



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**SOBRE EL PORVENIR DE LA JUSTICIA: ANIMALES NO HUMANOS,  
POLÍTICAS INCLUYENTS Y VALOR DE VIDA.**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
GRACIELA PEÑA HERRERA

DIRECTOR DE TESIS  
LUIS HUMBERTO MUÑOZ OLIVEIRA  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Ciudad de México, (DICIEMBRE) 2018



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.

## Índice

1	
1. Razones .....	8
1.1.2 ¿Que es una razón? .....	8
1.1.3 Buenas razones y cómo se sostienen.....	10
1.1.4 Amartya Sen: imparcialidad abierta y cerrada.....	14
1.2 Valores .....	16
1.2.1 ¿Qué entender por valor?.....	16
1.2.3 El modelo de ‘pasarse la bolita’ .....	18
1.2.4 Cosas que valoramos.....	20
1.2.5 valores y razones.....	22
2	
2.2 La muerte .....	24
2.2.1 Lo que hay de malo en morir .....	24
2.2.2 ¿Qué cosas consideramos valiosas?, Privaciones no relacionadas a la muerte. ....	25
2.3 Conciencia .....	27
2.3.1 ¿Qué vamos a entender por conciencia?.....	27
2.3.2 Conciencia y autoconciencia.....	31
2.3.3 Lo que valoramos de la conciencia .....	33
2.4 Autonomía.....	35
2.4.1 ¿Qué es la autonomía y por qué la valoramos? .....	35
2.5 Intereses .....	42
3	
3.1 Introducción .....	47
3.2 Conciencia .....	50
3.2.1 Emociones y sentimientos .....	51
3.2.1.1 Respuestas emocionales a reacciones físicas y sentimientos .....	52
3.2.1.2 Emociones de primer y segundo grado .....	53
3.2.1.2.1 Sentido de Justicia .....	56
3.2.1.2.2 Gratitud.....	56
3.2.1.2.3 Cuidado de otros .....	57
3.2.1.2.4 Intencionalidad de las actitudes .....	57
3.2.3 Conciencia de sí.....	59
3.2.3.1 Prueba del espejo.....	60
3.2.4 Otras razones para pensar la conciencia animal: versatilidad del comportamiento .....	63
3.3 Autonomía.....	65
3.3.1 Introducción .....	65
3.3.2 Argumentos en contra de la autonomía animal.....	66
3.3.3 Agencia, racionalidad y autoconciencia .....	67
3.3.4 Autonomía animal: ¿pueden ser los animales no humanos agentes autónomos?.....	71
3.4 Intereses .....	73
3.4.2 El interés en no sufrir .....	76
3.4.4 Derechos básicos universales.....	81
3.4.4 Tipo de intereses y cómo los valoramos.....	79
3.5 Conclusiones.....	83
4	
4. Conclusiones finales .....	86
4.1 Capítulo uno.....	86
4.2 Capítulo dos.....	88

<b>4.3 Capítulo tres</b> .....	90
<b>4.4 Conclusiones finales</b> .....	91
<i>A</i>	
<b>Agradecimientos</b> .....	4
<i>B</i>	
<b>Bibliografía</b> .....	94
<i>C</i>	
<b>Capítulo 1: razones y valores</b> .....	8
<b>Capítulo dos: ¿por qué consideramos valiosa la vida humana?</b> .....	23
<b>Capítulo tres: qué razones podemos dar para decir que la vida de los animales no humanos es valiosa</b> .....	47
<i>I</i>	
<b>Introducción</b> .....	5
<i>P</i>	
<b>parte I: la muerte y la conciencia</b> .....	47
<b>Parte II: autonomía e intereses</b> .....	65

## **Agradecimientos**

**A la UNAM por su gran labor en el desarrollo de mi formación académica.**

**Al CONACYT por el apoyo económico que me brindó para la realización de mis estudios de maestría.**

**Al Dr. Luis Muñoz que ha sido mi maestro desde hace ya muchos años y del cual he tenido la fortuna de aprender muchas cosas que valoro, así mismo, le agradezco infinitamente por su paciencia, consejos y por las muchas horas que dedicó a leer mi trabajo.**

**A mis lectores, el Dr. Héctor Zagal, la Dr. Paulina Rivero, el Dr. Ernesto Priani y mi revisor el Dr. Paul Luque, por tomarse el tiempo de leer mi tesis y por sus valiosos comentarios a mi trabajo.**

**A todos mis profesores de la maestría y a mis compañeros por enriquecer mi aprendizaje.**

**A Andrés Ros por su apoyo, amor, cariño, y por siempre escucharme y apoyarme.**

**A mi querida amiga Carolina Pp por escucharme durante muchos años y apoyarme siempre. También por la lectura y comentarios a mi tesis.**

**A René Cottier por la lectura de mi tesis en numerosas ocasiones.**

**Y a mi mamá, la persona más importante en mi vida y sin la cual no podría haber logrado estar en donde estoy. Con infinito agradecimiento y respeto por todo su apoyo y amor, así como por haberme acompañado a todas mis clases, cuidarme siempre y sobretodo por enseñarme las cosas más importantes que he aprendido en la vida.**

## **Introducción**

¿Podemos decir que las vidas de los animales no humanos son valiosas? La importancia de contestar esta pregunta radica en que actualmente las vidas de los animales no humanos son despreciadas. El trato que reciben, si bien les va, se basa en posturas bienestaristas, y el valor que poseen es únicamente instrumental. Los animales no humanos son vistos como objetos para el consumo humano y no forman parte de nuestra esfera moral. No se considera que tengamos obligaciones morales directas con ellos, únicamente se reconocen algunas consideraciones mínimas<sup>1</sup>, pero éstas no creen que exista algo en sus vidas suficientemente valioso como para respetarlas.

Si hacemos un análisis histórico, podemos ver que la marginación de la esfera de lo que respetamos se ha dado no solamente en contra de animales no humanos sino que existen diversos grupos que están o han estado en la esfera de la marginación. Entre ellos podemos mencionar a las mujeres, los negros, los homosexuales, etc. Sobre esto, podemos decir que a pesar de que estos grupos siguen marginados, se han realizado grandes modificaciones sociales y legales. Como en el caso de los negros y la esclavitud, las políticas prohibitivas que se mantenían en torno a la homosexualidad, y las múltiples políticas de exclusión que han sufrido las mujeres a lo largo de la historia y que en los últimos años han tenido algunos cambios positivos.

Es claro que la marginación que se da contra estos grupos de personas aún existe, pero, podemos decir que las buenas razones han tomado un papel fundamental para hacer

---

<sup>1</sup> Como mencionábamos, estas consideraciones mínimas parten de posturas bienestaristas. La postura bienestarista nos dice que podemos utilizar a los animales no humanos para comida, vestimenta, experimentos científicos etc. mientras no se les causen sufrimientos innecesarios. El problema de la postura bienestarista es que debido a que no se considera que los animales no humanos tengan un valor real, sus intereses nunca serán lo suficientemente importantes frente a los intereses humanos. Es por esto que ésta postura no puede salvaguardar sus intereses.

modificaciones positivas. Si creemos que es valioso luchar por la justicia, entonces, tenemos que ofrecer buenas razones para argumentar porqué consideramos valiosas ciertas cosas.

La marginación que han sufrido los animales no humanos es considerada por distintos pensadores y grupos de defensa de sus derechos, entre quienes me incluyo, una de las más largas y violentas en la historia de la humanidad. Pensemos que el hombre se ha valido de animales no humanos para poder sobrevivir desde tiempos remotos. Si bien, en algún momento no podemos interpretar estas prácticas como injustas, en la actualidad se ha llegado a un punto decisivo en el cual tenemos mucha más información acerca de sus vidas, lo cual nos permite establecer que el uso que hacemos de ellos es injusto.

En el presente trabajo analizaremos si las vidas de los animales no humanos pueden ser consideradas valiosas. Lo hemos dividido en tres partes: *Razones y valores*, *El valor de la vida humana* y *¿Podemos considerar la vida de los animales no humanos valiosa?*

El propósito de la tesis, es ver, mediante una comparación, si podemos afirmar nuestra hipótesis, a saber, que la vida de algunos animales no humanos es valiosa. El trabajo se planteó de la siguiente manera: primero desarrollamos la idea de las buenas razones y cómo es que podemos decir que una razón es buena, posteriormente hablamos sobre los valores, y analizamos en qué nos basamos para considerar algo valioso, después pasamos a dar algunas razones por las cuales se considera valiosa la vida humana y por ultimo ofreceremos las mismas razones para el caso de los animales no humanos.

Como mencionábamos, el punto de hacer la comparación es ver si los animales no humanos pueden cumplir con algunas de las características que hacen valiosa la vida

humana, de ser así, entonces tendríamos que pensar que sus vidas son valiosas, así como consideramos que las vidas humanas lo son. Si tenemos buenas razones para decir que la vida humana es valiosa por “x” o “y” razones y podemos probar que algunos animales no humanos cumplen con algunas de esas características, aunque sea en un sentido mínimo, entonces podríamos decir que sus vidas son valiosas y por tanto debemos respetarlas.



## Capítulo uno: razones y valores

### 1. Razones

No todas las razones pesan lo mismo. Sin duda podemos decir que hay unas que son mejores que otras. Ahora, ¿qué las hace mejores?

En este primer apartado veremos cómo es que se construyen las buenas razones. Para esto utilizaremos *Lo que nos debemos los unos a los otros ¿qué significa ser moral?*, de T.M Scanlon.

#### 1.1 ¿Qué es una razón?

Cuando Scanlon quiere definir qué son las razones, las plantea como ideas primitivas, es decir, que tenemos que regresar a ellas para explicarlas; también nos dice que las razones son consideraciones que cuentan a favor de lo que está en cuestión.

Las razones que aquí nos interesan<sup>2</sup> son las razones normativas, las que explican por qué debemos hacer o no determinadas cosas. Las razones normativas se diferencian, por ejemplo, de las razones afectivas. Éstas responden a otro tipo de preguntas como: ¿qué razones tuvo alguien para pensar “x”? Scanlon dice que las razones afectivas a diferencia de las normativas responden a un ámbito más biográfico.

Scanlon se pregunta por aquellas actitudes de las que podemos dar y pedir razones, y nos dice que son las *actitudes sensibles al juicio*<sup>3</sup>; aquellas que los agentes idealmente racionales llegarían a tener si consideran que hay razones suficientes para albergarlas. Por otro lado, las harían a un lado si consideran que sus razones no son

---

<sup>2</sup> Porque al final de cuentas queremos saber si tenemos razones para valorar la vida de los animales no humanos como valoramos la vida humana y qué conductas se desprenden de ello.

<sup>3</sup> “Scanlon las llama actitudes sensibles al juicio, pues es posible defender dichas actitudes por medio de otras.” Rodrigo Carpio Sánchez, *La motivación en el internalismo de estado y el internalismo motivacional*, Lima 2015, p 20.

buenas o hay mejores razones para sostener una actitud distinta. Por ejemplo, supongamos que una persona considera, por falta de información, que compartir un vaso de agua con un paciente que padece VIH es peligroso. Si fuera un agente idealmente racional, bastaría con darle información sobre el VIH, y decirle que no se transmite por vía de la saliva, para que así dejara dicha creencia y la actitud que la acompaña.

También podemos decir que hay casos en los que los agentes mantienen sus actitudes a pesar de que saben que no tienen buenas razones para hacerlo. Por ejemplo, si mi madre tiene claustrofobia, ella podría saber –cuando no está en un lugar encerrado– que probablemente no tenga buenas razones para albergar su miedo, ya que es poco probable que algo malo ocurra cuando se está en lugar cerrado, y que incluso podría ocurrir en un lugar abierto. Aun así, puede suceder que no abandone su creencia. En este sentido, actúa irracionalmente. Aunque los seres humanos actuamos irracionalmente a menudo, lo ideal, desde el punto de vista racional, sería poder abandonar aquellas actitudes que no se sostienen en buenas razones.

Ahora bien, no podemos decir que todas las actitudes son sensibles al juicio. Hay cosas de las cuales razonablemente podemos dar o pedir razones y cosas de las que no. Scanlon dice que “no tiene sentido pedir una razón [...] para un suceso del mundo que no está vinculado a ningún sujeto intencional”<sup>4</sup> y pone el ejemplo de un volcán, en donde si pregunto: ¿por qué va a entrar el volcán en erupción? Estoy pidiendo una explicación del por qué va a hacer erupción, pero esto no proporcionaría la razón del volcán para hacerlo<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Scanlon, T.M. *Lo que nos debemos unos a otros* ¿ qué significa ser moral? p. 34.

<sup>5</sup> CFR. *Ibídem*.

Por último, Scanlon busca separarse de la idea de que los deseos son la base de todas nuestras razones. Sostiene que si bien los deseos nos dan una consideración que cuenta como una razón para hacer “x”, no en todos los casos dicha consideración es suficientemente importante como para determinar nuestras actitudes. Lo anterior debido a que muchas veces las razones que tenemos para actuar van en contra de nuestros deseos. Esto no significa que los deseos no puedan ser buenas razones, los deseos pueden ser o no buenas razones, dependiendo de las circunstancias y los intereses de las personas relacionadas.

Por ejemplo, si tengo el deseo de salir al parque a caminar y no tengo ninguna otra obligación, como cuidar a un bebé, dicho deseo es una buena razón para salir a dar la vuelta. Del mismo modo, si mi deseo es ayudar a la reconstrucción de mi comunidad, tengo una buena razón para hacerlo. Pero si veo que a alguien se le cae una cartera, aunque mi deseo sea quedármela, hay mejores razones para no hacerlo. Podemos decir que en dicho caso también influye mi sentido de la justicia y del deber, y no sólo mis deseos.

