* es más amplia en la protección que ofrece, pero excluye específicamente a ratones, aves y ratas, que representan el 95% del total anual de animales utilizados para la investigación científica en Estados Unidos.²⁷⁴ Otro ejemplo de dicha exclusión es el artículo 27 de la Ley de Protección Animal de San Luis Potosí, que prohíbe el hostigamiento, maltrato y tortura de animales en espectáculo únicamente antes o después de su desempeño en el espectáculo (eximiendo de protección a los toros de lidia y a los gallos de pelea);²⁷⁵ la Ley de Protección Animal del Distrito Federal, de manera similar, establece excepciones a la ley que prohíbe el maltrato animal en el caso de las corridas de toros, novilladas, jaripeos y peleas de gallos.²⁷⁶

²⁷³ Paola Cavalieri, "The Meaning of the Great Ape Project", *Politics and Animals*, vol. I, num. I, Lund, Lund University, 2015, p. 28.

²⁷⁴ Cary Wolfe, *op. cit.*, pp. 12-13.

²⁷⁵ Horacio Sánchez Unzueta, "Ley estatal de protección a los animales", San Luis Potosí, Periódico Oficial, 07 de marzo de 2009, p. 4.

²⁷⁶ Andrés Manuel López Obrador, "Ley estatal de protección a los animales del Distrito Federal" en: *Gaceta Oficial del Distrito Federal*, México, Gobierno del Distrito Federal, 26 de febrero de 2002, p. 17.

Por fuera de las excepciones explícitas, el problema principal de la legislación de protección animal es simplemente su implementación. Como dice Cary Wolfe, “*The law is only as strong as its enforcement*”²⁷⁷, y la aplicación de esta legislación por lo general ha sido todo menos estricta. Las causas de la debilidad de las leyes de protección animal son múltiples, pero vale la pena mencionar algunas de las causas que entre la academia y el activismo han sido señaladas como las más relevantes:

En primer lugar está la indiferencia de amplios sectores de la ciudadanía que tiene como resultado la falta de presión en que se modifique y aplique la legislación existente, y la reproducción de patrones generalizados de ridiculización y trivialización de las demandas por el bienestar animal.²⁷⁸ A pesar de que cada vez hay más organizaciones no gubernamentales dedicadas a la promoción de los intereses animales, sus reclamos a menudo son fácilmente desechables porque existe una falta de apoyo generalizada entre la sociedad. Se ha abogado que esto se debe en parte a la profunda herencia cultural que en occidente, y en particular a raíz de las religiones monoteístas, ha concebido al hombre como el ser superior, y al resto de los animales como su dominio y propiedad. Aunque por otra parte, responde a que el apoyo de dichas demandas puede tener consecuencias incómodas y exigir de las personas mayores sacrificios de los que están dispuestos a tomar²⁷⁹: “*while citizens may be willing to pay a few cents extra for more ‘humane’ foods or products, they are not yet willing to give up entirely on animal-based foods, clothes, or medicines.*”²⁸⁰

Gary Francione ha destacado que la indiferencia también se ve fomentada por un apaciguamiento de los sentimientos de rechazo hacia el sufrimiento animal a través de la

²⁷⁷ Cary Wolfe, *op. cit.*, p. 12.

²⁷⁸ Lesli Bisgould, *Animals and the Law*, Toronto, Irwin Law, 2011, p. 280.

²⁷⁹ Will Kymlicka y Sue Donaldson, “Animal Rights, Multiculturalism and the Left” en *Journal of Social Philosophy*, Vol. 45, No. 1, Nueva York, John Wiley & Sons, Primavera/2014, p. 118, dirección URL: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/josp.12047/full>

²⁸⁰ Sue Donaldson y Will Kymlicka, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Nueva York, Oxford University Press, 2011, p. 5.

aparente sensación de progreso sobre la materia: enfocando la atención pública en cuestiones menores, los problemas sistémicos pasan desapercibidos:

Our legal system is quite adept at making it appear as though disenfranchised groups receive legal protection. By directing our attention to issues that are often quite tangential, legal discourse steers clear of the more important fundamental moral and economic assumptions upon which the legal system ultimately rests.²⁸¹

Además, existen una serie de dispositivos estéticos cuya función es separar al animal del matadero del producto que entra en contacto con el consumidor: como reporta la Fundación Heinrich Böll Stiftung,

The cruelty of slaughtering and images of blood and squealing animals have to be hidden from consumers' eyes and ears. This reflects a modern social norm: violence is banished from public view. Slaughtering and butchery are made invisible for the majority. The connection between the meat and the living animal that is trucked to town and dies in the slaughterhouse has been severed.²⁸²

A través de mecanismos de disimulación y redirección de la atención pública, los patrones de indiferencia que resultan de una profunda herencia cultural y la reticencia a reducir los niveles de confort se mantienen, permitiendo el mantenimiento de una legislación laxa y suspendida, y la reproducción de las prácticas de la industria ganadera que resultan perjudiciales hacia los animales que administran.

²⁸¹ Gary Francione, *Animals, Property and the Law*, Philadelphia, Temple University Press, 1995, p. 6.

²⁸² Heinrich Böll Stiftung, "Meat Atlas 2014 – Global facts and figures about meat", Heinrich Böll Stiftung, 09/01/2014, Alemania, p. 25, dirección URL: <https://www.boell.de/en/2014/01/13/meat-atlas-2014-global-facts-and-figures-about-meat> (consulta: 06 de diciembre de 2015)

La segunda causa de la debilidad de la legislación que se ha señalado frecuentemente es la falta de rigor técnico en las definiciones que utiliza, que la dejan abierta a cualquier interpretación. Los tres ejemplos más claros, y que incluyen la mayor parte de las leyes de protección animal existentes, son la *crueldad*, el *sufrimiento necesario*, y el *trato inhumano* (*inhumane*). Lesli Bisgould, una de las primeras juristas que decidió enfocarse en legislación animal, explica lo siguiente:

*The word “cruelty,” both as the title of criminal offences against animals, and as the general manner in which unacceptable treatment of animals is commonly described, protects the routine practices that are common in a given activity by drawing out for condemnation only singular acts of extraordinary behavior. If many people find it convenient, enjoyable, or profitable to do things that hurt animals, those things are not legally cruel. So long as causing animals to suffer is not the only object of the act, the fact that they suffer as a result becomes almost entirely irrelevant.*²⁸³

Con el *sufrimiento innecesario* y el *trato inhumano* sucede algo parecido: los términos no están dotados de un contenido claro, por lo que pueden ser llenados a conveniencia, y exigen que se evalúe qué intereses, si los humanos o los animales, son más relevantes:

The law requires that we ‘balance’ the interests of humans and animals in order to decide what constitutes ‘humane’ treatment and ‘unnecessary’ suffering. The problem is that the framework of legal welfarism contains numerous normative considerations that render empty, for most part, any attempt to ‘balance’ —at least as far as animal interests are concerned. The result [...] is that in many instances a relatively trivial human interest is balanced against an animal’s most fundamental interest in not experiencing pain or death, and the human interest nevertheless prevails.²⁸⁴

²⁸³ Lesli Bisgould, *op. cit.*, p. 279.

²⁸⁴ Gary Francione, *op. cit.*, p. 18-19.

El punto es crucial en el sentido que advierte Bisgould: “*Law must look back to understand the assumptions that have traditionally impoverished interpretations of statutory language as noted above; otherwise, the language will continue to camouflage the very harms it purports to restrain.*”²⁸⁵ Ante una legislación repleta de términos vacíos que se encargan de reproducir el tipo de prácticas que deberían buscar limitar o eliminar, difícilmente podrá conseguirse una aplicación real que solucione la problemática del sufrimiento animal.

La tercera causa de la falta de implementación y debilidad legislativa tiene que ver con la fuerza de las empresas ganaderas y el impacto que pueden tener sobre la legislación. El caso es quizás más claro en Estados Unidos que en ningún otro lado: las grandes empresas relacionadas a la producción cárnica están representadas en una o más de las organizaciones de *lobby* (*American Meat Institute, National meat Association, National Cattlemen’s Beef Association*) que son una voz fundamental en la determinación de las políticas públicas no sólo de regulación de estándares de producción, pero también de salud relacionada al consumo e impactos ambientales.²⁸⁶

Recientemente, los *lobbies* de las industrias relacionadas a la producción de carne han desconocido la nueva clasificación de la Agencia Internacional de Investigación sobre Cáncer, —agencia de la Organización Mundial de la Salud especializada en el estudio del cáncer— que coloca a la carne roja junto con el tabaco, el arsénico y el alcohol en exceso

²⁸⁵ Bisgould, *op. Cit.*, p. 280-281.