Entonces, como vimos, podemos decir que las razones pueden ser de muchos tipos, podemos tener razones motivadas por nuestros deseos o no, y ambas pueden ser buenas razones. Las razones nos permiten llegar a mejores conclusiones y más estables. Las buenas razones nos demandan un análisis de nuestras actitudes ante aquello que hacemos. Mediante este análisis podemos valorar si eso está fundamentado. Si no lo está, entonces deberíamos modificar nuestras actitudes.

### **1.1.1 Buenas razones y cómo se sostienen**

Para responder qué clase de papel juegan los principios en nociones como las de lo correcto y lo incorrecto, Scanlon se pregunta: ¿por qué la justificación de nuestras acciones ante otros debería proceder por la vía de los principios y no en cambio de los actos individuales?<sup>67</sup>

Los juicios morales se distinguen de otros tipos de juicios como los del gusto, en los que podemos decir que son relativos; así, la idea de belleza física, por ejemplo, no es la misma para todos. Pero los juicios morales no son relativos en este sentido. En cambio, tienen que tener una base que nos permita decidir qué acciones son moralmente correctas y cuáles no.

Scanlon no ve los principios como reglas que se puedan aplicar a casos, ya que de esta forma se vería reducido su criterio al ejercicio del juicio y, por consiguiente, habría muy pocos principios morales. Por lo mismo dice que debemos entender la noción de principio de una manera mucho más amplia: “Los principios tal como los interpreto, son conclusiones generales sobre varios tipos de razones para la acción”<sup>8</sup>. De esta forma, los principios dejan margen para el juicio y pueden rechazarse o no, dependiendo de las razones que proporcionemos.

Para ejemplificar por qué los principios morales no son meras reglas y necesitan apelar a un juicio, podemos poner el ejemplo del robo, en donde si tomamos la sentencia de que robar está mal, condenaríamos todos los robos, en cualquier circunstancia. Sin embargo, podemos decir que no es lo mismo robar la cartera de un hombre al que hemos visto que se le ha caído, que robar comida por que se tiene hambre. O el mismo ejemplo que pone Scanlon con el acto de matar, en el que podemos decir que la regla “no

---

<sup>6</sup> CFR. Scanlon, T.M. *Lo que nos debemos unos a otros* ¿qué significa ser moral? p. 253.

<sup>7</sup> Haciendo referencia a otras posturas éticas como el utilitarismo del acto y de la regla.

<sup>8</sup> Scanlon, T.M. *Lo que nos debemos unos a otros* ¿qué significa ser moral? p.255.

matarás” no siempre aplica, sobre todo en casos donde tenemos que defender nuestra propia vida.

De esta forma, los principios morales no son meras reglas de aplicación general. Para la construcción de principios morales tenemos que considerar diversos factores, apelar al juicio y a las buenas razones: “Al hacer juicios particulares sobre lo correcto y lo incorrecto recurrimos a esta compleja comprensión, en lugar de aplicar una regla estipulable. Asimismo, esta comprensión nos permite llegar a conclusiones ante casos nuevos y difíciles que ninguna regla abarcaría”<sup>9</sup>. Para Scanlon no hay un número de principios que podamos contar, sino que estos existen mientras puedan mantenerse razonablemente.

Regresando a la idea planteada al inicio del apartado, acerca de los juicios sobre lo correcto y lo incorrecto, Scanlon nos dice que desde el enfoque contractualista lo correcto o lo incorrecto depende de “si determinados principios son principios que ninguna persona, motivada de manera adecuada, podría rechazar razonablemente”<sup>10</sup>. Ahora, las buenas razones – sostiene Scanlon– se construyen mediante principios razonables. Así pues, los principios razonables son los que se mantienen estables frente a otras razones y aquellos que no podemos rechazar razonablemente.

De aquí que podamos decir que para alcanzar los principios que Scanlon plantea necesitamos tener buenas razones, en donde éstas proporcionan estabilidad a nuestras conclusiones. Así bien, tenemos buenas razones que nos permiten formular juicios sobre lo correcto y lo incorrecto, ya que, al no tener una regla general sobre éstos principios necesitamos recurrir al uso de las buenas razones. También podemos decir que los

---

<sup>9</sup> *Ibidem* p. 256.

<sup>10</sup> *Ibidem* p. 243.

principios son conclusiones generales que casi siempre nos sirven. De no ser así, tendríamos que decir por qué. Ahora bien, ¿cuál es aquí el papel de las buenas razones? por una parte sostienen dichos principios y por la otra defienden situaciones en las que dicho principio no aplica. También pueden llevarnos a cambiar de principio.

Cuando vamos sopesando las razones y sometiénolas a juicio con otras, vamos descartándolas por malas. Esto implica una reflexión que abarque no sólo nuestra perspectiva sino la de otros casos similares. Lo que se busca es debatir nuestras razones con las de otros, ya sea que se encuentren en casos como los nuestros o no. Se pretende que mediante esta reflexión podamos ver si después de nuestro análisis nuestras razones se sostienen o han cambiado, para después llegar a un punto en donde podamos decir que si las razones se mantienen entonces son buenas razones.

Por ejemplo, Scanlon nos habla de la llamada falacia del apostador. Ésta falacia consiste en que “x” jugador piensa que debido a que en un juego de ruleta han salido varios números rojos seguidos es probable que el próximo saldrá negro. Pero esto es falso pues cada tiro es independiente y existen las mismas posibilidades de que salga un número rojo que uno negro en cada tiro. Así pues, él joven apostador, tras entender esto, deja la idea de que es más probable que el próximo giro caiga un número negro. Después de esta deliberación, llega a tener razones que son producto de esta nueva reflexión. Así, podemos mencionar que sus razones son mejores que las que tenía, pues frente a la nueva evidencia las anteriores ya no se sostienen.

Para Scanlon, mientras mejores son las razones, más estables permanecen. Ahora bien, así como nosotros pensamos que tenemos razones para actuar, los demás piensan lo mismo. Si sus razones son mejores que las nuestras, deberían influir en nuestra conducta.

Scanlon llama a este fenómeno «la universalidad de los juicios de razón»<sup>11</sup>: si tengo buenas razones para hacer “x” todo aquel en mi misma circunstancia tendrá buenas razones para hacer “x”. Por ejemplo, si yo veo que se le cayó la billetera a un señor en la calle y considero que tengo buenas razones para devolvérsela, todo aquel en circunstancias parecidas a las mías tendrá razones para devolver la cartera. Si yo tengo una razón para algo porque eso va a satisfacer mi deseo, entonces todo aquel que tenga ese mismo deseo tendrá también esa razón<sup>12</sup>.

A modo de conclusión, las buenas razones son buenas porque han salido adelante ante la crítica a la que las someten otras razones. Así mismo, una razón es buena en tanto se mantiene estable frente a otras, pero, como ya veíamos, una buena razón no es invencible, siempre puede modificarse si se tienen mejores razones.

### **1.1.2 Amartya Sen: imparcialidad abierta y cerrada**

Como se explicó, las buenas razones se mantienen frente a otras razones. Por supuesto, para saber si se mantienen necesitamos escuchar las razones que otros pueden darnos. En este sentido, Amartya Sen habla de imparcialidad. El procedimiento de buscar ser imparciales, –que es parte fundamental del establecimiento de buenas razones–, requiere que nosotros como agentes podamos escuchar a otros haciendo también un ejercicio de desprendimiento de nuestro punto de vista como única fuente de razones.

Sen dedica el sexto capítulo de *La idea de la justicia* a hablarnos de imparcialidad. Ahí distingue dos tipos: abierta y cerrada. Retoma la figura del “espectador imparcial” de Adam Smith para la imparcialidad abierta y la contrasta con la idea de imparcialidad cerrada de la “justicia como equidad” de Rawls.

---

<sup>11</sup> *Ibidem* p. 104.

<sup>12</sup> *Ibidem* p. 104.

Podemos empezar mencionando una diferencia básica que tienen estos dos tipos de imparcialidad. Primero, la imparcialidad abierta requiere considerar las opiniones de todos aquellos que tengan una opinión relevante “«examinar nuestra propia conducta como imaginamos que la examinaría cualquier otro espectador justo e imparcial»”<sup>13</sup> a diferencia de la imparcialidad cerrada, en donde sólo opinan los agentes de la comunidad relevante. Por ejemplo, en el caso de Rawls, las deliberaciones en la posición original se confinan a “un grupo políticamente segregado cuyos miembros «nacen en la sociedad en la que viven»”<sup>14</sup>.

Ahora, a pesar de que “el velo de la ignorancia” de Rawls “es un recurso muy efectivo para hacer que la gente vea más allá de sus propios intereses creados y objetivos”<sup>15</sup> la imparcialidad abierta de Smith trata de ir un paso más allá de lo local. Para Sen, el problema de la imparcialidad cerrada es que no sólo nos identificamos con las personas de nuestro grupo, pues lo que ocurre en un país puede afectar a otros. En este sentido, la evaluación de la justicia requiere un “compromiso con los ojos de la humanidad”<sup>16</sup>, tomar en consideración las opiniones de otros agentes que no sólo radican en nuestro territorio nos ayuda –en palabras de Sen– a superar nuestro propio parroquialismo.

Ahora bien, la imparcialidad abierta no sostiene que se tengan que tomar en consideración todas las opiniones de los agentes:

La cuestión aquí no es que las voces y las opiniones de todas las procedencias deben tenerse en cuenta tan sólo porque existen –pueden existir pero carecer de importancia e interés– sino que la objetividad exige un escrutinio serio y atención a los diferentes puntos de vista. [...] considerar las

---

<sup>13</sup> Sen, Amartya, *La idea de la justicia*, p. 153.

<sup>14</sup> *Ibíd*em p.156.

<sup>15</sup> *Ibíd*em p.157.

<sup>16</sup> *Ibíd*em p.159.



opiniones de otros y sus razones puede ser una manera efectiva de determinar lo que la objetividad exige<sup>17</sup>.

La idea de imparcialidad que nos presenta Sen requiere que estemos abiertos a escuchar otras razones. Ahora, como dice Smith, es difícil que podamos examinar nuestros propios motivos de una forma imparcial, incluso también los juicios que nos formamos. Para poder examinar esto se requiere de un distanciamiento que involucra la mirada de otros, tomar en consideración otras perspectivas. Cuando lo hacemos podemos llegar a mejores conclusiones, y así ampliar nuestra visión que muchas veces se ve reducida. De esta forma podemos analizar mejor nuestras propias razones y modificarlas o mantenerlas. Como vimos con Scanlon, las buenas razones se sostienen frente a las malas razones.

## **1.2 Valores**

Lo primero que nos dice Scanlon es que la idea de razón puede entenderse de mejor manera si la vinculamos con la noción de valor. Si bien a lo largo de la historia de la filosofía se han dado múltiples interpretaciones acerca de lo que es el valor, donde muchas de ellas están ligadas a lo bueno, Scanlon busca darnos una idea que resulte más explicativa y rica que la anterior, lo que nos va a resultar muy útil para entender qué son los valores.

### **1.2.1 ¿Qué entender por valor?**

Para Scanlon, que algo sea valioso es poder dar razones para valorarlo; así, su propiedad de ser valioso no está en sí mismo, ya sea en el objeto o la idea, sino en las razones que damos para valorarlo: “cuando afirmamos que algo es valioso, lo que decimos es que

---

<sup>17</sup> Ibídem p.159.

tiene ciertas propiedades (no precisamente la de ser valioso) que nos proporcionan las razones para tener actitudes positivas frente a ello”<sup>18</sup>.

Podemos decir, por ejemplo, que la vida humana no es valiosa en sí misma, sino que lo es en tanto que encontramos en ella propiedades que nos dan razones para considerarla valiosa. Pensemos en la amistad, el amor, el disfrutar ciertos placeres, tener planes a futuro, etc. Así, valoramos las cosas por propiedades que nos dan razones para hacerlo y no porque maximizan el bien en el mundo. Para dejar esto más claro revisemos el caso de la amistad como lo hace Scanlon.

Scanlon dice que G.E. Moore, concibe el valor de la amistad en tanto que ésta contribuye a mejorar el mundo. Así, para Moore, la amistad puede ser vista como algo que tiene valor intrínseco. Por su parte, Scanlon nos dice que si bien Moore está en lo cierto cuando sostiene que la amistad puede ayudar a aumentar el bien en el mundo, también tiene otras características que nos hacen valorarla.

Para nuestro autor, cuando pensamos que la amistad es valiosa suponemos que implica conductas que nos dan razones para valorarla, por ejemplo, ser un buen amigo con el otro, preocuparse por los intereses de los amigos, ser leal, etc. Además, quien valora la amistad buscará fomentarla<sup>19</sup>.

De estas características, la última obviamente se parece a la tesis de Moore, pero Scanlon dice que las primeras características como la lealtad, el preocuparse por los amigos, etc. son distintas de la idea de la maximización:

La principal razón para ser leal a los amigos no es que aquello sea necesario para que la amistad siga viva. Otras razones incluidas también en esta categoría son razones para provocar ciertos estados de cosas: por ejemplo, para promover los intereses de los propios amigos y para intentar hacerlos felices. Lo que aquí merece ser promovido no es que se dé la amistad, sino otros fines específicos<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Muñoz, Luis (coordinador), *Aproximaciones a la diversidad cultural*, p. 35.

<sup>19</sup> CFR. Scanlon, T.M. *Lo que nos debemos unos a otros ¿qué significa ser moral?* pp, 121-122.

<sup>20</sup> *Ibidem* p.122.

Como habíamos señalado, si bien la amistad hace que el mundo sea mejor y por ello estamos en lo correcto al valorarla, que algo sea valioso porque su existencia hace mejor al mundo nos explica poco sobre el concepto de valorar<sup>21</sup>.

Al percatarnos de que la amistad no sólo es algo que merece ser promovido sino que, por ejemplo, cuando procuramos a nuestros amigos y queremos cuidar de sus intereses buscamos otro tipo de fines, podemos notar que este tipo de propiedades de lo valioso nos explican mejor lo que es valorar. De esta forma, para Scanlon, la idea del valor adquiere un sentido más amplio.

Mediante este ejemplo, Scanlon quiere dejarnos ver que podemos valorar otras cosas, como por ejemplo “los objetos y sus propiedades (como la belleza), las personas, las capacidades y los talentos, los estados de ánimo, las acciones, los logros, las actividades y los empeños, las relaciones y los ideales”<sup>22</sup>. Como vimos, esto no está ligado a la idea de maximización o a la idea de mejorar el mundo, en el sentido que Moore planteaba. El sujeto valora aquello que tiene razones para valorar y esto hace que adopte actitudes positivas hacia ello, y razones para actuar en concordancia con esto. Además, si él tiene dichas actitudes, como vimos, los demás también deberían tenerlas.

### **1.2.2 El modelo de ‘pasarse la bolita’<sup>23</sup>**

¿En qué consiste que algo sea valioso? Para explicar esto, Scanlon desarrolla la concepción del valor basada en ‘pasarse la bolita’.

Como hemos visto en las secciones anteriores, nuestro autor habla de la idea de que el valor no tiene que ser visto únicamente desde una mirada puramente

---

<sup>21</sup> CFR. Muñoz, Luis (coordinador), *Aproximaciones a la diversidad cultural*, pp, 36-37.

<sup>22</sup> Scanlon, T.M. *Lo que nos debemos unos a otros ¿qué significa ser moral?* p.129.

<sup>23</sup> Scanlon lo llama el modelo de ‘buck-passing account’ Luis Muñoz lo traduce como ‘pasarse la bolita’, en lugar de “escurrir el bulto” termino que se utilizará en este trabajo.

maximizadora y que cuando decimos que algo es valioso hay otras propiedades que nos dan razones para actuar; Luis Muñoz dice: “el fundamento de lo valioso lo encontramos en otras propiedades de lo valorado”<sup>24</sup>. A esta idea del valor Scanlon la denomina “concepción del valor basada en ‘pasarse la bolita’, que no es otra cosa que pasarle la bolita del valor de algo a las razones que tenemos para valorarlo.

¿Cuál es la relación entre la propiedad de ser valioso y las razones que tenemos para comportarnos de determinada manera frente a las cosas que son valiosas?<sup>25</sup> Se pregunta Scanlon y luego plantea dos posibles respuestas. Una es la que propone Moore y otra la que propone el autor que define su noción de ‘pasarse la bolita’.

La primera respuesta sería que cuando algo tiene las propiedades naturales adecuadas tiene la cualidad de ser valioso y esto nos proporciona razones para actuar de determinadas maneras o no. Por ejemplo, si creemos que ser honrados es algo que contribuiría a un mundo mejor<sup>26</sup> entonces actuaríamos honradamente, y nuestra razón para considerar valiosa la honradez, recaería en sí misma, en tanto que la misma es buena porque contribuye a –como ya se dijo– hacer un mundo mejor. Para Scanlon, esta teoría del valor reduce la idea del valor mismo, ya que si bien el ser honrados puede ser algo bueno que contribuya a mejorar el mundo, no es la única razón que tenemos para actuar honradamente.

La segunda alternativa, que es la que propone Scanlon, es que cuando afirmamos que algo es valioso estamos diciendo que el valor recae en otras propiedades, y éstas son

---

<sup>24</sup> Muñoz, Luis (coordinador), *Aproximaciones a la diversidad cultural*, pp. 35-36.

<sup>25</sup> CFR. Scanlon, T.M. *Lo que nos debemos unos a otros ¿qué significa ser moral?* p.131.

<sup>26</sup> *Ibíd*em p.121. Haciendo referencia a la idea de G. E Moore que dice que, cuando nos quisiéramos preguntar por el valor intrínseco de “x” cosa tendríamos que “imaginar un mundo en el que sólo existiera tal cosa y preguntarnos si juzgaríamos como buena su existencia” (Scanlon, T.M. *Lo que nos debemos unos a otros ¿qué significa ser moral?* p.120).

las que nos da razones para valorar. Luis Muñoz dice: “El valor está en las razones para valorar, les ‘pasamos la bolita’”<sup>27</sup>.

También, Scanlon se pregunta ¿cómo podemos decir que algo es o no valioso? y ¿desde qué parámetros? Para contestar a esto, propone retomar las ideas que planteó en su apartado de “Razones” donde de lo que se trata es de “decidir cuáles de nuestras intuiciones superan mejor el test de una reflexión atenta y cuidadosa”<sup>28</sup>, entonces, podríamos decir que tenemos que dar buenas razones para también poder decidir aquellas cosas que son valiosas o no.

En conclusión, la propuesta de Scanlon busca crear una base que pueda dar justificación a los valores; esta base serían las razones y, mejor dicho, las buenas razones. Así pues, necesitamos someter a juicio nuestras razones para poder fundamentar nuestros valores. También, como ya se revisó, esta idea de valor es más incluyente que la de otras teorías, y que a pesar de que podamos tomar el valor desde el punto de vista intrínseco, éste no se agota ahí, ya que la idea del valor recae en las razones que se dan para decir que algo es valioso, más que en la maximización de algo que es bueno y por lo mismo es valioso, como veíamos en la tesis de Moore.

La idea principal que quiere resaltar Scanlon es que el valor está en las razones y no en el objeto mismo; necesitamos poder tener buenas razones y las buenas razones son aquellas que se sostienen y permanecen estables frente a otras, y esta misma estabilidad es la que nos permite tener una mejor noción de cuáles cosas tomamos por valiosas y cuáles no.

### **1.2.3 Cosas que valoramos**

---

<sup>27</sup> Muñoz, Luis (coordinador), *Aproximaciones a la diversidad cultural*, p. 37.

<sup>28</sup> Scanlon, T.M. *Lo que nos debemos unos a otros ¿qué significa ser moral?* p.133.

Por último hablaremos sobre las cosas que valoramos y cómo es que las razones están detrás. Primero podemos decir, como hemos dicho en varias ocasiones, que cuando hay algo que valoramos es porque tenemos buenas razones para hacerlo. Estas razones pueden variar, por ejemplo, podemos valorar ir a leer a un café porque es nuestro deseo hacerlo. La razón que nos mueve a valorarlo radicaría en este caso en el deseo que tenemos, o, por ejemplo, podemos valorar otras cosas más complejas<sup>29</sup> como la lealtad, la amistad, el cumplir nuestras promesas, etc. y nuestras razones para valorar estas cosas – como ya hemos visto– no sólo radicaría en el deseo.

Tomemos el ejemplo de las promesas. Aquí, podemos decir que tenemos la idea general de que consideramos valioso que alguien cumpla sus promesas y de la misma forma consideramos valioso que nosotros cumplamos las nuestras (siempre y cuando éstas no se hagan bajo coerción); ahora bien, ¿qué razones tenemos para decir que es valioso respetar las promesas?

Nagel nos dice, por ejemplo, que cuando descubrimos que somos engañados sufrimos, no porque la traición sea mala dado que nos hace sentir infelices sino gracias a que ser traicionado es malo y eso nos hace infelices<sup>30</sup>; consideramos que es mala la traición no el descubrimiento de la misma. Así bien, creemos que hay cosas valiosas en la convivencia y no únicamente porque creamos que un mundo donde la gente mantiene sus promesas, no se traiciona, o se respetan los unos a los otros sea mejor, sino porque creemos que hay otras buenas razones que nos hacen querer mantener nuestras promesas, respetarnos, no traicionarnos etc.

---

<sup>29</sup> En el siguiente capítulo *¿Por qué consideramos valiosa la vida humana?* veremos con mayor profundidad cómo es que mediante las buenas razones podemos afirmar qué cosas consideramos valiosas acerca de la vida humana.

<sup>30</sup> CFR. Nagel, Thomas, *Ensayos sobre la vida humana*, p. 25.

El poder vivir en sociedad y construir relaciones afectivas es muy importante para los seres humanos, consideramos que es relevante cómo nos sentimos y cómo se sienten los demás, creemos que tienen importancia nuestros actos con los otros, por lo mismo, creemos que es bueno mantener nuestras promesas. Así bien, nuestras razones para considerar valioso el mantener nuestras promesas no sólo radican en el hecho de que un mundo en donde se cumplan las promesas que nos hacemos los unos a los otros sería un mejor mundo.

Así, como hemos visto con respecto a las promesas, podemos enumerar múltiples cosas que consideramos valiosas y cómo es que las razones nos hacen valorarlas. Y es que, gracias a las razones podemos ir configurando qué cosas son valiosas y cuáles otras no lo son. Estas reflexiones nos demandan pensar en las razones que tenemos para hacerlo. Estas razones pueden ir cambiando y con ellas también nuestros valores y las cosas que valoramos. Ahora bien, en el siguiente apartado veremos cómo es que mediante las buenas razones hemos podido cambiar de valores a lo largo de la historia.

#### **1.2.4 valores y razones**

A través del tiempo, han cambiado los valores, y si esto ha sido así es debido a que hemos modificado nuestras razones para creer lo que creíamos. Por ejemplo, podemos constatar que el papel de la mujer en la sociedad no siempre fue el mismo. Si bien en la actualidad hay una lucha constante por la equidad de géneros, ya que las desigualdades son fuertes y en algunos lugares más que en otros, en general podemos decir que se han modificado diversos aspectos debido a que hay nuevas y mejores razones. Ahora consideramos, por ejemplo, que no hay buenas razones para que una mujer no pueda votar, trabajar en general, vestir como desee etc. Cosas que en algunos periodos de la

historia parecían no formar parte del paradigma social. Así bien, esto ha cambiado debido a movimientos sociales que han dado nuevas razones para la reflexión y el diálogo que permiten que se expongan nuevas razones (mejores que las que se tenían antes) y gracias a ellos sucedieron cambios significativos.

Mediante este ejemplo podemos ver también que valoramos cosas como la equidad, la libertad, la autonomía, la diversidad etc. Nuestras formas de concebir y concebirnos ante el mundo cambian en medida que cambiamos nuestra forma de pensar, y así nuestras reflexiones lo hacen mediante el diálogo; el diálogo nos permite exponer nuestras razones y compararlas con las de los demás –que también tienen cosas que decirnos–, y mediante el mismo llegamos a consensos.

Las buenas razones, como mencionamos a lo largo del capítulo, se mantienen estables frente a las malas razones, y si tenemos buenas razones para hacer o no hacer algo, lo razonable es actuar conforme a ello. Las buenas razones son importantes porque nos permiten reevaluar situaciones, modos de actuar, formas de concebir nuestro presente (en tanto construcciones sociales) etcétera. La tarea de someter a prueba nuestras razones es vital, ya que mediante esto podemos poner a prueba y dar buenos argumentos hacia aquellas cosas que, por ejemplo, consideramos injustas. Así mismo, sucederá con aquellas cosas que valoramos, o no consideramos valiosas: si tenemos buenas razones podemos cambiar nuestro parecer conforme a ellas y dejar de considerar valiosas unas y considerar valiosas otras.

## **Capítulo dos: ¿por qué consideramos valiosa la vida humana?**

La cuna se mece sobre un abismo y el sentido común nos dice que nuestra existencia no es más que una breve grieta de luz entre dos eternidades de oscuridad. Aunque ambas son gemelas idénticas, el hombre, por lo general, contempla el abismo prenatal



Thomas Nagel escribe en *Una visión de ningún lugar* acerca de la perspectiva interna y externa desde las cuales concebimos nuestras vidas. Desde la perspectiva externa podemos decir que nuestras vidas parecerían insignificantes, mi muerte, mi nacimiento, serían sólo un acontecimiento azaroso. En cambio, desde la perspectiva interna, parecen aspectos de gran relevancia.

La objetividad en un sentido completo, si es que hay tal, podría reducir la idea de nuestras vidas a lo absurdo, y la subjetividad, en este mismo sentido, podría restringir nuestra visión. Tanto la visión interna como la externa tienen que ir de la mano, no podemos pensar la vida únicamente desde el punto de vista subjetivo, ni hacerlo desde el punto de vista objetivo, ya que, prescindiríamos de muchas cosas: “la visión subjetiva se halla en el centro de la vida cotidiana, y la objetiva se desarrolla inicialmente como una forma de comprensión ampliada”<sup>31</sup>.

Tenemos que buscar una conciliación entre ambas visiones, cambiar constantemente de lugar para tener una comprensión más extensa que nos permita comprender cómo valoramos nuestras vidas y así mismo poder entender el valor de la vida de los otros.

En este capítulo veremos qué razones podemos dar para fundamentar el valor de la vida humana. Seguiremos el artículo de Nagel acerca de la muerte en *Ensayos sobre la vida humana* y para complementar sus ideas, retomaremos las de otros autores.

## **2.1 La muerte**

### **2.1.1 Lo que hay de malo en morir**

---

<sup>31</sup> Nagel, Thomas, *Una visión de ningún lugar*, p.300.

¿Morir es algo malo?, ¿si morir es algo malo en qué sentido lo es?, ¿la muerte es en sí misma un mal? Con estas preguntas inicia Thomas Nagel la discusión acerca de la muerte, en donde busca responder qué hay en la muerte que hace que la consideremos el mayor mal que una persona puede experimentar.