²⁸⁶ Por citar un ejemplo de la presión de los *lobbies*, en 1995, ante un brote de *Escherichia Coli* que enfermó a más de 700 personas, la industria cárnica retrasó la implementación de nuevas regulaciones al convencer a James Walsh, senador republicano, de presentar una enmienda para detener el proceso. La prueba de niveles de salmonella que incluía la nueva regulación se retrasó, y fue necesario que editoriales de periódicos y asociaciones de protección a los consumidores se involucraran fuertemente para que un año después se aprobara la nueva regulación. Pasado otro año desde la aprobación de las nuevas medidas de salubridad, la provisión de pruebas de salmonella fue llevada a la corte por la industria cárnica, como respuesta a lo cual se introdujo al senado una iniciativa de ley para reconocer explícitamente al Departamento de Agricultura (USDA) que fijara los límites de la cantidad aceptable de salmonella en la carne. Dicha iniciativa fracasó en el 2000 por un voto, y fracasó nuevamente en 2002 por cinco votos, tras la compra de IBP, la empresa procesadora de carne más grande en Estados Unidos, por parte de Tyson Foods, gigante de la producción de pollo, y el aumento correspondiente de la presión sobre el senado. Véase: Steve Johnson, “The Politics of Meat”, California, PBS Frontline, 18 de abril de 2002, dirección URL: <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/meat/politics/> [consulta: 22 de diciembre de 2015]

como primeras causas de cáncer en el mundo.²⁸⁷ Además, cuestionaron duramente la recomendación de reducir el consumo de carne que emitió el Comité Asesor para las Guías Alimentarias en 2015, y lograron que se echara atrás la iniciativa histórica de considerar la sustentabilidad en la formulación de las Guías Alimentarias para los Estadounidenses 2015.²⁸⁸²⁸⁹ Históricamente, el Departamento de Agricultura, que es el órgano encargado de regular a la industria de la carne, ha sido uno de sus principales promotores, y según un reporte de la *Union of Concerned Scientists*, la industria recibe alrededor de 3.8 billones de dólares anuales en subsidios indirectos (dirigidos a plantaciones de soya y maíz, que se utilizan mayoritariamente para consumo de ganado).²⁹⁰

La fuerza que tiene la industria limita considerablemente el margen de acción de las políticas públicas, que si logra imponerse por encima de políticas sanitarias y de sustentabilidad, difícilmente será rivalizada por las presiones de los sectores mínimos de la sociedad civil que se esfuerzan por combatir las prácticas sistémicas de maltrato animal.

Finalmente, una cuarta causa ha sido señalada como la principal responsable de la falta de implementación de la legislación y, en resumidas cuentas, la permanencia de los patrones de maltrato y explotación animal: la condición de *objetos* o *propiedades* que todos los

²⁸⁷ Sarah Bosely, "Processed Meats Rank Alongside Smoking as Cancer Causes – WHO", [en línea], *The Guardian*, Londres, 26 de octubre de 2015, dirección URL: <http://www.theguardian.com/society/2015/oct/26/bacon-ham-sausages-processed-meats-cancer-risk-smoking-says-who> [consulta: 22 de diciembre de 2015]; Sam Frizell, "Big Meat Pushes Back Against WHO Report Linking Meat to Cancer", [en línea], *Time*, Nueva York, 26 de octubre de 2015, dirección URL: <http://time.com/4086894/who-meat-cancer-industry-lobby/> [consulta: 22 de diciembre de 2015]

²⁸⁸ La producción agrícola es el factor más grande de pérdida de ecosistemas y contribuye al cambio climático entre 16 y 20%. La enorme mayoría de los cultivos de granos y hortalizas son utilizados para alimentar al ganado, y la eficiencia del proceso de conversión de alimento en carne es bajísima: para producir tres kilogramos de carne son necesarios cien kilogramos de granos. Véase: José Sarukhán, "Dietas y cambio ambiental global", [en línea], *El universal*, México, 6 de febrero de 2015, dirección URL: <http://www.eluniversalmas.com.mx/editoriales/2015/02/74689.php> [consulta: 22 de diciembre de 2015]

²⁸⁹ James Hamblin, "How Agriculture Controls Nutrition Guidelines" [en línea], *The Atlantic*, Washington D.C., 8 de octubre de 2015, dirección URL: <http://www.theatlantic.com/health/archive/2015/10/ag-v-nutrition/409390/> [consulta: 22 de diciembre de 2015]; Shefali Sharma, "Big Meat Lobby to Attack Dietary Guidelines", [en línea], *Institute for Agriculture and Trade Policy*, Washington D.C., 23 de febrero de 2015, dirección URL: <http://www.iatp.org/blog/201502/big-meat-lobby-to-attack-new-dietary-guidelines> [consulta: 22 de diciembre de 2015]

²⁹⁰ Cary Wolfe, *op. cit.*, pp. 12, 48.

sistemas jurídicos del mundo asignan a los animales no humanos, en oposición a la categoría de *personas* o *propietarios* que tienen los seres humanos.

In our legal system —Francione se refiere al sistema estadounidense, pero la tesis se mantiene en cualquier otro sistema jurídico—, *animals do not have rights as that term is normally used. Although there are restrictions on the use of animals (as there are on the use of all property), such restrictions [...] do not establish any rights for animals or impose any duties on humans that are directed ultimately to the well-being of the animal. Rather, these laws require that in determining whether suffering is ‘unnecessary’ or treatment is ‘inhumane.’, we balance the interests of animals against the interests of human beings. The problem is that human interests are protected by rights in general and by the right to own property in particular. As far as the law is concerned, an animal is the personal property, or chattel, of the animal’s owner and cannot possess rights. Indeed, it is a fundamental premise of our property law that property cannot itself have rights as against human owners and that, as property, animals are objects of the exercise of human property rights.*²⁹¹

En este aspecto Lesli Bisgould y Cary Wolfe coinciden con Francione: “*The underlying problem is thus clear. Animals are things and not persons under United States law —things that may or may not have legal status depending on whether or not they have a property relation to an entity designated a ‘person’, who thus has a legal interest in [...] the animal in question.*”²⁹²²⁹³ Jacques Derrida señala el mismo problema:

El sujeto que es el hombre es una persona, la <<misma persona>>, aquella que será, por consiguiente, el sujeto de la razón, de la moral y del derecho. ¿A qué

²⁹¹ Gary Francione, *Animals, Property and the Law*, *op. cit.*, p. 4.

²⁹² Cary Wolfe, *op. cit.*, p. 13.

²⁹³ En palabras de Bisgould, “*This idea that animals are things that serve or purposes, that they are our property, has been really powerful: it has entrenched, and it now facilitates the systematic suffering of billions of animals every year*”. Lesli Bisgould, “It’s time to re-evaluate our relationship with animals: Lesli Bisgould at TEDxUofT”, [en línea], Toronto, University of Toronto/TED, 6 de mayo de 2014, dirección URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Fr26scqslwk> (consulta: 22 de diciembre de 2015).

se contraponen la persona? Pues a la cosa (volveremos a encontrarnos, por lo tanto, con la vieja distinción romana entre el derecho de las cosas y el derecho de las personas, que habría que recordar aquí). La persona es un ser absolutamente diferente, en rango y dignidad, de esas cosas que son los animales irracionales. Sobre dichos animales irracionales, puesto que son cosas, tenemos poder y autoridad. Podemos utilizarlos y disponer de ellos a nuestro antojo.”²⁹⁴

Otros autores como Peter Singer y Tom Regan también han visto en la reificación de los animales no humanos el principal problema, y es de esta forma que el debate es replanteado a partir de la perenne decisión sobre el límite entre las personas y las cosas: la “cuestión animal” se enmarca dentro del cuadro referencial del dispositivo de la persona. Las leyes de protección animal en general han fracasado rotundamente gracias a un compuesto de herramientas, procesos, patrones, y operaciones de visibilidad e invisibilidad que son causados por la indiferencia generalizada, un marco legal pobremente definido, el poder de la industria de derivados animales, y finalmente, el estatus de cosas y propiedad que tienen los animales, y que facilita el conjunto de elementos mencionados con anterioridad.

2.4 Buscando soluciones: los ejes del debate contemporáneo

Frente a esta gama de problemas han surgido diversos enfoques que proponen distintas soluciones o formas de lidiar con el problema. Es a partir de estos enfoques que puede comprenderse el debate contemporáneo respecto a los derechos o el bienestar de los animales. El último apartado de este ensayo está dedicado a la exposición de las directrices generales de cada uno de los tres enfoques predominantes que, en mayor o menor grado, inciden en los intentos de resolución de los problemas contemporáneos relacionados a la convivencia entre seres humanos y animales no humanos. Estos enfoques —aunque evidentemente cada uno tiene sus matices y no se reducen al panorama general descrito

²⁹⁴ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 113.

aquí— son: *el enfoque de bienestar animal, el enfoque abolicionista, y el enfoque de la ciudadanía diferenciada.*

a) Enfoque de bienestar animal

El enfoque predominante hasta el momento, aunque su popularidad va en decrecimiento, es el de *bienestar animal (Welfarism approach)*. Este enfoque se basa en el reconocimiento de que los animales son seres sintientes, y que es conveniente evitarles, en la medida de lo posible, el sufrimiento innecesario y los tratos inhumanos. La mayoría de las leyes de protección animal que existen hasta el momento —dejando de lado sus complicaciones evidentes— se presentan bajo este enfoque: su intención central es evitar la crueldad animal. A pesar de que desde esta perspectiva se abre la puerta a la consideración de los intereses de animales no humanos, estos se encuentran en todo momento supeditados a los intereses humanos, sin mucha consideración sobre la diferencia entre la importancia de los intereses en cuestión (no hay un balance de lo que está en juego; por ejemplo, la importancia para unos de probar un cosmético vs. la importancia para otros de seguir con vida y evitar el sufrimiento), y no critica *per se* el sufrimiento o la privación de la vida.²⁹⁵

El enfoque de bienestar animal tiene como pilar las “cinco libertades” propuestas por el Comité Branbell en 1965: “[1] *Freedom from hunger, thirst and malnutrition*; [2] *freedom from fear and distress*; [3] *freedom from physical and thermal discomfort*; [4] *freedom from pain, injury, and disease*; and [5] *freedom to express normal patterns of behavior*.”²⁹⁶ El objetivo sería mejorar las condiciones de vida de los animales teniendo en la mira estas libertades. No es necesario transformar de fondo la relación entre los seres humanos y los animales, basta con modificarla para que evitar las prácticas que perjudican gravemente a los animales y otorgarles un grado de comodidad aceptable para vivir bien.