Nagel, tratando de contestar a las primeras preguntas que hemos descrito aquí, nos dice que si la muerte es un mal sólo podría ser por aquello de lo que nos priva y no por sus características positivas, pues no podemos padecer después de la erradicación.

Aunque Nagel no aborda las características positivas de la muerte, las personas que se quedan (familiares, amigos, compañeros etc.) sí padecen características positivas (presentes) de la muerte, a diferencia de la persona que muere.

Cuando nos preguntamos si morir es malo no pensamos que la muerte sea mala en sí misma. No es el hecho de morir lo que consideramos malo, sino ciertos aspectos valiosos de la vida a los que la muerte pone fin. Pensamos que la muerte terminará con nuestros planes a futuro, nuestras relaciones personales, cosas que disfrutamos hacer etcétera: “la muerte, vista de este modo, sin importar que tan inevitable sea, es una cancelación abrupta de una cantidad indefinidamente grande de bienes posibles”<sup>32</sup>.

### **2.1.2 ¿Qué cosas consideramos valiosas?, Privaciones no relacionadas a la muerte.**

Como se mencionó en el apartado anterior, la muerte termina con aquellas cosas que valoramos de la vida. En este apartado hablaremos de algunas de las características que consideramos valiosas acerca de la vida humana.

---

<sup>32</sup> Nagel, Thomas, *Ensayos sobre la vida humana*. p.23-33.

Nagel nos plantea que el valor de la vida reside en algo más que la vida orgánica, así, no es el hecho de estar vivos lo que hace que la vida sea valiosa. La desgracia de la muerte estriba en todas las cosas que las personas podrían haber realizado si no hubieran muerto. Así, podemos decir que en casos de personas con muerte cerebral da lo mismo (para esas personas, no para sus familiares) si mueren ahora o en diez años. En cambio si un sujeto con una vida plena tuviera un accidente que terminara con su vida, diríamos que aquella erradicación fue una desgracia.

Supongamos que alguien desarrolla demencia y no puede recordar qué tipo de persona era antes de su enfermedad, incluso aunque se encuentre relativamente feliz en este nuevo estado, las cosas que hacía antes no son las mismas, y tampoco puede funcionar como antes, ya que sus capacidades se han visto reducidas. El infortunio que le ocurre a este sujeto se relaciona con quien era antes, cuando pensamos en aquel que fue y las cosas que podría haber hecho. La cancelación de todas esas cosas hacen que lo consideremos una desgracia.

Nagel nos dice también que el bien que hay en vivir aumenta con el tiempo, más es mejor que menos, e incluso plantea que no tiene porqué haber una continuidad entre los lapsus de tiempo vividos. Imaginemos un futuro en el que la tecnología avanzara y se realizara esto, las personas podrían congelarse o suspender su vida por periodos ya sea cortos o largos de tiempo. Los inconvenientes estarían relacionados con que las cosas que conocían podrían ya no existir, pero esto no quitaría la ventaja de una existencia “continua aunque interrumpida”<sup>33</sup>.

Así mismo, dice que nadie sentiría pena por aquellas personas que se encuentran congeladas, al igual que nadie se estremece por pensar en su tiempo antes de nacer. Nagel

---

<sup>33</sup> *Ibíd*em p. 21.

utiliza este último argumento para refutar el miedo a la muerte ¿por qué le tememos a uno y no al otro? Se pregunta haciendo referencia al tiempo antes y después de la muerte, y nos dice que si morir es malo es únicamente por aquellas cosas deseables que elimina.

Por último, podemos decir que el mal que encontramos en la muerte no está relacionado al hecho de estar muerto, sino al hecho de perder la vida “Si es bueno estar vivo, esa ventaja puede atribuirse a una persona en cada momento de su vida”<sup>34</sup>. Nagel pone un ejemplo y dice que Bach tuvo más de este bien que Schubert por el hecho de haber vivido más tiempo que él; pero que no por esto podemos decir que uno u otro haya recibido más o menos mal por la muerte que el otro.

Dicho lo anterior, pasemos a detallar aquellas cosas que le dan valor a la vida, que hacen que la muerte sea una desgracia.

## **2.2 Conciencia**

¿Qué es la conciencia?, ¿cómo funciona?, ¿cuáles son los criterios para decir que alguien la posee?, ¿podemos hablar de conciencia sin autoconciencia?

El médico y fisiólogo Charles Sherrington consideraba que la conciencia es inexplicable; así también, otros médicos, científicos y fisiólogos han compartido ésta idea. Francis Crick decía que mientras supiéramos tan poco sobre la conciencia era mejor no definirla. Pero el hecho de que nuestra capacidad para responder estas preguntas sea aún bastante restringida y no tengamos una clara definición de todo lo que implica, no significa que no podamos decir nada sobre ella.

Para profundizar tal cuestión, en este apartado analizaremos la idea de conciencia planteada por Thomas Nagel.

### **2.2.1 ¿Qué vamos a entender por conciencia?**

---

<sup>34</sup> *Ibíd*em p. 22.

En el ensayo *¿Qué se siente ser un murciélago?* Nagel nos dice que “de hecho no tenemos actualmente una concepción de lo que sería una explicación de la naturaleza física de un fenómeno mental”<sup>35</sup>; asimismo, señala que debido al carácter subjetivo de la conciencia, hay mucho que no se puede explicar. Aquí pondremos de lado la discusión planteada por Nagel sobre qué teoría podría ser más conveniente para tratar el problema de la conciencia y nos enfocaremos en su idea de la misma.

Nagel parte diciendo que la conciencia es un –fenómeno generalizado– que podemos encontrar en muchos niveles de la vida animal. Para Nagel, la idea de que un ser sintiente posea conciencia significa que existe algo como ser ese organismo:

Pero al margen de cómo varíe la forma, el hecho de que un organismo tenga experiencias conscientes significa, básicamente, que hay algo como ser ese organismo. Puede haber más implicaciones sobre la forma de la experiencia; incluso puede haber –aunque lo dudo– implicaciones sobre la conducta del organismo. Pero, fundamentalmente, un organismo tiene estados mentales conscientes si y sólo si hay algo que es cómo es ser ese organismo, algo que es cómo es ser para ese organismo<sup>36</sup>.

Así bien, cuando habla de estados mentales conscientes se refiere a que hay algo que determina a ese organismo, es decir, que hay algo como ser ese organismo, lo cual –nos dice– es el carácter subjetivo de la experiencia. De esta forma, Nagel entiende la conciencia como subjetividad, y cuando decimos esto nos referimos a que la entiende como que hay algo como ser “x”.

Ahora, ¿a qué se refiere Nagel cuando habla del carácter subjetivo de la experiencia? para explicarlo hace su famosa pregunta: ¿qué se siente ser un murciélago? y después se pregunta ¿podemos a partir de nuestra propia experiencia saber qué se siente ser un murciélago? inicia con éstas preguntas suponiendo que la mayor parte de las personas creen que los murciélagos poseen experiencias, y también porque a pesar de que

---

<sup>35</sup> Nagel, Thomas, *Ensayos sobre la vida humana*, p. 225.

<sup>36</sup> Azcurdia, Maite y Hansberg, Olbeth, *La naturaleza de la experiencia*, UNAM , 2003 p. 47.

son mamíferos como nosotros, su aparato sensorial es muy diferente al nuestro<sup>37</sup> en comparación con otros mamíferos como los simios.

Lo primero que nos dice el autor es que nuestra experiencia acerca de los murciélagos y de cómo funcionan algunos de sus mecanismos como su sonar para detectar objetos, nos permite hacernos una idea de cómo es que perciben, pero, como señala Nagel, nuestra imaginación es limitada.

Imaginar cómo experimentan el mundo estos animales no es igual que tener la vivencia de la vida de uno “en la medida en la que puedo imaginar todo esto, que no es mucho, me indica tan sólo cómo sería para *mí* comportarme como un murciélago. Pero esa no es la cuestión, deseo saber qué se siente ser un murciélago”<sup>38</sup>. La imaginación es un recurso que nos puede proporcionar una idea acerca de sus vidas; pero es limitada, y no nos ayudaría a saber qué se siente ser un murciélago.

Nagel dice que incluso si pudiéramos transformarnos en uno seguiríamos teniendo nuestra propia mente humana, así que tampoco de esta forma podríamos saber qué se siente.

Así bien, la conclusión del autor es que no podemos acceder al carácter subjetivo de la experiencia de los murciélagos, está cerrada para nosotros, por lo que únicamente podemos hacer inferencias razonables, pues, la conciencia al ser subjetiva, es propia del sujeto que la experimenta.

Ahora, a pesar de que no podamos acceder a la experiencia del murciélago, esto no nos lleva a deducir que no exista algo como ser un murciélago o que los murciélagos no tengan una vida propia –dice el autor–. Lo mismo pasa con las personas ciegas o

---

<sup>37</sup> *Ibidem* p. 279.

<sup>38</sup> *Ibidem* p. 280.

sordas de nacimiento, no podemos acceder al carácter subjetivo de sus experiencias ni ellos a las nuestras pero “esto no impide que cada uno de nosotros creamos que la experiencia del otro tiene semejante carácter subjetivo”<sup>39</sup>.

Por otro lado, Peter Singer en su ensayo *Animales y el valor de la vida humana* habla también sobre la conciencia y nos dice que es una de las razones por las que se ha dicho que la vida humana es valiosa. Singer se pregunta ¿cómo sabemos si un ser cualquiera, humano o no humano, es consciente?<sup>40</sup>

Para contestar la cuestión plantea que cuando experimentamos una sensación dolorosa, como el piquete de un alfiler, sentimos dolor, de esta forma somos conscientes de nuestros propios sentimientos<sup>41</sup>. El problema es ¿cómo saber qué el otro siente algo? Singer dice que a pesar de que esto no puede constatarse, podemos hacer inferencias razonables a partir de nuestras propias formas de conducta ante situaciones como las del dolor.

Entonces, al igual que Nagel, Singer considera que el problema de la conciencia es algo que sólo puede experimentar el sujeto consciente y que sólo podemos saber acerca de la conciencia en otros seres sintientes mediante inferencias.

Para Singer la conciencia está relacionada directamente con la capacidad de sentir placer y dolor, y de ahí sube a cosas más complejas como ser un ser sintiente con una vida propia, tener planes a futuro, intereses complejos, etc. Aunque sentir placer y dolor no son los únicos componentes de la conciencia, Singer los utiliza para resaltar algunas implicaciones de la misma.

---

<sup>39</sup> Ibídem p. 281.

<sup>40</sup> Singer, Peter, *Animales y el valor de la vida humana*, p. 206.

<sup>41</sup> CFR. Ibídem p. 206.

En *Consciousness an introduction* la autora Susan Blackmore, utilizando el artículo de Nagel, menciona que cuando decimos que alguien es consciente es probablemente porque creemos que ‘hay algo como ser ese alguien’, a diferencia –por ejemplo– de una piedra. No pensamos que las piedras, los ríos, los árboles, etc., tengan puntos de vista o exista algo como ser eso<sup>42</sup>, a diferencia de mis amigos o familiares. En el mismo libro se menciona que la pregunta ¿qué se siente ser “x”? implica una cuestión interna “¿qué se siente desde dentro?”

La consciencia tiene que ver con la experiencia. El filósofo americano Ned Block llama a lo mencionado por Nagel ‘experiencia fenoménica’. Según Block, “la experiencia fenoménica es la experiencia; lo que hace a un estado fenoménicamente consciente es que ahí hay algo “como estar en ese estado””<sup>43</sup>, que sería lo que Nagel llama el carácter subjetivo de la experiencia.

### **2.2.2 Conciencia y autoconciencia**

Antes de preguntarnos ¿qué es aquello que valoramos de la conciencia? Tenemos que hacer una distinción importante entre los términos conciencia y autoconciencia. Si bien, algunos filósofos los toman indistintamente nosotros tomaremos la postura de que estos términos se diferencian, ya que, si los tomamos indistintamente dejaríamos fuera a muchos seres sintientes, como bebés, algunos animales no humanos, y personas con daño cerebral severo, donde si bien podemos decir que los mismos poseen conciencia no podemos afirmar que sean autoconscientes. Por lo mismo, consideramos que es relevante hacer una distinción entre ambos términos.

---

<sup>42</sup> CFR. Blackmore, Susan, *Consciousness an Introduction*, p.18.

<sup>43</sup> Blackmore, Susan, *Consciousness an Introduction* p. 20 Traducción de la autora: “phenomenal consciousness is experience; what makes a state phenomenally conscious is that there is something “it is like to be in that state””.



Cuando hablamos de autoconciencia nos referimos a sujetos que poseen la capacidad de pensarse a sí mismos y que tienen la formación de un yo. También es mediante la misma que podemos pensar en conceptos como el de responsabilidad moral, ya que es debido a que los sujetos son autoconscientes que pueden desarrollar pensamientos de segundo orden. Por otra parte, la conciencia no implicaría lo anterior y la tomaremos como la idea de percibir. Así bien, podemos percatarnos de diversos hechos en el mundo sin hacer la reflexión autoconsciente. Utilizaremos los términos percepción (conciencia) y conciencia de la percepción (autoconciencia) también para referirnos a estos términos<sup>44</sup>.

De esta forma diremos que o bien podemos percibir únicamente o percibir y tener conciencia de la percepción, pero en general podemos decir que si podemos percibir, entonces, ya tenemos conciencia. Veamos algunos ejemplos.