²⁹⁵ Sue Donaldson y Will Kymlicka *op. cit.*, p. 3; Gary Francione, *op. cit.*, pp. 4-5; Robert Garner, “Professor Robert Gardner Interview”, [en línea], Leicester, Animal Rights Zone, 11 de diciembre de 2010, dirección URL : <https://arzonetranscripts.wordpress.com/2010/12/11/professor-robert-garner/> (consulta: 22 de diciembre de 2015)

²⁹⁶ Robert Garner, *A Theory of Justice for Animals: Animal Rights in a Nonideal World*, *op. cit.*, p. 139.

Esta postura ha sido duramente criticada, y es frente a ella que el resto de los enfoques sobre la cuestión se han desarrollado. Lo que a esta postura le ha ganado el mayor descrédito es que por lo general los discursos de asociaciones e industrias ganaderas que buscan conservar las prácticas de explotación establecidas se presentan desde la perspectiva del bienestar animal. Como se mencionó anteriormente, la mayoría de las leyes anticrueldad operan sobre una estructura conceptual prácticamente indefinida que tiene como resultado la reproducción irrestricta de los patrones de maltrato sistemático que supuestamente debería evitar, sin embargo, utilizan una retórica afín a los principios de la postura del bienestar animal —aunque sirvan para perpetuar su opuesto. Dicho esto, no se puede ver el entramado legal existente (y que se presenta como parte de esta postura) como una representación real de lo que buscan los defensores del bienestar animal.

La mayoría de las organizaciones no gubernamentales dedicadas a la protección animal operan desde esta perspectiva —*World Animal Protection (WAP)*, *People for the Ethical Treatment of Animals (PETA)*, *The Humane Society of the United States*, y las diversas *Society for the Prevention of Cruelty to Animals (SPCA)*, por citar algunos ejemplos. A pesar de que puedan promover el veganismo o actitudes de abstención, gran parte de sus campañas se concentran en mejorar las condiciones actuales de los animales. La lógica es: si por razones prácticas es imposible abolir el consumo de huevos, vale la pena dedicar los esfuerzos a la prohibición de las jaulas no condicionadas, y sustituir el modelo por una alternativa menos perjudicial para las gallinas ponedoras.²⁹⁷

²⁹⁷ En 1999 el Consejo de la Unión Europea emitió una directiva para establecer reglas mínimas para de protección de las gallinas ponedoras, y se estableció un periodo de 12 años para que los países de la Unión abolieran la práctica de la cría en jaulas no condicionadas, que debían ser sustituidas por jaulas acondicionadas o sistemas alternativos (*free-range*). Consejo de la Unión Europea, “Directiva 1999/74/CE del Consejo de 19 de Julio de 1999 por la que se establecen las normas mínimas de protección de gallinas ponedoras”, en: *Diario Oficial de la Unión Europea*, [en línea], número L 203, Luxemburgo, Unión Europea, 19 de Julio de 1999, pp. 53-57, dirección URL: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=celex:31999L0074> (consulta: 7 de enero de 2016)

El problema de fondo que se le ha criticado a esta perspectiva, señalado por autores como Bisgould, Francione, Reagan, Singer y Garner, entre otros, es la jerarquía moral que sitúa en prácticamente todo momento a los intereses de seres humanos por encima de los intereses de los animales no humanos, y en la base de ello, el hecho de que no sólo no pone en duda, sino que voluntariamente conserva el estatus de cosa y propiedad que los animales tienen bajo los sistemas jurídicos contemporáneos.²⁹⁸ Sin atacar estos problemas, se argumenta, difícilmente existirán los incentivos y la legislación necesaria para lograr una mejora en las condiciones de existencia de los animales.

Otra crítica al carácter esencialmente reformista de este modelo es que la regulación que busca hace que las personas piensen que la explotación animal se ha hecho más ‘humana’, por lo que se sienten más cómodas con ella y son disuadidas de actuar en contra del uso y maltrato animal.²⁹⁹ Como si cada pequeño triunfo fuera también un paso en contra de los objetivos finales que se buscan.

b) Enfoque abolicionista

En respuesta a la criticada tibieza del enfoque de bienestar animal se construyó el llamado enfoque *abolicionista*, también conocido como el enfoque de *derechos animales*. Desde esta perspectiva, el problema del maltrato animal no es algo que pueda solucionarse con leyes enfocadas en evitar actos crueles o inhumanos, o evitar el sufrimiento innecesario de los animales. El problema está en que no existe ninguna justificación moral para *utilizar* a los animales no humanos, independientemente del propósito o la manera en que se les trate. Los animales tienen un valor inherente derivado de sus intereses, y una serie de derechos que deben ser respetados. Este enfoque descarta por completo el estatus de propiedad y de cosa que tradicionalmente se asigna a los animales, y ha abogado por su reconocimiento como personas: “*To say that a being is a person is merely to say that the being has morally*

²⁹⁸ Robert Garner, *A Theory of Justice for Animals: Animal Rights in a Nonideal World*, op. cit..

²⁹⁹ Gary Francione y Robert Garner, *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?*, Nueva York, Columbia University Press, 2010, p. X.

significant interests, that the principle of equal consideration applies to that being, and that the being is not a thing.”³⁰⁰ Para los abolicionistas la regulación de la explotación animal, como se busca desde una perspectiva de bienestar, puede ayudar a incrementar la eficiencia de la explotación animal y en algunos casos reducir mínimamente las condiciones de sufrimiento, pero no permite el reconocimiento del su valor inherente, que necesariamente excede cualquier valor económico que pueda derivarse de su commodificación.³⁰¹

Otra característica relevante de este enfoque es su rechazo hacia la convivencia en cualquier sentido entre los seres humanos y los animales no humanos. Dado que esta relación se fundó sobre la intensión de la explotación animal, y se ha mantenido bajo esos términos desde entonces, tanto los animales criados para la producción como los animales domésticos resultan víctimas de estos patrones de uso y adiestramiento que los ubican bajo el dominio humano.³⁰² La solución, desde esta perspectiva, está en el *extincionismo* (*extinctionism*): hay que dejar de reproducir a los animales domésticos y criados para el consumo humano, que no tienen posibilidades de sobrevivir en estado salvaje, para evitar la reproducción de los patrones de dominación actuales sobre individuos futuros.³⁰³

El eje de este modelo está en garantizar derechos negativos a los animales: protegerlos de la dominación y explotación que implica toda relación con los seres humanos. Sólo a través de la separación tajante entre ambos mundos es posible remediar la explotación animal.

Este enfoque, que algunos autores han descrito como *fundamentalista* o *puritano*, no acepta avances paulatinos mientras no se ponga en duda el estado de cosa y la subyugación de los animales a los intereses humanos, y a esto se deben principalmente las críticas que recibe.³⁰⁴ Se ha argumentado que participa de un idealismo exacerbado que es incompatible

³⁰⁰ Lesli Bisgould, *op. cit.*, p. 281.

³⁰¹ Gary Francione y Robert Garner, *op. cit.*, p. x.

³⁰² Gary Francione, *op. cit.*, p. 20.

³⁰³ Tony Milligan, “The Political Turn in Animal Rights” en: *Politics and Animals*, Vol. I, Núm. I, Lund, Lund University, 2015, p. 8.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 6.

con la situación actual, y que al oponerse a las reformas que buscan el bienestar animal no sólo no logra acercarse a su objetivo abolicionista, pero alienta la reproducción de los peores tratos en contra de los animales.³⁰⁵ Sobre la misma línea, exige demasiados sacrificios y renunciaciones por parte de las personas que estarían dispuestos a apoyar este abordaje, por lo que reduce su capacidad de impacto e influencia sobre la opinión pública.³⁰⁶

También se ha cuestionado que el estatus de propiedad de los animales sea un obstáculo infranqueable para lograr una mejora considerable en su trato, dada la diferencia entre las situaciones en que se encuentran animales a pesar de encontrarse catalogados bajo el mismo modelo de propiedad. Basta ver las condiciones en que viven un animal doméstico y un animal en una granja industrial, a pesar de que los dos existen jurídicamente bajo el régimen de cosas.³⁰⁷

Otra crítica relevante es que, a pesar de que se tenga como objetivo a largo plazo la abolición del carácter de propiedad de los animales no humanos, esto no es inconsistente con la búsqueda simultánea de condiciones más ‘humanas’ para los animales que existen en este momento. Basados en la idea (no probada) de que las pequeñas mejoras reproducen la explotación sistemática de los animales, los abolicionistas las rechazan y contribuyen a paralizar los esfuerzos que podrían evitarle sufrimiento a los animales que existen hoy en día, motivados por una idea errada de consecuencias a largo plazo.³⁰⁸

³⁰⁵ Como sostiene Garner, la idea de que mejorar las condiciones en que se encuentran los animales desincentiva el rechazo a la explotación animal en general está basada en la premisa de que la mejor forma de conseguir un rechazo a la explotación es teniendo a los animales en las peores condiciones posibles para que la gente decida actuar. Sin embargo, no parece haber una correlación entre variaciones en las condiciones de los animales en granjas industriales y número de personas que deciden dejar de consumir productos derivados de animales, además de que parece moralmente cuestionable dejar que sufran animales y no hacer nada para apoyar las medidas que buscan reducir dicho sufrimiento. Robert Garner, *Professor Robert Garner Interview*, op. cit.

³⁰⁶ Donaldson y Kymlicka, *op. cit.*, pp. 4-5.

³⁰⁷ Gary Francione Y Robert Garner, *op. cit.*, p. xi.

³⁰⁸ Gary Francione Y Robert Garner, *op. cit.*, p. xi.

Desde una perspectiva más política y filosófica, se ha cuestionado la viabilidad de un modelo de derechos animales derivado del modelo de derechos humanos, como parecería pretender la perspectiva abolicionista, en primer lugar por el hecho de que los animales no tienen la capacidad de participar de manera recíproca en una sociedad, y dicha reciprocidad se encuentra en la base del modelo de los derechos subjetivos; por otra parte, dicho modelo depende masivamente de nociones como el *cogito*, la subjetividad y la agencia que corresponden a una interpretación del sujeto humano que ha sido la palanca misma de las peores violencias cometidas en contra de los animales no humanos.³⁰⁹ Quizás más clara que en cualquier otro lado, la lógica de los derechos animales inspirados por los derechos humanos aparece en el Proyecto Gran Simio: busca extender derechos negativos por fuera de la especie humana, pero para hacerlo se sigue apoyando en distinciones de especies, y lo que resulta más llamativo, lo hace a partir de los criterios de razón y lenguaje desde los cuales se ha sostenido históricamente todo el discurso antropocéntrico. Dicho esto, desde el abolicionismo difícilmente se apoyaría la distinción entre los grandes simios y el resto de los animales, y aunque se toma un modelo de derechos basado en los derechos humanos, se hace de forma tal que las sociedades no se integran, sino que se aíslan por completo. La intención no es integrar a los animales a nuestra comunidad, sino librarlos de ella a través de una serie de derechos negativos, de prácticas prohibidas hacia ellos que sólo nos competen a nosotros.

Finalmente, también se ha puesto en duda la intención del modelo de conceder derechos puramente negativos a los animales no humanos: la intención detrás del modelo abolicionista ha sido aislar a los animales de la potencia corrosiva de su contacto con las sociedades humanas; sin embargo, dicho contacto es inevitable dada la manera en que comunidades humanas y animales interactúan cotidianamente, habitan los mismos espacios y han evolucionado de manera dependiente. Además, en su intención por extender derechos negativos universales, borra las diferencias y las relaciones específicas entre distintos conjuntos de seres humanos y animales no humanos.³¹⁰

³⁰⁹ Cary Wolfe, *op. cit.*, p. 14; Jacques Derrida, "Violencias contra los animales. Diálogo con Elisabeth Roudinesco" en *Y mañana qué...*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 11-12.

³¹⁰ Donaldson y Kymlicka, *op. cit.*, pp. 5-6.

c) Enfoque de la ciudadanía diferenciada

El tercer enfoque, aunque más reciente y por lo mismo menos comentado, surge como respuesta a la imposibilidad de excluir del contacto humano a los animales, como parecería buscar el enfoque abolicionista. Coincide con él en la idea de que es necesario combatir el estatus de propiedad de los animales e impulsar la consideración de intereses y derechos inherentes a los animales no humanos a partir del reconocimiento de su personalidad. Sin embargo, centra sus esfuerzos en buscar la mejor manera de establecer lineamientos positivos que regulen la convivencia entre seres humanos y animales no humanos, considerando no sólo la salvaguarda de derechos negativos universales, pero también la posibilidad de proponer deberes positivos que, derivados de su mayor poder y capacidades, los seres humanos podrían tener hacia algunos animales no humanos. Este es el abordaje propuesto por Sue Donaldson y Will Kymlicka, al que en el presente texto me referiré como *teoría de la ciudadanía diferenciada*.³¹¹

La característica principal de este enfoque es que busca tomar un debate que tradicionalmente (aunque de manera limitada) se ha planteado en términos éticos, y situarlo en términos más explícitamente políticos que permitan evidenciar las múltiples relaciones que existen entre los animales no humanos y las instituciones políticas, las prácticas de soberanía, el territorio, la colonización, la migración y, sobre todo, la membresía diferenciada que existe en las comunidades humanas.³¹²

La propuesta se construyó sobre los ejes de la política democrática liberal y los valores que históricamente han estado ligados a ella: la libertad, la igualdad y la fraternidad.³¹³ Como

³¹¹ Sue Donaldson y Will Kymlicka, *op. cit.*

³¹² *Ibid.*, p. 12.

³¹³ Cuando se habla aquí de democracia liberal es desde la perspectiva de Tony Milligan, quien la entiende no como un sistema de procedimientos, pero de manera más básica como un sistema comprometido, inseparablemente, con los valores que lo fundan. Véase: Tony Milligan, "The Political Turn in Animal Rights" en: *Politics and Animals*, Vol. I, Núm. I, Lund, Lund University, 2015, p. 9.

propone Tony Milligan, este abordaje busca integrar a los animales no humanos a una comunidad de comunidades a la que hasta este momento sólo pertenecen los seres humanos. No se trata de borrar todas las diferencias, sino de aceptarlas y de encontrar una manera de coexistir fundada en el compuesto de valores liberales: no es el argumento burdo de la indistinción total, sino el compuesto de libertades soberanas, igualdad de intereses y fraternidad traducida en solidaridad social o reconocimiento como partícipes del *bien común*.³¹⁴

Donaldson y Kymlicka toman las aportaciones hechas en teoría política respecto a la ciudadanía diferenciada (los diversos niveles que existen entre la extranjería y la pertenencia plena a una comunidad política) y reinterpretan la relación entre humanos y animales no humanos a partir de este marco conceptual:³¹⁵ los estudios sobre ciudadanía han permitido ubicar a comunidades humanas que comparten un territorio y conforman una comunidad política, y que sin embargo se encuentran abiertos a una multiplicidad de comunidades que no encajan del todo dentro de los criterios de la ciudadanía, pero que aun así interactúan en el mismo espacio. Lo que busca este enfoque, en suma, es proponer una lectura de la cuestión animal a partir de los avances que se han propuesto desde la ciudadanía y el multiculturalismo.³¹⁶

Mientras que el enfoque abolicionista expulsa a los animales de toda esfera de contacto con la humanidad, esta perspectiva parte de la interrelación constante, ecológicamente determinada, y por demás buscada y estimada (como se ve con los animales domésticos) entre comunidades humanas y no humanas que coexisten en los mismos territorios, y busca realinear y mejorar las distintas relaciones existentes.

Many of the same political processes that generate the need for a group-differentiated theory of human citizenship also apply to animals, and as a result

³¹⁴ *Ibid.*, pp. 9-10.

³¹⁵ Sue Donaldson y Will Kymlicka, *op. cit.*, pp. 50-54.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 14.

*some of the same categories apply as well. Some animals should be seen as forming separate sovereign communities on their own territories (animals in the wild vulnerable to human invasion and colonization); some animals are akin to migrants or denizens who choose to move into areas of human habitation (liminal opportunistic animals); and some animals should be seen as full citizens of the polity because of the way they've been bred over generations for interdependence with humans (domesticated animals). All of these relationships (and others we will discuss) have their own moral complexities that can be illuminated by using ideas of sovereignty, denizenship, migration, territory, membership, and citizenship.*³¹⁷

La propuesta es paradigmática porque, a diferencia de las anteriores, no propone una sola gran respuesta a la complejidad de las interacciones entre los seres humanos y los animales no humanos. En vez, propone configurar la relación entre las comunidades humanas y no humanas a partir de los parámetros diferenciados a través de los cuales se da dicha convivencia: integrar a los animales domésticos a nuestra comunidad política, considerar a los animales salvajes como comunidades soberanas, y a los animales liminales como visitantes o extranjeros residentes.³¹⁸

La primera crítica a este modelo tiene que ver con ésto, y puede resumirse en el rechazo a la idea de considerar a animales no humanos como ciudadanos, a partir de la carencia de los animales no humanos de agencia y capacidad de participar políticamente en la comunidad, con lo que normalmente se asocia la idea de ciudadanía. Si la ciudadanía normalmente se identifica con la pertenencia activa a una comunidad política, va el argumento, difícilmente se puede intentar incluir bajo el término a seres vivos que no poseen la capacidad de participar en ella.

Donaldson y Kymlicka, que han trabajado mucho dentro de los estudios de ciudadanía en comunidades humanas, se adelantan a esta crítica recordando que la agencia política

³¹⁷ *Ibid.*, p. 14.

³¹⁸ Tony Milligan, *op. cit.*, p. 10.

democrática (la participación activa en el gobierno de la comunidad política) es sólo uno y el más estrecho de los conceptos que incluye la idea de ciudadanía, por debajo de la soberanía popular (la idea de que el Estado es de y para el pueblo) y la nacionalidad (la pertenencia a un Estado territorial). Limitando la idea de ciudadanía a la participación política se excluye no sólo a animales no humanos, pero también a humanos marginales que participan activamente en la vida comunitaria, que pueden pertenecer al pueblo depositario de la soberanía y ser reconocidos como integrantes del Estado territorial. Para los autores, cierta existencia ciudadana (y más dentro de una perspectiva que considera a la ciudadanía no una cuestión de tipo sino de grado) abierta a animales no humanos no puede ser descartada simplemente sobre el argumento de la falta de agencia. Por otro lado, a las problemáticas planteadas por la búsqueda de ciudadanía (en el sentido de agencia política) por parte movimientos por personas con discapacidad, se han propuesto nuevos modelos de ‘agencia dependiente’ y ‘toma de decisiones apoyada’ para expresar los intereses de ciudadanos sin la posibilidad de comunicarse. Con el apoyo de otras personas es posible que se expresen los intereses de individuos que no pueden participar de manera directa, y un modelo parecido, para los autores, puede ser extrapolado a los animales no humanos.³¹⁹

Otra crítica es, como con el enfoque abolicionista, las serias dificultades que implica adoptar un modelo como éste en la práctica. No sólo exige el reconocimiento de los derechos negativos universales, que de por sí representa un obstáculo formidable, pero además exige el planteamiento de deberes positivos hacia conjuntos animales. Ante los problemas económicos que existen en las comunidades humanas, parecería difícil imaginar un escenario en donde recursos que podrían destinarse al desarrollo o al combate a la pobreza se invirtieran en pro de los animales no humanos.