Podemos decir que cuando un bebé ve a sus padres no hace propiamente la reflexión de que ellos son sus padres, aún así, puede emocionarse al verlos, también un adulto puede experimentar este tipo de experiencia consciente al ver ciertas cosas o experimentar ciertas emociones, en donde las mismas no pasan por una autorreflexión, como cuando reímos de algo o contemplamos paisajes.

Pensemos en algunos moluscos, como los caracoles, podemos decir de estos que poseen conciencia, pueden percibir lo que acontece, de otra forma, hablaríamos de máquinas autómatas como lo creía Descartes. Pero, difícilmente podríamos decir que muchos de estos animales posean conciencia de la percepción. Aunque ésta afirmación también puede ser muy vaga debido a nuestro limitado conocimiento acerca de la vida de muchos animales, aún así podríamos preguntarnos ¿existe algo como ser un caracol?

---

<sup>44</sup> También podemos entender esta distinción como se hace en inglés consciousness y awareness.

¿cómo es que los caracoles experimentan el mundo? Quizá estas respuestas estén completamente cerradas para nosotros, pero, en cuanto a la cuestión humana, ciertamente es más fácil hacer inferencias debido a la proximidad y semejanza que mantenemos entre nosotros.

Ahora bien, también podemos preguntarnos si es más valiosa la autoconciencia que la conciencia. Ante esto podemos decir que la autoconciencia implica un mayor grado de cognición, y mediante la misma podemos acceder a otro tipo de cosas que consideramos valiosas como ser sujetos de una vida, la libertad, la autonomía, o algunas emociones más complejas como el amor, la gratitud, la compasión etc.

En este sentido, podríamos decir que la autoconciencia nos resulta al poseerla más valiosa, ya que nos permite acceder, como ya dijimos, a cosas que valoramos, y si las consideramos valiosas es precisamente porque hacemos esa reflexión que la misma autoconciencia nos permite. En este sentido la consideramos más valiosa.

### **2.2.3 Lo que valoramos de la conciencia**

Ahora bien, ¿por qué consideramos la autoconciencia como relevante para el valor de la vida humana? Podemos empezar enunciando que por ella nos sabemos sujetos de una vida propia. Avishai Margalit, menciona en *La sociedad decente* que una de las razones por la cuales respetamos la vida humana y por lo tanto la consideramos valiosa es porque somos insustituibles. Margalit menciona que cada ser humano tiene una vida que ha construido y este hecho es algo que consideramos valioso. Respetar la vida implica valorarla; no podemos decir que consideramos valiosa la vida humana pero no la respetamos, el creer que hay algo valioso en ella la hace digna de respeto. La idea de Margalit acerca de que somos seres insustituibles implica que tenemos una vida propia.

También, es debido a la autoconciencia que podemos ser sujetos autónomos, que eligen, hacen planes, toman decisiones, experimentan el mundo etc. Valoramos la autoconciencia porque mediante ella podemos saber que percibimos y por lo mismo podemos experimentar el mundo con base en esto. La autoconciencia nos permite sabernos seres sintientes con intereses.

Ahora bien, hemos dicho que la autoconciencia es una de las razones que nos hace considerar valiosa la vida humana, pero, ¿poseer autoconciencia es un requisito necesario para valorar la vida humana? veamos un ejemplo. En el caso de los bebés, no podemos decir que exista conciencia de la percepción, los niños pequeños no se perciben a sí mismos como sujetos, ni tampoco consideran que exista algo como ser ellos mismos, aunque, sí podemos decir que pueden percibir y percatarse de lo que acontece. Así bien, como mencionábamos antes, los bebés poseen conciencia perceptiva a diferencia de un adulto promedio que posee conciencia de la percepción.

Aun así, no por esto creemos que las vidas de los bebés y niños pequeños no tengan valor o sean menos valiosas; tenemos más razones para considerar valiosas sus vidas. Por ejemplo, el hecho de que los mismos poseen intereses moralmente relevantes como: no sufrir, no ser maltratados, tener un hogar, estar libres de sed y hambre, etc.

Por último, podemos decir que valoramos la conciencia y la autoconciencia no sólo por sí mismas, sino que las valoramos por lo que mediante ellas podemos tener, ya que sino fuéramos conscientes/autoconscientes no tendríamos la posibilidad de acceder a aquello que valoramos, ya sea desde nuestras emociones hasta otro tipo de cosas como hacer nuestros planes de vida, realizar nuestros intereses etc.

Hasta aquí, hemos dado algunas de las razones que nos hacen considerar la conciencia y la autoconciencia como algo valioso para la vida humana; lo hemos hecho de manera breve, pues muchas de éstas razones se verán de forma más extensa en los siguientes apartados.

## **2.3 Autonomía**

En el presente apartado analizaremos, por un lado, qué queremos decir cuando afirmamos que una persona es autónoma, para posteriormente decir qué es aquello que valoramos de la autonomía y cuáles son las razones por la que la consideramos relevante para la vida humana.

### **2.3.1 ¿Qué es la autonomía y por qué la valoramos?**

En la filosofía se hacen muchas distinciones entre tipos de autonomía, como la autonomía moral, la local, la personal, etc. En este texto nos enfocaremos en la autonomía personal ya que la misma nos permite abarcar más aspectos que otro tipo de ideas de autonomía como la local que es situacional. Para desarrollar el apartado, seguiremos el artículo de Marina Oshana *How much we should value autonomy*.

Antes de preguntarnos ¿qué es la autonomía personal y por qué la valoramos? iniciemos con la distinción entre autonomía y libertad, ya que, para muchos filósofos ambos conceptos pueden entenderse de la misma forma. Isaiah Berlin (1969, 131-34) dice que la libertad positiva podría ser un equivalente de lo que entendemos por autonomía<sup>45</sup>, pero, él mismo y otros la distinguen en tanto que la libertad va ligada a la capacidad de actuar, pensar decidir –entre otras cosas– sin restricciones:

En general, podemos distinguir autonomía de libertad en tanto que la segunda concierne la habilidad de actuar, sin condicionamientos externos o internos y también (en algunas concepciones) con

---

<sup>45</sup> John, Christman, *Autonomy in Moral and Political Philosophy*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, En línea: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/autonomy-moral/> .

suficientes recursos y el poder de hacer nuestros deseos efectivos (Berlin 1969, Crocker 1980, MacCallum 1967). La autonomía concierne la independencia y autenticidad de los deseos (valores emociones etc.) que nos mueven a actuar en primer lugar. Algunos distinguen autonomía de libertad insistiendo que la libertad concierne actos particulares mientras que la autonomía es una noción más global, refiriéndose a los estados de una persona (Dworkin 1988, 13-15, 19-20)<sup>46</sup>.

Como se mencionó en la cita, la autonomía, al ser la capacidad de tener manejo de uno mismo, dado que decidimos sin condicionamientos externos nuestros deseos y consideraciones, es lo que nos mueve a actuar de ciertas formas<sup>47</sup>. Richard Lindly describe a una persona autónoma como aquella que ha desarrollado su persona y puede adscribirse sus acciones, donde para esto requiere conciencia de sí misma y actúa por razones<sup>48</sup>.

Marina Oshana, por su parte, entiende la autonomía personal como la capacidad de dirigirse a uno mismo, el poder tener autoridad sobre nuestras propias decisiones y acciones siempre y cuando las mismas sean relevantes para el curso de nuestras vidas. La autonomía personal involucra un sentido global que expresa la voluntad y elección de las personas en sus vidas, en contraposición con la autonomía ‘local’ que involucra los deseos y actos de una persona individualmente en situaciones particulares.<sup>49</sup>

Ahora bien, el individuo autónomo posee metas de vida, metas que elige de un rango más amplio. Éstas metas –como describe Oshana– se crean a partir de valores, deseos y convicciones. Una persona autónoma actúa persiguiendo sus metas sin tomar en consideración juicios ajenos y con la mínima interferencia de otros agentes o factores: “uno es autónomo cuando es una fuente independiente de actividad en el mundo”<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> CFR. Lindley, Richard, *Autonomy*, p. 15

<sup>49</sup> (Edited by) Frankel, Ellen, Miller, Fred, Paul, Jeffrey, *Autonomy*, p.100.

<sup>50</sup> *Ibidem* p. 100.

Siguiendo dicha idea, cuando decimos que un agente es autónomo, no sólo nos referimos a que está en control de sus acciones, deseos y elecciones, en donde estos van en concordancia con sus preferencias y valores, sino que además está en control de su propia vida y tiene el poder de decidir cómo vivirla.<sup>51</sup>

Oshana dice que la autonomía requiere tanto de libertad positiva como de libertad negativa. La libertad negativa involucra la no interferencia, de tal forma que podamos actuar sin que otros agentes se interpongan. Bobbio hace una definición de la libertad negativa y nos dice que es “la situación en la cual un sujeto tiene la posibilidad de obrar o de no obrar, sin ser obligado a ello o sin que se lo impidan otros sujetos”<sup>52</sup>. Por otra parte, la libertad positiva involucra la voluntad “la situación en la que un sujeto tiene la posibilidad de orientar su voluntad hacia un objetivo, de tomar decisiones sin verse determinado por la voluntad de otros”<sup>53</sup>. Isaiah Berlin dice que, en este sentido, la libertad positiva está estrechamente ligada con la autonomía, y la misma no se pregunta ¿por qué soy libre de ser o hacer?, sino ¿quién tiene que decir lo que yo tengo y lo que no tengo que ser o hacer?<sup>54</sup>

Volviendo a Oshana, cuando hablamos de libertad positiva decimos también que los agentes tienen el deseo y la capacidad psicológica de autogobernarse. En este sentido, deben poseer ciertas capacidades mínimas que les permitan guiar sus propias vidas. Estas decisiones involucran aspectos del porvenir como poder elegir sus trabajos, carreras universitarias, estudios, parejas, amigos, etc.

---

<sup>51</sup> CFR. *Ibídem* p.101.

<sup>52</sup> Bobbio, Norberto, *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 97.

<sup>53</sup> *Ibídem*.

<sup>54</sup> CFR. *Ibídem*.

Siguiendo esta idea, podemos decir que los niños, los pacientes con demencia, la gente en coma y en estado vegetal, no son agentes que puedan ser autónomos ni actuar autónomamente.

Richard Lindley escribe sobre la autonomía en niños y dice que los mismos no pueden ser autónomos porque no son personas. Ahora, ¿qué se toma en consideración para decir que alguien es una persona? Lindley dice que ciertamente poseer autoconciencia es un requisito básico, también “una persona es una criatura que tiene creencias y deseos, y actúa conforme a sus deseos en vista de sus creencias”<sup>55</sup>. Pero esto no es suficiente, además es necesario poder evaluar nuestras creencias y deseos, y actuar conforme a nuestras evaluaciones<sup>56</sup>.

En este sentido, hablamos de que alguien es una persona cuando posee deseos de segundo orden; éstos deseos son “los deseos acerca de sus deseos que quiere que se conviertan en su voluntad”<sup>57</sup>, por ejemplo, deseo comerme un bote de helado (deseo de primer orden), pero también deseo estar en forma, así bien deseo no desear comerme un bote de helado (deseo de segundo orden). Para poseer deseos de segundo orden Lindley dice que es necesario poseer un ‘yo’ “pensarse a sí mismo como un ser con futuro y pasado, sujeto de experiencias, poseedor de creencias y deseos”<sup>58</sup>.

Volviendo a lo anterior, Oshana dice que aunque la autonomía requiere libertad positiva y negativa, éstas no son suficientes para que se pueda ser autónomo, debido a que la autonomía se enfrenta a diversas restricciones que no conciernen directamente al

---

<sup>55</sup> Lindley, Richard, *Autonomy*, p. 122.

<sup>56</sup> CFR. *Ibidem*.

<sup>57</sup> CFR. Lindley, Richard, *Autonomy*, p. 122.

<sup>58</sup> CFR. *Ibidem* p.123.

individuo, en cambio involucran factores sociales externos como la manipulación y la intimidación, el sexismo, el racismo, situaciones de pobreza, etc<sup>59</sup>.

Veamos el ejemplo de la autora en donde una persona parapléjica no tiene un medio de transporte adecuado (silla de ruedas apropiada) o no recibe la terapia física que requiere. En este caso, el agente posee ambos tipos de libertades, pero en la medida en que tiene que depender de otros, no puede vivir una vida de autogobierno; de igual forma podemos poner el caso de alguien que se encuentre en una situación de pobreza extrema y quiera asistir a una escuela pero no pueda, ya que en su comunidad no hay escuelas y no puede viajar a otra comunidad para asistir a una.

Entonces, habría que preguntarnos, ¿qué tan autónoma puede ser una persona que vive en condiciones de pobreza extrema, que se encuentra en prisión, que dedica su vida a una congregación religiosa, que se encuentra en una dictadura política, etcétera? Para la autora, la autonomía requiere no sólo que las decisiones de los agentes no se vean obstruidas por otros agentes o factores, o que los mismos tengan la voluntad de elegir cómo vivir, sino que la autonomía demanda ciertas circunstancias políticas, económicas y sociales que los agentes en cuestión tengan a su alcance. De esta forma, los agentes autónomos no son sólo aquellos que tienen la capacidad de tomar decisiones independientes, sino que los mismos pueden ejercerlas.

Ahora bien, la autora escribe que también es posible que las decisiones que tomamos autónomamente no nos conduzcan a una vida autónoma. Veamos un ejemplo.

Pensemos que José es un joven que estudió arquitectura y tiene proyectos por delante al igual que un plan de vida, en un momento determinado José empieza a

---

<sup>59</sup> (Edited by) Frankel, Ellen, Miller, Fred, Paul, Jeffrey, *Autonomy*, p.102.



consumir drogas y comienza a depender de ellas a un punto tal en que su adicción le impide dejarlas por su propia voluntad, abandonando así sus proyectos de vida.