Podría argumentarse también sobre la base de la enorme complejidad que implicaría establecer distintos ordenamientos legales para cada relación específica entre comunidades humanas y no humanas, y los problemas que resultarían de los intereses encontrados entre distintos conjuntos (en el caso de plagas, por ejemplo). Ante estas problemáticas el modelo

³¹⁹ *Ibid.*, pp. 57-60.

parecería estar orillado a hacer un balance de intereses para el cuál habría que buscar un criterio moral no “especista”, y parecería difícil ver a comunidades humanas haciendo grandes sacrificios por comunidades de animales con las que coexisten.

Estos son los tres enfoques principales en los que suele traducirse el debate contemporáneo al respecto de la protección de los animales no humanos. Y más que determinar cuál es el más viable o el que podría tener el mayor alcance en la resolución del problema, lo relevante es señalar la importancia que tiene en este debate de la decisión sobre quiénes son personas y quiénes no. En la base de cada uno de los enfoques se halla un alineamiento específico del dispositivo de la persona, sobre el cual se despliega el resto de su contenido.

El debate sobre el bienestar animal o los derechos animales no solo ejemplifica el funcionamiento incesante del dispositivo, pero da cuenta también de la inmensidad de sus consecuencias. El dispositivo determina los individuos que pueden ser legalmente privados de la vida y sometidos a cualquier tipo de trato; determina quiénes tienen intereses relevantes y quiénes pueden ser sacrificados para satisfacer dichos intereses. Pero su funcionamiento alrededor de la relación entre seres humanos y animales no humanos refleja también el potencial de cambio que puede tener en otras esferas: un nuevo alineamiento de la división puede modificar sustancialmente el consumo alimenticio, las prácticas de la investigación científica, la distribución laboral, la accesibilidad de productos, la salud, el impacto ambiental y una enorme cantidad de dinámicas y sectores que deben reajustarse para sobrevivir el cambio.

Frente a la predominancia que han tenido la ética y el derecho como marcos de comprensión, vale la pena hacer un esfuerzo por recuperar la dimensión política tanto de la decisión sobre la persona como de la determinación de nuestra relación con otros animales; no sólo para abarcar sus problemáticas desde una perspectiva más compleja, pero también con la intención de encontrar soluciones nuevas.

Conclusión

“Consideramos que es bastante intuitivo el que las personas sean los individuos pertenecientes a la clase de los seres humanos, esto es, a la especie *homo sapiens*. Por algo los derechos humanos se les han concedido sólo a ellos.”³²⁰ A lo largo de este ensayo se ha intentado cuestionar esta aparente *intuición* que señala Beuchot respecto a la sincronía o equivalencia entre las categorías de *persona* y *ser humano*. Se ha pretendido dar cuenta de cómo, más que una cuestión intuitiva, los acercamientos y distanciamientos entre las categorías de persona y ser humano responden a una compleja interacción de elementos políticos, filosóficos, jurídicos y económicos que, de la mano con los avances cognoscitivos (científicos, pero también —desde antes— no científicos), replantean a cada momento la extensión y la relevancia de dichos terrenos.

En una conferencia dictada en Buenos Aires en 1936, Maritain recordó la opinión de Gabriel Marcel respecto de los debates de su época sobre la persona. Marcel declaraba que sería preferible no hablar más de ella, y en vez comenzar a preguntarse si no será un instrumento tan bien hecho que permite cualquier uso.³²¹ La ironía de Marcel es, desde cierta perspectiva, lo que se ha pretendido abordar: la tesis de que la *persona* no es un concepto que desde el principio y para siempre ha sido isomorfo respecto de la clasificación taxonómica *homo sapiens sapiens* y su respectiva extensión que abarca a todos los individuos de la especie humana. La tesis de que la persona, más que referirse a un conjunto de individuos claramente delimitado, es un proceso de subjetivación, recorte, disputa y reconfiguración que se está produciendo constantemente. La persona es un dispositivo y un predicado político, y como dice Jacques Rancière, “*Political predicates are*

³²⁰ Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 51.

³²¹ Jacques Maritain, “La distinción entre persona e individuo” *op. cit.*, p. 1.

open predicates: they open up a dispute about what they exactly entail and whom they concern in which cases.”³²²

Hablar de personas es hablar de la forma en que se separa a conjuntos heterogéneos de seres vivos y se decide, sobre razones variables, quiénes pertenecen al conjunto privilegiado y quiénes no. En el contexto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y con mayor visibilidad aún en los debates bioéticos de finales del s. XX, hablar sobre personas es hablar sobre derechos, y en el centro de toda la estructura de derechos subjetivos, el derecho sobre el cual se sostienen todos los demás es el derecho a la vida. La discusión sobre la personalidad es la discusión sobre quiénes, en tanto parte del *nosotros* más básico, tienen vidas que vale la pena conservar.

La historia de las variaciones, yuxtaposiciones y separaciones entre términos como “hombre”, “ser humano”, “individuo” y “persona” refleja algo mucho más profundo que una simple sustitución motivada por lo políticamente correcto: es la manifestación literaria de cambios de posición, poder y reconocimiento que afectan a todo el conjunto de seres vivos en relación, directa o indirecta, con el derecho y las instituciones encargadas de otorgar protección.

Por otro lado, estamos frente a un proceso político —tal vez el más fundamental, en tanto decide quiénes forman parte del nosotros que da pie a toda realidad social y política— que no está sujeto a tiempos, países o formas de gobierno, sino simplemente a la existencia más básica de formas de regulación social. Es un proceso que no requiere de palabras específicas, que no tiene que presentarse en términos personales para llevarse a cabo. Sin importar cómo se exprese, siempre que exista un patrón de derechos, o siquiera una limitación de la extensión de la sociedad, se es parte de un proceso de selección, inclusión y exclusión que marca quiénes forman parte y quiénes no. Si me he referido a este fenómeno desde el principio como “el dispositivo de la persona”, tomando prestada la expresión de Roberto Esposito, es porque este es el término en que se presentan la mayoría de las problemáticas actuales y porque, en sus raíces jurídicas y teológicas, concentra una

³²² Jacques Rancière, *op. cit.*, p. 303.

amalgama de elementos que caracterizan el proceso y sus elementos con mayor claridad que cualquier otro término tomado en consideración. A diferencia de “hombre” —con su connotación sexual masculina—, “ser humano” —afincada en la especie biológica—, “individuo” —extensible a cualquier unidad—, o incluso “sujeto” —que abarca realidades jurídicas y políticas pero también una larga trayectoria metafísica sobre la existencia y permanencia del yo—, la noción de “persona” concentra el elemento divisorio —tanto al interior como al exterior del individuo—, la vinculación jurídica, la primacía del ser humano y la racionalidad desde la concepción judeocristiana —pero también desde la antigüedad griega y romana—, la existencia supra e infra humana —en Dios como tres personas y en los animales como personas no humanas—, e inclusive el elemento dramático de presentación, el hecho de que, como máscara, la persona no es algo que se *es*, sino algo que se *muestra ser*, un valor añadido, algo que se muestra para conseguir reconocimiento en tanto ello. La persona no como realidad inherente al individuo, pero como máscara colocada frente a su rostro, como credencial de legitimidad, como umbral a partir del cual se ingresa a la existencia social igualitaria.

¿Vale la pena pensar —como sugiere Esposito— en alternativas al proceso de inclusión y exclusión que caracteriza no sólo al dispositivo de la persona, pero a todo el derecho en general? Por supuesto, pero mientras no exista un mecanismo alternativo de regulación que supere las limitantes del derecho, mientras no exista algo que permita evitar la pregunta sobre “¿quiénes?”, es necesario enfrentarse a ella, y es necesario abordarla constantemente sin abandonarse a la frustración del vaivén de sus fronteras. Mientras haya que definir un *nosotros*, o incluso la relación de un *nosotros* con uno o más *ustedes*, hay que preguntarse por el lugar óptimo sobre el cual trazar las fronteras ineludibles, y por los términos sobre los que conviene restablecer la relación. Como parecerían indicar los estudios sobre racionalidad y sensaciones que en los últimos años se han llevado a cabo con fetos humanos, quitar protección a ciertos individuos, *abandonarlos a la muerte*, no es algo que necesariamente represente un daño para alguien, y más aún, puede ser el camino, considerando los recursos limitados de los que se dispone, de mejorar el bienestar de un mayor número de personas.

En suma, de lo que se trató la presente investigación fue de explorar los procesos de selección e intentar demostrar que los límites que se trazan a partir del derecho, lejos de ser estáticos, están en redefinición constante. Que la persona es la condensación de múltiples procesos ineludibles de división entre seres vivos y que, al estar postrada sobre la dimensión vital, vale la pena tomarla con seriedad. Y sobre todo, que el dispositivo de la persona no es algo que opere exclusivamente en ámbitos médicos, zoológicos o éticos: es algo que, en su complejidad y extensión, se encuentra profundamente vinculado con la política. En última instancia, la lucha por la personalidad ha sido la lucha por la vida, por el derecho a vivir y por el rechazo a ser abandonado a la muerte.