Podemos decir que en un sentido global de autonomía, José no podría ser autónomo, ya que está sujeto a su adicción por las drogas, aunque su primera elección de consumirlas fue autónoma en un sentido ‘local’ la vida que lleva no puede ser considerada como tal, ya que la autonomía en el sentido global que plantea la autora involucra que el sujeto autónomo “está en control de su persona, sus decisiones, sus acciones, y su voluntad”<sup>60</sup>. También, como se mencionó, la autora dice que cuando hablamos de una persona con las características anteriores, a saber, que puede gobernarse a sí misma, decimos más que el hecho de que las acciones de esa persona coinciden con sus preferencias y valores, sino que la misma persona tiene las habilidades psicológicas y los recursos para autogobernarse<sup>61</sup>. En este sentido, también habría que hacer una distinción entre bienestar y autonomía.

Así mismo, el camino hacia la autonomía puede ser diverso de algunas de nuestras metas o de ciertas cosas que valoramos<sup>62</sup>. Un ejemplo que pone la autora es el de la vida de un religioso “una persona realmente religiosa puede creer que sus intereses estarán mejor servidos si sigue, sin cuestionarse, los edictos de sus líderes religiosos. Ésta persona no valora o busca la autonomía”<sup>63</sup>.

Cuando la autora menciona que el líder religioso no valora o busca la autonomía no se refiere a que cuando se dice esto hay una falta de respeto hacia sus valores, decisiones y aquellas cosas con las que está comprometido, “podemos admirar su

---

<sup>60</sup> (Edited by) Frankel, Ellen, Miller, Fred, Paul, Jeffrey, *Autonomy*, p. 101.

<sup>61</sup> *Ibidem* pp. 101-102.

<sup>62</sup> *Ibidem* p. 105.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

compromiso, la riqueza y la realización que esto brinda a sus vidas, sin dejar de reconocer que este tipo de vidas carecen de autonomía. [...] esto no es porque nuestra cultura no valore este estilo de vida, sino porque es una vida discordante con la autonomía”<sup>64</sup>.

También, cuando decimos que un agente es autónomo es porque él mismo controla su propia vida, toma decisiones, tiene metas y se encuentra en circunstancias para llevarlas a cabo. La autonomía implica responsabilidad. Los agentes autónomos son responsables de sus acciones –como mencionábamos al inicio del texto–, una persona autónoma es aquella que puede adscribirse sus acciones.

Nussbaum escribe en un artículo<sup>65</sup> acerca de la idea de autonomía de Joseph Raz, y describe a la autonomía como “la clave que hace valiosa la vida”<sup>66</sup>. Raz defiende una doctrina pluralista, en donde la autonomía tiene valor sólo en tanto se persigan proyectos y relaciones valiosas, y los gobiernos fomenten oportunidades moralmente valorables.

Ciertamente creemos que la autonomía tiene valor porque podemos ejercerla, y ejerciendo nuestra autonomía es en dónde encontramos aquello que valoramos. Así bien, no creemos que la autonomía sea valiosa únicamente en sí misma, sino que creemos que es valiosa también por aquellas cosas que mediante ella hacemos, como por ejemplo elegir el curso de nuestras vidas, proyectos, amigos, etc. La autonomía nos permite formarnos como personas.

---

<sup>64</sup> *Ibidem* p. 106.

<sup>65</sup> Nussbaum, Martha, *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, *Philosophy & Public Affairs* Vol. 39, No. 1 (WINTER 2011), pp. 3-45 En línea: <https://www.ijf.cjf.gob.mx/cursososp/2016/SeminarioEJLatinoamericanos/mat/seleme/1NUSSBAUM-Perfectionist%20liberalism.pdf>.

<sup>66</sup> *Ibidem* p.11.

## 2.4 Intereses

Por último, veremos el caso de los intereses. Ciertamente, creemos que una de las principales razones y quizá una de las más básicas por la cual creemos que la vida humana es valiosa es porque tenemos intereses moralmente relevantes, y es mediante la conducta que podemos realizar aquello que valoramos.

Ahora bien, ¿qué es un interés y cómo se define? Helga Kuhse, se pregunta esto y dice “que una respuesta completa a este planteamiento no solo delinearía la esfera moral, sino que además apuntaría problemas relevantes a la acción: el tipo de respeto que le debemos a los demás seres que tienen intereses, y la naturaleza del “bien” que buscamos promover”<sup>67</sup>. Como señala Feinberg, los intereses se componen de deseos, metas y objetivos, por lo tanto todas aquellas entidades que los posean tendrán intereses; también, se asocia el poseer intereses con el poseer derechos<sup>68</sup>, y cuando se habla de “poseer derechos” se habla de tener una consideración moral.

Los intereses abarcan un gran rango de cosas, y van desde aspectos básicos como no sufrir, hasta cosas más complejas como tener un lugar donde vivir, no pasar sed y hambre, elegir el curso de nuestras vidas, formar proyectos laborales, personales, familiares, etc. Así bien, entre más complejos sean los intereses que posea un ser sintiente, mayor responsabilidad moral tendremos hacia el mismo, esto debido a que tendremos más intereses que considerar y con esto un incremento de nuestras responsabilidades.

---

<sup>67</sup> Kuhse, Helga, *Interests*, *Journal of medical ethics*, 1985, 11, 146-149. En línea: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1375179/pdf/jmedeth00254-0038.pdf>.

<sup>68</sup> Kuhse, Helga, *Interests*, *Journal of medical ethics*, 1985, 11, 146-149. En línea: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1375179/pdf/jmedeth00254-0038.pdf>.

Por ejemplo, un bebé recién nacido tiene ciertos intereses básicos, como no sufrir maltratos, comer, beber, etc. pero no tiene otros intereses que un adulto promedio sí, como podrían ser un ser autónomo, poder elegir su religión, su sexualidad, etc. Así bien, los intereses del adulto son más ya que además de los intereses básicos tiene otro tipo de intereses (como los mencionados). Debido a que sus intereses son más complejos, tendríamos una mayor responsabilidad hacia los mismos. Esto no quiero decir que ante la violación de intereses iguales no debemos tener la misma consideración ante el sufrimiento de un bebé que ante el de un adulto, esto por lo que Singer llama igual consideración de intereses<sup>69</sup>.

Ahora, podemos preguntarnos también si entre más complejos sean los intereses que posee un ser sintiente, mayor valor tendrá su vida y de ser así cómo podemos justificarlo.

Por una parte, como ya mencionábamos, entre mayores y más complejos sean los intereses que posee un ser sintiente mayores serán nuestras responsabilidades ante él mismo. Bentham ya señalaba cuando hablaba de los animales no humanos que –lo importante no era si podían hablar, sino si podían sufrir– poniendo así el sufrimiento como interés básico a considerar. De esta forma, si un ser sufre tenemos una responsabilidad ante el sufrimiento de ese ser sin importar su raza, especie o género.

---

<sup>69</sup> “La conquista de la igualdad no descansa en la posesión de la inteligencia, la personalidad moral, la racionalidad o características equivalentes. No existe ninguna razón lógicamente obligatoria para suponer que una diferencia entre la aptitud de dos personas justifique cualquier diferencia en la consideración que demos a sus intereses. [...] cuando se hace un juicio ético se debe ir más allá de los puntos de vista sectarios o personales y tener en cuenta los intereses de todos los afectados [...] esto ofrece un principio básico de la igualdad: el principio de igual consideración de intereses. La esencia del principio de igual consideración de los intereses es que en nuestras deliberaciones morales damos la misma importancia a los intereses parecidos de todos aquellos a quienes afectan nuestras acciones” Singer, Peter: *Ética practica*, p.25.

Es difícil poner un umbral para decir qué vidas son más o menos valiosas dependiendo de sus intereses. Nussbaum escribe en *Fronteras de la Justicia* que el daño varía entre las formas de vida, y que cuando hablamos de daño tenemos que considerar diversos factores como: memoria, proyección a futuro, prever o preocuparse por su muerte, interés de seguir viviendo etc.

Nussbaum pone un ejemplo donde dice que aunque si bien nunca va a estar bien matar porque sí, es muy diferente matar a un chimpancé o a un cerdo que a un mosquito (en donde matar al mosquito sería cometer una maldad mínima –dice la autora-). Ciertamente creemos que hay vidas más valiosas que otras, por ejemplo, no creemos que la vida de un adulto promedio tenga el mismo valor que la vida de un parásito, aunque el parásito tenga intereses como nutrir sus filamentos y fortalecer sus defensas no creemos que sus intereses sean igual de valiosos que los intereses de un adulto.

Siguiendo con la idea, podemos decir –como señalaba Feinberg cuando definía los intereses como una composición de deseos metas y objetivos–, que todos aquellos seres sintientes que tengan deseos metas y objetivos tendrán intereses moralmente relevantes, así, todas las vidas de los seres sintientes que pasen el umbral de estas cualidades serán igualmente valiosas.

Ahora bien, desde el aspecto personal, consideramos que los intereses son un aspecto relevante para la vida humana ya que su protección abre paso a que las personas se realicen. Nuestros intereses nos permiten elegir qué cosas queremos hacer o no en nuestras vidas, tenemos intereses particulares y también compartidos, por ejemplo, la libertad, pensamos que poder elegir es un aspecto fundamental de la vida humana, y que sin ésta nuestras vidas se verían reducidas.

Valoramos nuestros intereses porque nos permiten ser sujetos de una vida y podemos decir que el vivir la propia vida es algo que consideramos valioso; Nozick habla de esto cuando pone el ejemplo de *la máquina de experiencias*<sup>70</sup>. En este ejemplo, realiza un ejercicio ficticio en el que pone una disyuntiva. El experimento de Nozick consiste en que existe una máquina que proporciona una multiplicidad de experiencias de las cuales el sujeto puede elegir. Mientras se está conectado a la máquina las experiencias parecerían reales pero una vez que el tiempo solicitado en la máquina terminara sabríamos que esto no ha sido así. Entonces el autor se pregunta “¿se conectaría usted a la máquina?”, ¿qué es lo que realmente importa? Dudosamente alguien preferiría estar conectado a una máquina que le proporcione ciertas experiencias (que además son limitadas) que vivirlas. Lo que creemos que es realmente importante es poder vivir nuestras vidas, como dice Nozick, al final esta vida es la única vida que tenemos.

Así bien, actuar conforme a nuestros intereses nos permite acceder a todas estas cosas que consideramos valiosas y al mismo tiempo es debido a esto que consideramos las vidas de los demás valiosas.

## **2.5 Conclusiones**

A lo largo del capítulo hemos desarrollado algunos de los puntos que consideramos relevantes para defender el valor de la vida humana, si bien no son los únicos sí son algunos de los más discutidos. Así mismo, consideramos que los mismos nos proporcionan buenas razones para considerar valiosa la vida humana, desde distintos enfoques. Ya que, si bien no podemos defender el valor de la vida humana de un bebé desde la idea de la autonomía si podemos hacerla desde los intereses.

---

<sup>70</sup> Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y Utopía*, pp. 53-56.

Por lo tanto, cada uno de los puntos expuestos se complementa con los otros permitiendo así defender el valor de la vida humana desde diversos enfoques. Ahora bien, la relación entre intereses, autonomía y conciencia y la razón por la que hacen que la vida humana sea valiosa es debido a que nos permiten realizar aquello que consideramos valioso.

Es debido a éstas cualidades que accedemos y disfrutamos de aquellas cosas que valoramos (cosas que al considerar valiosas nos hacen valorar la vida), estas van desde aspectos básicos como dar paseos o satisfacer nuestros deseos a otras cosas como hacer planes a futuro, tener metas, planes etc. De igual forma, las mismas nos ayudan a escoger lo que valoramos.

Ahora bien, ¿en qué sentido hacen valiosa la vida? Su relación con el valor de la vida radica en que si no tuviéramos metas, deseos, objetivos, planes a futuro, etc. la vida carecería de sentido. Como mencionábamos en el apartado sobre la muerte, ciertamente creemos que es valioso lo que hacemos, si consideráramos que la vida no es valiosa no tendríamos razones para actuar.

## **Capítulo tres: qué razones podemos dar para decir que la vida de los animales no humanos es valiosa**

### **parte I: la muerte y la conciencia**

#### **3.1 Introducción**

En el capítulo anterior revisamos algunas de las razones por las cuales consideramos valiosa la vida humana; si bien probablemente tenemos muchas más razones, se han expuesto algunas de las más relevantes y debatidas. También, podemos decir que las razones expuestas en el capítulo anterior son algunas de las razones que han sustentado algunos científicos, filósofos y miembros de otras disciplinas para negar no sólo consideraciones morales a los animales no humanos, sino también que tienen vidas moralmente valiosas que deben ser respetadas. Esto debido a que se considera que los animales no humanos no poseen ciertas características relevantes, en términos morales, que los seres humanos sí, y por esto se les ha marginado de la esfera moral.

Aunque ya en la antigüedad existieron diversos filósofos que, al estudiar el comportamiento de los animales les atribuyeron emociones complejas como sufrimiento, compasión, justicia e incluso procederes morales, no es sino hasta hace poco que los científicos han prestado mayor atención a estas cuestiones, dejando el tabú que se mantenía en torno a ellas.

En los últimos años se ha transformado la idea de los animales no humanos de forma considerable. Donald Griffin escribe en *Animal Minds* que el estudio científico acerca de la mente animal se consideró relevante aproximadamente a partir de la década de 1930<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> Griffin, Donald, *Animal Minds*, p. 6.



A pesar de ello, existen innumerables prejuicios en el ámbito científico acerca de estas investigaciones, argumentando que las experiencias mentales de los animales no humanos son inaccesibles para nosotros; pero –así como explica Griffin– las experiencias mentales humanas nos son igualmente inverificables e incompletas, únicamente hacemos inferencias razonables de las mismas, y es probablemente debido a que compartimos mucho más con los de nuestra propia especie que podemos hacer deducciones que consideramos “más razonables”.

Marc Bekoff escribe en *The Emotional Lives of Animals* que las emociones son “invisibles”, lo único que tenemos a la mano son los signos de las mismas ¿cómo es que estas se manifiestan en el comportamiento y en las acciones? y ¿cómo es que afectan la química neurológica?<sup>72</sup>, “la furia, el amor, la alegría, y la pena, no son en sí mismas cosas que podamos tomar en nuestras manos”<sup>73</sup>.

Por esto, los etólogos utilizan comparaciones entre animales humanos y no humanos en donde se compara el comportamiento, las expresiones faciales, la estructura del cerebro, los genes, la vocalización, la psicología, las hormonas, etcétera<sup>74</sup>. También, nos dice que son importantes las comparaciones debido a que “los humanos tienen emociones que se relacionan a procesos cerebrales y debido a que los animales tienen las mismas estructuras cerebrales o unas muy parecidas, entonces ellos experimentan emociones o estados similares”<sup>75</sup>.

Ahora bien, regresando a la idea anterior, podemos decir que el hecho de que no pertenezcamos a la misma especie no significa que no podamos estudiar y analizar el

---

<sup>72</sup> CFR. Bekoff, Marc, *The Emotional Lives of Animals*, p. 36.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> CFR. *Ibidem* p. 36.

<sup>75</sup> *Ibidem*. p.37.

comportamiento animal si nos percatamos que no difiere del nuestro considerablemente como se ha estigmatizado a través de los años.

Actualmente existen numerosos estudios que nos permiten suponer que a diferencia de lo que se pensaba, los animales no humanos experimentan una gran gama de sentimientos complejos y actitudes que considerábamos propiamente humanas como la razón, la conciencia de sí, el lenguaje, etcétera<sup>76</sup>.

Así bien, nos enfrentamos a un problema que, a pesar de no ser “actual”, se ha convertido en un tema relevante, ya que, en la medida en que las investigaciones científicas avanzan, empezamos a comprender que ciertamente los filósofos antiguos tuvieron buenas intuiciones atribuyéndoles a los animales no humanos no sólo comportamientos morales, sino emociones complejas; ahora, la pregunta se ha volcado a si existe algo propiamente humano.

En el presente capítulo retomaremos las razones que dimos en el capítulo anterior para considerar valiosa la vida humana (razones que nos hacen tener motivos para respetar la vida humana al considerarla valiosa) y veremos si estas mismas razones que tomamos para los animales humanos aplican con los no humanos. El propósito es ver que si los animales no humanos cumplen con algunas de las características mencionadas, entonces tendríamos argumentos morales para considerar valiosas sus vidas.

Ahora bien, las vidas de los animales no humanos son profundamente complejas y en muchos casos nos resultará muy reducido el análisis de las mismas, ya que no podemos tener acceso a ellas de la misma forma que tenemos acceso a la vida de los seres humanos. Debido a esto, usaremos ejemplos, comparaciones de comportamiento y de

---

<sup>76</sup> Se verá a detalle a lo largo del capítulo.

fisiología. Ahora bien, las razones que tenemos para defender sus vidas no sólo podrían fundamentarse en la comparación con la vida humana sino que posiblemente existen otras razones por las cuales sus vidas resultan valiosas independientemente de esto<sup>77</sup>.

Por último, si podemos comprobar que los animales no humanos poseen al igual que los humanos “x” o “y” características que hacen valiosa la vida humana, no podríamos continuar con el dominio del ser humano sobre el resto de las otras especies animales bajo el argumento de superioridad, basado en que “los animales humanos poseen cosas moralmente valiosas que los no humanos no”; asimismo, tendríamos que pensar: ¿qué les debemos a los animales no humanos a partir de esto?

### **3.2 Conciencia**

Empecemos admitiendo lo obvio, cuando hablamos de animales no humanos, y en especial de la conciencia, nos enfrentamos a un mundo que nos resulta ajeno y del cual somos profundamente ignorantes.

Si bien, en medida que se les han dedicado más estudios a sus vidas, se ha descubierto cómo es que operan muchos de sus mecanismos y cómo es que interactúan. También, hemos comprobado que los animales poseen modos de hacer las cosas bastante complejos, lo que nos da margen a suponer, que poseen cualidades que no se les reconocieron a lo largo de la historia.

Debido a la complejidad de los animales no humanos y a que es imposible hacer afirmaciones determinantes y completamente asertivas cuando intentamos responder preguntas como si poseen conciencia o cómo es que piensan y sienten, necesitamos

---

<sup>77</sup> Si bien no discutiremos estas nociones en el presente texto, consideramos que esas razones, nos dan para posteriores trabajos con respecto al tema.

empezar especulando, “es en la especulación donde empieza el conocimiento científico”<sup>78</sup>.

El hecho de que las experiencias mentales de los animales son inaccesibles para los humanos no basta para afirmar que no existen dichas experiencias mentales. Afirmarlo es cometer la falacia de llamado a la ignorancia.

### **3.2.1 Emociones y sentimientos**

En una entrevista que le realizó Eduard Punset a Frans de Waal, en 2009, de Waal dice que cuando hablamos de las emociones y los sentimientos en animales no humanos, la gente en general piensa en sus propios compañeros no humanos como los perros y los gatos, y hasta ahí las personas no tienen problemas, ya que existe un nivel de empatía con ellos que les permite admitir que los mismos poseen emociones. La dificultad viene cuando queremos hablar de emociones y sentimientos en animales no humanos que no están dentro de la esfera del común de la convivencia humana.

Para revisar la posibilidad de la conciencia en animales no humanos iniciaremos el apartado hablando de las emociones en los animales. Haremos la distinción entre las respuestas emocionales (instintivas) y los sentimientos, para después continuar con las emociones de primer y segundo grado. La idea principal es poder establecer que si los animales no humanos pueden albergar emociones de segundo orden (que como veremos implican conciencia reflexiva), entonces por definición poseen conciencia. Luego pasaremos a hablar sobre la autoconciencia y nos preguntaremos si los animales no humanos pueden ser autoconscientes, y en dado caso en qué medida. Por ultimo

---

<sup>78</sup> Griffin, D., *Animal Minds*, p. 5.

mencionaremos otras ideas que nos podrían permitir hablar de conciencia en los animales no humanos.

### **3.2.1.1 Respuestas emocionales a reacciones físicas y sentimientos**

Bekoff describe en *El caso por las emociones animales y por qué ellas importan*<sup>79</sup> que las emociones son un fenómeno psicológico que ayuda en el comportamiento y en el control de los seres sintientes. Asimismo, las emociones nos “emocionan”, es decir, nos mueven a actuar<sup>80</sup>. El autor continúa y hace una distinción importante entre respuestas emocionales y sentimientos.

Cuando hablamos de respuestas emocionales podemos decir que éstas se presentan tanto en animales humanos como en no humanos, por ejemplo, cuando súbitamente se nos presenta un evento amenazante como sería ir en un tren que está a punto de descarrilarse. Frente a esta situación podemos sentir miedo, pero este tipo de estímulos que nos provocan ciertas reacciones corporales los sentimos cuando el cerebro responde a los cambios psicológicos de lo que está a punto de ocurrir.

Bekoff continúa y nos dice que los sentimientos son eventos psicológicos que ocurren únicamente en el cerebro de un individuo mediante una reflexión. De esta forma, lo que nos acontece por fuera y las emociones que experimentamos pueden cambiar, ya que hay una reflexión de por medio, y es que “los sentimientos nos ayudan e influyen en nuestra interacción con los otros en una amplia variedad de situaciones sociales diferentes”<sup>81</sup>.

Ahora bien, en cuanto a la emociones, Darwin, en sus estudios sobre el comportamiento animal, reconoció seis emociones básicas universales. Según Darwin,

---

<sup>79</sup> Bekoff, M. *The Emotional Lives of Animals*.

<sup>80</sup> CFR. Bekoff, M. *The Emotional Lives of Animals* p. 6.

<sup>81</sup> Bekoff, M. *The Emotional Lives of Animals*, p. 6.

algunos animales no humanos también las padecen. Nos referimos a enojo, felicidad, tristeza, disgusto, miedo y sorpresa. Posteriormente otros científicos y filósofos como Damasio y Stuart Walton añadieron vergüenza, contento, pena, culpa, orgullo, envidia, admiración e indignación<sup>82</sup>. Sobre estas emociones, Bekoff se pregunta si los animales no humanos las poseen, cuáles poseen (si es que las poseen), y si los animales no humanos presentan emociones que los humanos no podemos sentir y viceversa.

Con ejemplos basados en el comportamiento animal, nos dice que si observamos su manera de actuar difícilmente podríamos negar que muchos de los animales no humanos parecen presentar estas emociones, ya sea la felicidad cuando juegan, se emocionan cuando se reúnen; sienten pena y tristeza cuando muere algún miembro de la manada. Incluso, por lo que podemos ver, parecería que algunas especies mueren de tristeza con el deceso de su pareja. En mamíferos superiores como los monos pareciera que podemos observar con mayor claridad emociones como la culpa, el orgullo, la admiración, la indignación y la vergüenza<sup>83</sup>.

### **3.2.1.2 Emociones de primer y segundo grado**

Bekoff nos dice que se reconocen dos tipos de emociones, a saber, las de primer y segundo grado. Las emociones primarias son consideradas como emociones innatas. En palabras del autor, estas responden a estímulos automáticos como el peligro y no requieren conciencia reflexiva. Estas emociones entrarían en las seis emociones propuestas por Darwin. Parecería que, dada la forma en la que se comportan, podemos decir que los animales no humanos poseen este tipo de emociones primarias, gracias a que reaccionan “automáticamente” ante ciertos estímulos. Por ejemplo, si una gacela ve a

---

<sup>82</sup> Bekoff se pregunta ¿por qué no se ha añadido el amor como una de estas emociones básicas universales?

<sup>83</sup> Se verán ejemplos de estas emociones en el siguiente apartado.

un león y este la persigue, su reacción será la de huir. Sin embargo, no podemos decir que en esta acción exista un tipo de conciencia reflexiva. De igual forma, ocurriría en el caso humano: si nos vemos amenazados por algún estímulo o circunstancia externa actuamos ante ese estímulo. Por ejemplo, si vamos manejando y sentimos que estamos por chocar, frenamos o volteamos el volante. Pero, no podemos decir que exista una conciencia reflexiva en esta acción.

En 1952, MacLean declaró que las emociones primarias se encontraban en la amígdala y en el sistema límbico, que es la parte emocional del cerebro<sup>84</sup>, Bekoff dice que hoy en día esta teoría es poco válida, ya que en estudios recientes se ha probado que las emociones no residen únicamente en el sistema límbico del cerebro, sino que pueden encontrarse en diversas áreas, dándonos así un poco de más libertad para pensar las emociones animales. Peter Godfrey-Smith ejemplifica esto y dice:

Cuando intentamos comparar la capacidad mental de un animal con la de otro, también tropezamos con el hecho de que no existe una única escala según la cual la inteligencia pueda medirse de forma razonable. Diferentes animales son buenos a la hora de realizar cosas distintas, lo que tiene sentido dado que viven vidas dispares. Puede hacerse una analogía con los juegos de herramientas: el cerebro es como un juego de herramientas para el control del comportamiento<sup>85</sup>.

La desmitificación del cerebro dividido por inteligencias nos ayuda a ser incluyentes con muchas otras especies animales. Como el mismo Godfrey señala, se han hecho muchos estudios científicos recientes en los que se prueba la inteligencia de los cuervos y loros, que podríamos decir, están más alejados de los mamíferos superiores, y aún así, son criaturas perspicaces<sup>86</sup>.

Ahora bien, pasemos al segundo tipo de emociones que plantea Bekoff, a saber, las emociones secundarias. De estas nos dice no son “automáticas” a diferencia de las

---

<sup>84</sup> Bekoff, Marc, *The Emotional Lives of Animals* pp. 7-8.

<sup>85</sup> Godfrey-Smith, P. *Otras mentes, el pulpo, el mar y los orígenes profundos de la conciencia*. Barcelona: Taurus, p. 15

<sup>86</sup> CFR. *Ibidem*, p. 9.

primeras “las emociones secundarias son más complejas, y estas involucran centros cerebrales superiores en la corteza cerebral. [...] las emociones secundarias son procesadas en el cerebro, y el individuo piensa sobre ellas y considera qué hacer acerca de ellas, qué acción es la mejor de llevar acabo y en qué situación”<sup>87</sup>.

Las emociones secundarias involucran la conciencia reflexiva que no existía en las emociones primarias. Por ejemplo, si me quedo encerrada en un elevador, mi primer emoción podría ser el miedo; pero después puedo analizar la situación y apretar el botón de alarma, darme cuenta de que van a ayudarme a salir y descartar mi reacción automática.

Ahora bien, ¿los animales no humanos pueden tener emociones de segundo orden? Como decíamos al inicio del apartado, no es difícil pensar que muchos de ellos tengan emociones de primer orden, pero cuando hablamos de las emociones de segundo orden nos enfrentamos a una situación más compleja.