F I N

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-textos, 2010, 122 pp.
- Álvarez, José María, “Las ‘instituciones’ en la historia del derecho” en: *Instituciones de derecho real de Castilla y de Indias*, México, UNAM/IIJ, 1982, pp. 85-101.
- Argüello, Luis Rodolfo, *Manual de derecho romano*, Buenos Aires, Editorial Astrea, 1998, 611 pp.
- Aristóteles, *La Política*, París, Garnier Hermanos, 1920, 386 pp.
- Asamblea General de Naciones Unidas, *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, [en línea], Nueva York, Organización de Naciones Unidas, 16 de diciembre de 1966, dirección URL: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx> (consulta: 15 de enero de 2016)
- Asamblea General de Naciones Unidas, *Carta de las Naciones Unidas*, [en línea], San Francisco, Organización de Naciones Unidas, 1945, dirección URL: <http://www.un.org/es/documents/charter/chapter10.shtml> (consulta: 15 de enero de 2016)
- Assemblée Nationale Constituante, *Décret portant abolition du régime féodal, des justices seigneuriales, des dîmes, de la vénalité des offices, des privilèges, des annates, de la pluralité des bénéfices, etc.*, [en línea] París, Digithèque MJP, 11 de Julio de 1789, dirección URL: <http://mjp.univ-perp.fr/france/1789nuit4aout.htm> [consulta: 15 de octubre de 2015]
- Assemblée Nationale Constituante, *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, [en línea], Tomo IX, París, P. Dupont/Bibliothèque Nationale de France, 1875, 729 pp., dirección URL: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k49524b/f33.image> [consulta: 15 de octubre de 2015]

- Austin, J. L., *How to do things with Words*, Londres, Oxford University Press, 1962, 166 pp.
- Beecher, Henry K., *et. al.*, “A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death” en *The Journal of the American Medical Association*, no. 6, Vol. 205, Chicago, American Medical Association, agosto de 1968, pp. 337-340
- Beuchot, Mauricio, “La persona y la subjetividad en la filología y la filosofía”, [en línea], México, UNAM/IIJ, 1995, pp. 17-25, dirección URL: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/critica/cont/16/teo/teo3.pdf> [consulta: 10 de octubre de 2015]
- Bisgould, Lesli, *Animals and the Law*, Toronto, Irwin Law, 2011, 306 pp.
- Bisgould, Lesli, “It’s time to re-evaluate our relationship with animals: Lesli Bisgould at TEDxUofT”, [en línea], Toronto, University of Toronto/TED, 6 de mayo de 2014, dirección URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Fr26scqsIwk> (consulta: 22 de diciembre de 2015)
- Blanc, Olivier, “Celle qui voulut politiquer”, [en línea], París, *Le Monde diplomatique*, noviembre de 2008, dirección URL: <http://www.monde-diplomatique.fr/2008/11/BLANC/16516> (consulta: 15 de octubre de 2015)
- Bosely, Sarah, “Processed Meats Rank Alongside Smoking as Cancer Causes – WHO”, [en línea], *The Guardian*, Londres, 26 de octubre de 2015, dirección URL: <http://www.theguardian.com/society/2015/oct/26/bacon-ham-sausages-processed-meats-cancer-risk-smoking-says-who> [consulta: 22 de diciembre de 2015]
- Camosy, Charles, *Too Expensive to Treat?: Finitude, Tragedy, and the Neonatal ICU*, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2010, 242 pp.
- Carbonell, Miguel, “Estudio introductorio” en: Georg Jellinek, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, México, UNAM, 2000, pp. 9-36
- Carbonell, Miguel, “Notas sobre el origen de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789” en: *Estudios Jurídicos en Homenaje a Marta Morineau*, Tomo II, México, UNAM/IIJ, 2006, pp. 149-166

- Carter Pittman, R., “The Virginia Declaration of Rights. Its Place in History”, [en línea], Virginia, Virginia Historical Society, dirección URL: www.rcarterpittman.org/essays/documents/VDoR-Its_Place_in_History.html [consulta: 14 de octubre de 2015]
- Castañeda Rivas, Norma, *et al.*, “Derecho hebreo” en: *Revista de la Facultad de Derecho de México*, No. 213-214, México, UNAM, Mayo-Agosto, 1997, pp. 219-246
- Cavalieri, Paola; Singer, Peter, *et. al.*, *The Great Ape Project: Equality beyond Humanity*, Londres, Fourth Estate, 1993, 312 pp.
- Cavalieri, Paola, “The Meaning of the Great Ape Project”, *Politics and Animals*, vol. I, num. I, Lund, Lund University, 2015, pp. 16-24
- Consejo de la Unión Europea, “Directiva 1999/74/CE del Consejo de 19 de Julio de 1999 por la que se establecen las normas mínimas de protección de gallinas ponedoras”, en: *Diario Oficial de la Unión Europea*, [en línea], número L 203, Luxemburgo, Unión Europea, 19 de Julio de 1999, pp. 53-57, dirección URL: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=celex:31999L0074> (consulta: 7 de enero de 2016)
- Cruz Ponce, Lisandro, “El nasciturus”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, México, Nueva Serie, Año XXIII, núm. 67, enero-abril de 1990, pp. 33-63, dirección URL: <http://biblio.juridicas.unam.mx/revista/pdf/DerechoComparado/67/art/art2.pdf> [consulta: 15 de octubre de 2015]
- De Cervantes, Xavier, *La Tradición Jurídica del Occidente*, México, UNAM, 1978, 202 pp.
- De Gouges, Olympe, *La Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, [en línea], París, *Des Lettres*, s/fecha, dirección URL: <http://www.deslettres.fr/lettre-dolympe-de-gouges-a-marie-antoinette-declaration-des-droits-de-la-femme-et-de-la-citoyenne/> (consulta: 15 de octubre de 2015)
- Di Pietro, Alfredo; Lapieza Elli, Ángel Enrique, *Manual de derecho romano*, Buenos Aires, Ediciones Buenos Aires, 1996, 314 pp.

- Derrida, Jacques, «Violencias contra los animales. Diálogo con Elisabeth Roudinesco» en *Y mañana qué...*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 9-28
- Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Editorial Trotta, 2008, 189 pp.
- Descartes, René, *El discurso del método*, en: *Discurso del método*, México, Editorial Porrúa, 2008, pp. 3-46
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas* en: *Discurso del método*, México, Editorial Porrúa, 2008, pp. 47-103
- Dolby Múgica, María del Carmen, “El ser personal en San Agustín”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, [en línea] núm. 13, Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval/Universidad de Zaragoza, 2006, pp. 21-30, dirección URL: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=78432> [consulta: 10 de octubre de 2015]
- Donaldson, Sue; Kymlicka, Will, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Nueva York, Oxford University Press, 2011, 329 pp.
- Esposito, Roberto, *Tercera persona*, Madrid, Amorrortu Editores, 2009, 216 pp.
- Esposito, Roberto, *El dispositivo de la persona*, Madrid, Amorrortu Editores, 2011, 91 pp.
- Esposito, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Madrid, Herder Editorial, 2009, 204 pp.
- *FAOSTAT*, [en línea], Roma, Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, 2015, dirección URL: <http://faostat3.fao.org/browse/Q/QA/E> (consulta: 06 de diciembre de 2015)
- Finkelman, Paul, *Slavery & the Law*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2002, 465 pp.
- Finkelman, Paul, “Slavery in the United States: Persons or property?”, en: Jean Allain, et. al., *The Legal Understanding of Slavery: From the Historical to the Contemporary*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 105-134

- Fizesimmons, Michael P., *The night the Old Regime ended: August 4, 1789 and the French Revolution*, Pennsylvania, Pennsylvania State University, 2003, 256 pp.
- Fletcher, Joseph, “Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man” en *The Hastings Center Report*, Nueva York, The Hastings Center, Vol. 2, No. 5, Noviembre de 1972, pp. 1-4
- Flores Rentería, Joel, *El totalitarismo*, México, UAM Xochimilco, 2003, 140 pp.
- Fossey, Dian, *Gorillas in the Mist*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 2000, 326 pp.
- Foucault, Michel, “El juego de Michel Foucault” (entrevista con Alain Grosrichard) en: *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1985, 224 pp.
- Foucault, Michel, *El nacimiento de la biopolítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, 401 pp.
- Foucault, Michel, “La ‘gubernamentalidad’” en: Gabriel Giorgi; Fermín Rodríguez (comp.), *Ensayos sobre biopolítica*, Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 187-215
- Foucault, Michel, *La volonté de savoir. Droit de mort et pouvoir sur la vie*, Madrid, Gallimard, 2010, 138 pp.
- Francione, Gary, *Animals, Property and the Law*, Philadelphia, Temple University Press, 1995, 274 pp.
- Francione, Gary; Garner, Robert, *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?*, Nueva York, Columbia University Press, 2010, 273 pp.
- Frizzell, Sam, “Big Meat Pushes Back Against WHO Report Linking Meat to Cancer”, [en línea], *Time*, Nueva York, 26 de octubre de 2015, dirección URL: <http://time.com/4086894/who-meat-cancer-industry-lobby/> [consulta: 22 de diciembre de 2015]
- García de Enterría, Eduardo, *La lengua de los derechos: La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución Francesa*, Madrid, Real Academia Española, 1994, 279 pp.
- Garner, Robert, *A Theory of Justice for Animals: Animal Rights in a Nonideal World*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 197 pp.

- Garner, Robert, “Professor Robert Gardner Interview”, [en línea], Leicester, Animal Rights Zone, 11 de diciembre de 2010, dirección URL : <https://arzonetranscripts.wordpress.com/2010/12/11/professor-robert-garner/> (consulta: 22 de diciembre de 2015)
- Gauchet, Marcel, *La Revolución de los Derechos del Hombre*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2012, 378 pp.
- Gayo, *Instituciones* en: Xavier d’Ors, *Antología de textos jurídicos de Roma*, México, Editorial Akal, 2001, 400 pp.
- Gherardi, Carlos R., “A 40 años del ‘Informe Harvard’ sobre la muerte encefálica” en *Medicina*, no. 5, vol. 68, Buenos Aires, Fundación Revista Medicina, septiembre-octubre de 2008, pp. 393-397
- Gooddall, Jan, *My Friends the Wild Chimpanzees*, Washington D.C., National Geographic Society, 1969, 204 pp.
- González Marín, Nuria, *Sistemas Jurídicos Contemporáneos*, México, UNAM/III- Nostra Ediciones, 2010, pp. 621-672
- Guzmán Brito, Alejandro, “Historia de la denominación del derecho-facultad como ‘subjetivo’” en *Revista de estudios histórico-jurídicos*, [en línea] núm. 25, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2003, pp. 407-443, dirección URL: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-54552003002500011&script=sci_arttext [consulta: 15 de octubre de 2015]
- Hamblin, James, “How Agriculture Controls Nutrition Guidelines” [en línea], *The Atlantic*, Washington D.C., 8 de octubre de 2015, dirección URL: <http://www.theatlantic.com/health/archive/2015/10/ag-v-nutrition/409390/> [consulta: 22 de diciembre de 2015]
- Hammurabi, *Código de Hammurabi*, Mesopotamia, s/editor, 1800 a.C., 36 pp., dirección URL: <http://www.general-intelligence.com/library/hr.pdf> [consultado: 15 de octubre de 2015]
- Heinrich Böll Stiftung, “*Meat Atlas 2014 – Global facts and figures about meat*”, Heinrich Böll Stiftung, Alemania, 09/01/2014, 68 pp., dirección URL:

<https://www.boell.de/en/2014/01/13/meat-atlas-2014-global-facts-and-figures-about-meat> (consulta: 06 de diciembre de 2015)

- Hertig Randall, Maya, “Semaine 1. Les fondements des droits de l’homme”, *Introduction aux droits de l’homme*, [curso], Université de Genève, Suiza, 2014.
- International League for Animal Rights, *Universal Declaration of the Rights of Animals*, [en línea], Londres, International League for Animal Rights, 1977, 2 pp., dirección URL: http://www.vier-pfoten.ro/files/Romania/Diverse/universal_declaration_of_animal_rights.pdf (consulta: 11 de diciembre de 2015)
- Itard, Jean, *Memoria e Informe sobre Victor de l’Aveyron*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, 256 pp.
- James, C.L.R., *The Black Jacobins. Toussaint L’Ouverture and the San Domingo Revolution*, Nueva York, Vintage Books, 1963, 426 pp.
- Jefferson, Thomas, *et al.*, *The United States Declaration of Independence*, en: Micheline R. Ishay, *The Human Rights Reader, op. cit.*, pp. 488-490
- Jellinek, Georg, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, México, UNAM, 2000, 199 pp.
- Johnson, Steve, “The Politics of Meat”, California, PBS Frontline, 18 de abril de 2002, dirección URL: <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/meat/politics/> [consulta: 22 de diciembre de 2015]
- Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, México, Librería Parroquial de Claveira, 1995, 195 pp.
- Kaczor, Christopher, *The Edge of Life: Human Dignity and Contemporary Bioethics*, Holanda, Springer, 2005, 155 pp.
- Kouyaté, Siriman (editor), *La Charte de Kouroukan Fouga*, [en línea], Guinea, ARTO, 1998, dirección URL: <http://caremali.com/docs/charte.pdf> [consulta: 15 de octubre de 2015]
- Kymlicka, Will; Donaldson, Sue, “Animal Rights, Multiculturalism and the Left” en *Journal of Social Philosophy*, Vol. 45, No. 1, Nueva York, John Wiley & Sons,

Primavera/2014, pp. 116-135, dirección URL:
<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/josp.12047/full>

- Lastra Lastra, José Manuel, “Conceptos jurídicos fundamentales” en *Liber ad honorem Sergio García Ramírez*, [en línea], Tomo I, Núm. 94, México, UNAM/IIJ, 1998, pp. 399-420, dirección URL: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/116/25.pdf> [consulta: 12 de octubre de 2015]
- Lauren, Paul Gordon, *The Evolution of International Human Rights*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 2003, 397 pp.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Pennsylvania, Pennsylvania State University, 1999, 718 pp.
- Locke, John, *Second Treatise on Civil Government*, Oxford, Early modern texts, 2008, 256 pp.
- López Obrador, Andrés Manuel, “Ley estatal de protección a los animales del Distrito Federal” en: *Gaceta Oficial del Distrito Federal*, México, Gobierno del Distrito Federal, 26 de febrero de 2002, pp. 1-33
- Lotus Becker, Carl, *The Declaration of Independence: A study on the History of Political Ideas*, [en línea], Nueva York, Harcourt, Brace and Company, 1922, 286 pp., dirección URL: <http://oll.libertyfund.org/titles/1177> [consulta: 15 de octubre de 2015]
- Louis XVI, *Le Code Noir ou Édit du Roi, servant de reglement pour le Gouvernement & l’Administration de Justice & la Police des Îles Francoises de l’Amerique, & pour la Discipline & le Commerce des Negres & Esclaves dans le dit Pays*, [en línea], Versailles, Assemblée Nationale, 1685, 13 pp., dirección URL : <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/esclavage/code-noir.pdf> [consulta: 15 de octubre de 2015]
- Marquis, Don, “Singer on Abortion and Infanticide” en: Jeffrey Schaler, *Peter Singer Under Fire: The Moral Iconoclast Faces His Critics*, Illinois, Chicago & La Salle, 2009, 640 pp.

- Maritain, Jacques, *An introduction*, en: Jacques Maritain (coord.), *Human Rights: Comments and Interpretations*, París, UNESCO, 1948, pp. I-IX
- Maritain, Jacques, “La distinción entre persona e individuo” en: *Para una Filosofía de la Persona Humana* (Conferencias dictadas en los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires, en Agosto y Septiembre de 1936), [en línea], Buenos Aires, Club de Lectores, 1984, 26 pp., dirección URL: http://www.jacquesmaritain.com/pdf/07_PER/01_P_PersInd.pdf [consulta: 12 de octubre de 2015]
- Maritain, Jacques, “Les fondements d’une Déclaration International des Droits de l’Homme. Rapport du Comité de l’Unesco sur les Principes Philosophiques des Droits de l’Homme à la Commission des Droits de l’Homme des Nations Unies”, París, UNESCO, 31/07/1947, 12 pp.
- Maritain, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1983, 168 pp.
- Maritain, Jacques, *Man and the State*, Chicago, University of Chicago Press, 1963, 219 pp.
- Maritain, Jacques, “The Person and the Common Good” en: *The Review of Politics*, [en línea], vol. 8, núm. 04, Indiana, University of Notre Dame, octubre, 1946, pp. 419-455, dirección URL: <http://www.sfu.ca/classics/pdf/person.pdf> [consulta: 12 de octubre de 2015]
- Mason, George, *A declaration of rights made by the representatives of the good people of Virginia, assembled in full and free convention; which rights do pertain to them and their prosperity, as the basis and foundation of government*, Virginia, Virginia Gazette, 01 de junio de 1776, dirección URL: http://research.history.org/CWDLImages/VA_GAZET/Images/D/1776/0088hi.jpg [consulta: 14 de octubre 2015]
- Mason, George, *Virginia Declaration of Rights*, en: Francis Newton Thorpe, *The Federal and State Constitutions, Colonial Charters, and Other Organic Laws of the States, Territories, and Colonies Now or Heretofore Forming the United States of America*, Vol. 7, Washington, Government Printing Office, 1909
- Marsh, James, *Project Nim* [película], Nueva York, Red Box Films, 2011

- McKeon, Richard, “The Philosophic Bases and Material Circumstances of the Rights of Man”, en: Jacques Maritain, *Human Rights: Comments and Interpretations*, París, UNESCO, 1948, pp. 23-35
- Milligan, Tony, “The Political Turn in Animal Rights” en: *Politics and Animals*, Vol. I, Núm. I, Lund, Lund University, 2015, pp. 6-15
- Morsink, Johannes, *The Declaration of Human Rights. Origins, Drafting & Intent*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1999, 396 pp.
- Newton, Michael, *Savage Girls and Wild Boys: a History of Feral Children*, Londres, Faber and Faber Limited, 2002, 283 pp.
- Normand, Roger; Zaidi, Sarah, *Human Rights at the UN: The Political History of Universal Justice*, Indiana, Indiana University Press, 2008, 528 pp.
- Organización de Naciones Unidas, “Estados Miembros de las Naciones Unidas”, [en línea], Ginebra, Organización de Naciones Unidas, dirección URL: <http://www.un.org/es/members/index.shtml> [consulta: 15 de octubre de 2015]
- Organización Mundial de la Salud, “Safe and Unsafe Induced Abortion”, [en línea], Ginebra, Organización Mundial de la Salud, 2012, dirección URL: http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/75174/1/WHO_RHR_12.02_eng.pdf?ua=1 (consulta: 06 de diciembre de 2015)
- Organización de Naciones Unidas, *The Universal Declaration of Human Rights*, [en línea], París, Organización de Naciones Unidas, 1948, dirección URL: <http://www.un.org/en/documents/udhr/> [consulta: 15 de octubre de 2015]
- Organización de Naciones Unidas, “3. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights”, [en línea], Ginebra, Organización de Naciones Unidas, dirección URL: https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-3&chapter=4&lang=en [consulta: 15 de octubre de 2015]
- Organización de Naciones Unidas, “4. International Covenant on Civil and Political Rights”, [en línea], Ginebra, Organización de Naciones Unidas, dirección URL: https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-4&chapter=4&lang=en [consulta: 15 de octubre de 2015]

- Pablo III, *Sublimis Deus*, [en línea], Roma, s/editor, 1537, dirección URL: http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/Paulo3_sublimis.html [consulta: 12 de octubre de 2015]
- Parlamento Europeo; Consejo de la Unión Europea, “Directiva 2010/63/UE del parlamento europeo y del consejo de 22 de diciembre de 2010 relativa a la protección de los animales utilizados para fines científicos” en: *Diario Oficial de la Unión Europea*, número L276/33 [en línea], Luxemburgo, Unión Europea, 22 de diciembre de 2010, dirección URL: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/PDF/?uri=CELEX:32010L0063&qid=1452201776787&from=EN> (consulta: 7 de enero de 2016)
- Papavero, Nelson; Llorente-Busquets, Jorge, *Historia de la biología comparada*, vol. VII, El siglo de las luces (parte III), México, UNAM, 2001, 294 pp.
- Patel, Dipti, “The Religious Foundations of Human Rights: A Perspective from the Judeo-Christian Tradition and Hinduism” en: *Human Rights Law Commentary*, Vol. 1, Nottingham, University of Nottingham, 2005, 17 pp.
- Pérez Largarcha, Antonio, *Historia Antigua de Egipto y del Próximo Oriente*, Madrid, Ediciones Akal, 2006, 496 pp.
- Pozas Terrados, Pedro, *Defensores de la igualdad*, Madrid, Nautilus/Proyecto Gran Simio, 2014, pp. 723 pp.
- Ishay, Micheline R., *The history of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*, California, University of California Press, 2008, 480 pp.
- Ishay, Micheline R., *The Human Rights Reader*, Nueva York, Routledge, 2007, 559 pp.
- Rancière, Jacques, “Who is the subject of the rights of man?” en : *South Atlantic Quarterly*, núm. 103, tomo 2, primavera/verano, North Carolina, Duke University Press, 2004, pp. 297-310
- Rorty, Richard, “Human Rights, Rationality and Sentimentality” en: Obrad Savić, *et. al., The Politics of Human Rights*, Londres, Verso, 2002, pp. 67-83
- Russell, K. F., “Edward Tyson’s *Orang-Outang*”, [en línea] en: *Medical History*, núm. 11, vol. 4, Cambridge, Cambridge University Press, octubre, 1967, pp. 417-

423,

dirección

URL:

<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1033760/pdf/medhist00145-0116.pdf> [consulta: 15 de octubre de 2015]

- Sampedro, A., *et al.*, “Los ojos en el Código de Hammurabi”, *Archivos de la Sociedad Española de Oftalmología*, no. 84, España, 2009, pp. 221-222
- San Agustín, *De Trinitate*, Madrid, La Editorial Católica, Serie: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, 943 pp.
- Sánchez Unzueta, Horacio, “Ley estatal de protección a los animales”, San Luis Potosí, Periódico Oficial, 07 de marzo de 2009, 20 pp.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, [en línea], Libro III, s/editor, 727 pp., dirección URL: http://www.traditio-op.org/biblioteca/Aquino/Suma_Contra_Gentiles_Sto_Tomas_de_Aquino_OP.pdf [consulta: 12 de octubre de 2015]
- Sarukhán, José, “Dietas y cambio ambiental global”, [en línea], *El universal*, México, 6 de febrero de 2015, dirección URL: <http://www.eluniversalmas.com.mx/editoriales/2015/02/74689.php> [consulta: 22 de diciembre de 2015]
- Sauquillo, Julián, “La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y el liberalismo revolucinario (a vueltas con los orígenes)”, [en línea], Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, s/f, 14 pp., dirección URL: <http://www.uv.es/cefd/15/sauquillo.pdf> [consulta: 15 de octubre de 2015]
- Sears, John F., “Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights”, Nueva York, Franklin and Eleanor Roosevelt Institute, 2008, 11 pp.
- Sharma, Shefali, “Big Meat Lobby to Attack Dietary Guidelines”, [en línea], *Institute for Agriculture and Trade Policy*, Washington D.C., 23 de febrero de 2015, dirección URL: <http://www.iatp.org/blog/201502/big-meat-lobby-to-attack-new-dietary-guidelines> [consulta: 22 de diciembre de 2015]
- Sieyès, Emmanuel Joseph, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, París, Éditions du Boucher, 2002, 85 pp.

- Simondon, Gilbert, *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, Argentina, Ediciones La Cebra, 2008, 110 pp.
- Singer, Peter, *Rethinking Life and Death*, Nueva York, St. Martin's Press, 1994, 256 pp.
- Smith, Martin, "Brain death: time for an international consensus" en *British Journal of Anaesthesia*, no. 108, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. i6-i9 [sic]
- Suescún, Nicolás, "Cronología de la Revolución Francesa", en: Marcel Gauchet, *La Revolución de los Derechos del Hombre*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2012, 367-378
- s/autor, *Diccionario de la lengua española*, [en línea], Madrid, Real Academia Española, 23.^a edición, 2014, dirección URL: <http://lema.rae.es/drae/?val=Persona> [consulta: 10 de octubre de 2015]
- s/autor, *Mânava-Dharma-Sâstra, Leyes de Manú, Instituciones religiosas y civiles de la India* (trad. García Calderón), París, Garnier Hermanos, 1924, 511 pp.
- s/autor, "George Mason's Views on Slavery", [en línea], Virginia, *Gunston Hall. Home of George Mason*, s/fecha, dirección URL: http://www.gunstonhall.org/georgemason/slavery/views_on_slavery.html [consulta: 15 de octubre de 2015]
- s/autor, "Leyes de protección a los animales", [en línea], Nuevo León, Tu Indiferencia Me Mata (iniciativa de Fundación Luca A.C., Prodefensa Animal A.C., Asociación Internacional para la Protección de Animales A.C. y Organización de Voluntarios para la Protección Animal A.C.), 2010, 24 pp., dirección URL: <http://www.tuindiferenciamemata.mx/secciones/leyes.html> (consulta: 21 de diciembre de 2015)
- Tooley, Michael, "Abortion and infanticide" en: *Philosophy and Public Affairs*, No. 1, Vol. 2, New Jersey, Blackwell Publishing, 1972, pp. 25-39
- Toolis, Kevin, "The most dangerous man in the world" en: *The Guardian* [en línea], Londres, 06 de noviembre de 1999, dirección URL:

<http://www.theguardian.com/lifeandstyle/1999/nov/06/weekend.kevintoolis>

(consulta: 15 de enero de 2016)

- Tyson, Edward, *Orang-Outang, sive Homo sylvestris: or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man*, Londres, Half-Moon, 1699, 213 pp.
- Uncaged, “Human and animal rights: one struggle – one fight”, [en línea], Londres, *Uncaged*, 2012, dirección URL: <http://www.uncaged.co.uk/declarat.htm> (consulta: 21 de diciembre de 2015)
- Vaes, Jeroen, “‘They’ are Less Human than ‘We’ are: Modern Prejudice in Human Terms” en: *Cahiers de l’Urmis*, [En línea], Núm. 10-11, Nice, Unité de recherche migrations et société, diciembre, 2006, 14 pp., dirección URL: <https://urmis.revues.org/184> [consulta: 12 de octubre de 2015]
- Vallado Berrón, Fausto E., “El derecho subjetivo” en: *Revista de la Facultad de Derecho de México*, Núm. 19, México, UNAM/IIJ, Julio-Septiembre 1955, pp. 129-140, dirección URL: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/19/dtr/dtr5.pdf> [consulta: 12 de octubre de 2015]
- Wahnich, Sophie, “L’étranger et la révolution française, entretien avec Sophie Wahnich”, en : *La Revue du Projet*, [en línea], París, Parti Communiste Français, 18 de mayo de 2011, dirección URL: <http://projet.pcf.fr/9767> [consulta: 15 de octubre de 2015]
- Wijdicks, Eelco F. M., “Brain death worldwide: Accepted fact but no global consensus in diagnostic criteria” en *Neurology*, no. 58, Nueva York, American Academy of Neurology, 8 de enero de 2002, pp. 20-25, dirección URL: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/11781400> (consulta: 15 de enero de 2016)
- Winter Roeder, Larry, *Diplomacy, Funding and Animal Welfare*, Berlin, Springer, 2011, 230 pp.
- Wolfe, Cary, *Before the Law. Humans and other animals in a biopolitical frame*, Chicago, University of Chicago Press, 2012, 143 pp.

- Woodcock, Andrew, “Jacques Maritain, Natural Law and the Universal Declaration of Human Rights” en: *Journal of the History of International Law*, núm. 8, Holanda, William S. Hein, & Co., 2006, pp. 245-266
- Zaner, Richard M., *Death: Beyond Whole-Brain Criteria*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1988, 276 pp.
- Zedillo Ponce de León, Ernesto, *Ley general de vida silvestre*, México, Diario Oficial de la Federación, 26 de enero de 2015, 68 pp.