Tanto Bekoff como Griffin nos dicen que uno de los puntos que podemos tomar en consideración para decir que los animales no humanos la poseen es mediante la comparación de la química cerebral y la similitud ente nuestros sistemas neuronales y sinapsis (en animales con sistema nervioso central)<sup>88</sup>. El hecho de que se utilicen animales no humanos para experimentación nos habla de la similitud que existe entre nuestros sistemas cerebrales.

Veamos ahora algunos ejemplos acerca de si los animales no humanos poseen emociones de segundo orden y cómo es que, si las poseen, podemos justificarlas.

---

<sup>87</sup> Bekoff, Marc, *The emotional lives of animals* p.8.

<sup>88</sup> Griffin, Donald, *Animal Minds*, p.5.



### 3.2.1.2.1 Sentido de Justicia

Para poner un ejemplo de sentido de justicia Frans de Waal documenta un estudio en donde se ponían a dos monos capuchinos, lado a lado, y se les daba una piedra. Su tarea era regresarla al experimentador, si hacían esto se les daba de recompensa un trozo de pepino. Mientras los dos monos recibían el pepino de recompensa no tenían problemas con la tarea. Pero en el momento en el que a uno se le dio una uva en vez de un pepino, el mono al que se le dio el pepino lo lanzó al experimentador<sup>89</sup> y se rehusó a seguir hasta que se le diera el mismo premio que al otro mono. Así pues, parecería que el mono se enfureció ante el trato desigual. Si así fuera, implicaría que tuvo una emoción de segundo orden. No podemos saberlo a ciencia cierta, pero los elementos a la vista permiten especular razonablemente que sí.

### 3.2.1.2.2 Gratitud

Bekoff nos dice que en el comportamiento de muchos animales no humanos podemos observar lo que parecerían muestras de gratitud, no solamente entre ellos (incluso con animales que no son de su misma especie) sino también con humanos.

Frans de Waal nos relata un experimento que se hizo con primates, en donde se descubrió que los monos que habían sido acicalados por otros mostraban mayores niveles de lo que podríamos clasificar como gratitud que los que no:

los adultos mostraban una mayor disposición a compartir comida con aquellos individuos que les habían acicalado con anterioridad. Si A había acicalado a B por la mañana era más probable que B compartiera comida con A[...] el acicalamiento generó una actitud positiva hacia el individuo que había prestado el servicio, mecanismo psicológico que entre los humanos se conoce como *gratitud*<sup>90</sup>.

Otra vez, no podemos saberlo a ciencia cierta, pero los elementos a la vista permiten especular razonablemente que sí es gratitud.

---

<sup>89</sup> Véase De Waal, F. (2006) *Primates y filósofos*. p. 73.

<sup>90</sup> De Waal, F. *Primates y filósofos, la evolución de la moral del simio al hombre*, p. 71.

### **3.2.1.2.3 Cuidado de otros**

Tenemos muchos casos documentados que nos muestran cómo es que los animales no humanos demuestran su preocupación y cuidado ante los otros.

Por ejemplo, Bekoff relata el caso de Pablo, un chimpancé cautivo en la Universidad de Nueva York, que fue sometido durante años a múltiples torturas hasta que murió de una infección. La investigadora que se encontraba con Pablo cuando murió dijo que los otros chimpancés se acercaron a él mientras tiraban de sus brazos y le abrían los ojos, frotaban su vientre y emitían sonidos de dolor<sup>91</sup>. En este ejemplo podemos ver cómo parecería que hay una relación de cuidado y preocupación ante su compañero muerto.

En otro ejemplo De Waal dice que en algunas investigaciones que se han hecho con elefantes se ha visto que cuando los elefantes más jóvenes se asustan, los elefantes adultos los rodean hacen ruidos y tratan de calmarlos. “Es el denominado comportamiento de consuelo. El consuelo no se da en los monos, pero sí en los simios, en los grandes simios, como los gorilas y los chimpancés, y en los seres humanos. Y el consuelo también se da en los elefantes”<sup>92</sup>.

### **3.2.1.2.4 Intencionalidad de las actitudes**

Muchas de las actitudes de los animales no humanos parecen mantener una intencionalidad, como si reflexionaran acerca de lo que hacen; y en muchos casos sus acciones sugieren que conocen aquellas cosas que son “buenas” y “malas” y los efectos que pueden causar en los otros. De Waal relata:

Teníamos una situación en la que los chimpancés estaban buscando comida. Les dimos un montón de manzanas y ellos las buscaban en un espacio interior, en un área, y había un pequeño agujero en la pared por el que otros chimpancés podían ver qué ocurría. Y podían intentar alcanzar las

---

<sup>91</sup> CFR. *Ibidem* p. 27.

<sup>92</sup> Entrevista de Eduard Punset con Frans de Waal, primatólogo de la Emory University, en Estados Unidos. Puebla, México, 7 de noviembre del 2009. Recuperado de: <https://www.redesparalaciencia.com/wp-content/uploads/2010/03/entrev53.pdf> .

manzanas, pero no podían cogerlas. Y lo que ocurrió es que una hembra juvenil, una hembra joven tomaba el pelo a los demás. Sostenía una manzana, fuera del alcance de los demás se la mostraba y luego se la comía. Y para hacer algo así debes saber que los demás quieren algo. Eso es tomar perspectiva y también está relacionado con la empatía<sup>93</sup>.

Otros ejemplos de presunta intencionalidad en las actitudes los podemos encontrar en los pulpos. Peter Godfrey-Smith escribe en *Otras mentes, el pulpo, el mar y los orígenes profundos de la conciencia*, que hay una especie de “astucia y malignidad” en las acciones de los pulpos, sobre todo en contextos de laboratorios, ya que los pulpos –nos dice el autor– cuando no se encuentran en cautiverio son creaturas solitarias.

Godfrey relata que se han dado casos de pulpos que parecen entender que al lanzar chorros de agua a la corriente eléctrica causan daños severos y costosos a las instalaciones, así mismo, relata que varios pulpos han hecho esto en repetidas ocasiones causando daños severos, muchos de ellos por lo mismo han sido devueltos al mar. Veamos otro ejemplo, dice el autor que los pulpos son capaces de reconocer a sus cuidadores, incluso aunque los mismos vistan uniforme. Así bien, relata que uno de los pulpos que mantenían “le agarro una especie de saña” a uno de los cuidadores y le lanzaba constantemente chorros de agua cuando pasaba.

Así bien, como parecen sugerir nuestros ejemplos, resulta bastante razonable afirmar que las emociones de los animales no humanos no son únicamente emociones automáticas, sino que muchas de ellas corresponden a emociones de segundo orden. Si esto es así, necesariamente involucran pensamiento reflexivo. Esto nos lleva a suponer que los animales no humanos poseen, en diversas medidas (unos más que otros),

---

<sup>93</sup> Entrevista de Eduard Punset con Frans de Waal, primatólogo de la Emory University, en Estados Unidos. Puebla, México, 7 de noviembre del 2009. Recuperado de: <https://www.redesparalaciencia.com/wp-content/uploads/2010/03/entrev53.pdf> .

pensamientos que necesitan de la reflexión, una reflexión que involucra que el sujeto se piense a sí, incluso en relación con los otros.

### **3.2.3 Conciencia de sí**

¿Poseen conciencia de sí los animales no humanos?, ¿en qué medida?, ¿cómo podemos decir que la poseen? La autoconciencia nos dice Marino L. está ligada a “la capacidad de pensar sobre los propios pensamientos y sentimientos. Ambos implican tener un yo autobiográfico, una sensación de ‘yo’ a cierto nivel”<sup>94</sup>. Así bien, si podemos demostrar que los animales no humanos poseen un sentido del “yo”, o la capacidad de reflexionar sobre sus pensamientos y emociones, entonces, podemos suponer que poseen algún grado de autoconciencia.

La idea de la conciencia de sí está estrechamente ligada con el apartado anterior, ya que el hecho de que los animales no humanos puedan experimentar emociones de segundo orden nos dice que ya hay de antemano una conciencia reflexiva que los involucra como sujetos que se piensan a sí mismos. Recordemos el ejemplo de los monos que dejaban de comer para que su compañero no recibiera un shock eléctrico; aquí, podemos decir que los monos muestran empatía y quizá una reflexión: parecen saber que comer –en ese caso– le trae dolor a uno de los suyos, por lo tanto dejan de hacerlo. Si fuera así, en la decisión hallaríamos pensamiento reflexivo que implicaría un grado de autoconciencia. Ahora, por supuesto que también podrían no comer para evitar el dolor, que la empatía le causa, frente al dolor de su compañero. En dicho caso sería una reacción frente al dolor y no una reflexión. A estas alturas no tenemos la posibilidad de resolver esto con certeza, pero nos parece que la acumulación de evidencias nos permite

---

<sup>94</sup> Marino, L. (2010). *Sentience. Encyclopedia of Animal Behavior*. Vol. 3, M. Breed & J. Moore (Eds.) (pp. 132- 138). Oxford: Academic Press.

inclinarnos razonablemente a la postura que, junto con los autores citados, defendemos. Parece que muchos de los argumentos que se utilizan para defender la conciencia de sí son antropocéntricos y en dicho sentido limitan la posibilidad de que los animales no humanos tengan conciencia de sí.

Ahora bien, ¿qué tanto de todo aquello que pensamos, decimos y conjeturamos acerca de las vidas de los animales no humanos por pertenecer a una perspectiva antropocéntrica deja fuera otras opciones viables que no tienen esta visión? Si bien es cierto que no podemos desprendernos de nuestro antropocentrismo y en la mayoría de las ocasiones tratamos de evaluar las vidas de los animales no humanos a partir de nuestras propias formas de ver la vida, podemos pensar también que existen otras formas en las cuales los animales no humanos podrían ser conscientes de sí mismos. Daremos ejemplos de cómo se ha probado la conciencia de sí en animales no humanos mediante estudios científicos, y por otra parte daremos ejemplos de sus comportamientos que nos hacen creer que es razonable afirmar que la poseen. Si los animales no humanos poseen autoconciencia, entonces, tendríamos que decir que, al igual que en el caso humano, tenemos buenas razones para no infringirles sufrimiento y respetar sus vidas. Ahora bien, quizá muchos animales no humanos, no poseen autoconciencia y serán necesarias otras razones para defenderlos.

### **3.2.3.1 Prueba del espejo**

En los años setenta el psicólogo Gordon Gallup desarrolló la ahora famosa prueba del espejo. El experimento consistió en poner a macacos y chimpancés frente a un espejo, en una primera instancia se observó que los animales exploraban partes de su cuerpo que les eran imposibles de mirar, posteriormente fueron anestesiados y se les aplicaron marcas

incolores en la frente con el fin de ver si podían reconocerlas (reconocerse). Los resultados del experimento funcionaron únicamente con algunas especies de primates mientras otros no pasaron la prueba.<sup>95</sup> Bernardo Urbani citando a Gallup dice que “Este experimento tocó la esencia de algo que previamente sólo se relacionaba a los humanos (Gallup, 1970), tocó al concepto del “sí mismo”<sup>96</sup>.

La prueba del espejo se utiliza para probar la conciencia en diferentes animales no humanos, aunque otros autores aseguran que la misma no puede ser funcional para probar la conciencia en muchos otros animales que quizá si la posean. Aún así, podemos decir que esta prueba nos muestra que muchos animales no humanos poseen conciencia de sí.

Lori Marino y Christina Colvin escriben en 2015 un artículo sobre esto<sup>97</sup>, donde nos dicen que la prueba del espejo consiste, como ya mencionábamos, en marcar a los animales con un punto en alguna parte del cuerpo para posteriormente poner un espejo frente a ellos y ver cuál es su reacción. Muchos animales han pasado esta prueba como los chimpancés, los delfines, las urracas y las orcas. En otro artículo mencionan un ejemplo de esta prueba en hormigas “se descubrió que las hormigas pasan esta prueba sin problemas: cuando se les pintó un punto azul en su esclerito facial y se les puso frente a un espejo, trataron de limpiarse con sus patas o antenas; sin espejo, no tuvieron esta reacción; ante un cristal transparente tras el cual había hormigas pintadas, tampoco

---

<sup>95</sup> CFR. Urbani , Bernardo, A través del espejo: un viaje dentro del “sí mismo”, de los primates no-humanos a los humanos, Revista de Antropología Experimental número 3, 2003.

<sup>96</sup> Urbani , Bernardo, A través del espejo: un viaje dentro del “sí mismo”, de los primates no-humanos a los humanos, Revista de Antropología Experimental número 3, 2003.

<sup>97</sup> Colvin, C.M. y Marino, L. (2015) *Thinking Pigs: A Comparative Review of Cognition, Emotion, and Personality in Sus domesticus* The Kimmela Center for Animal Advocacy. Emory University, recuperado de:[http://animalstudiesrepository.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1042&context=acwp\\_asie](http://animalstudiesrepository.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1042&context=acwp_asie).

reaccionaron; hormigas pintadas con un punto café similar al de su cutícula tampoco reaccionaron”<sup>98</sup>.

Otra variante de esta prueba consiste en colocar el espejo para que los animales encuentren objetos ocultos<sup>99</sup>. Hay monos y cerdos, por ejemplo, que no han pasado la primer prueba del punto en el espejo, pero sí han podido utilizar el espejo como herramienta para encontrar comida que –como se describe en el artículo– era únicamente visible mediante el espejo: “Después de 5 horas pasadas con un espejo, a los cerdos se les mostró un cuenco de comida familiar, visible en el espejo pero escondido detrás de una sólida barrera. Siete de los ocho cerdos encontraron el plato de comida en una media de 23 segundos, yendo lejos del espejo y alrededor de la barrera (Broom, 2010, p.5)”<sup>100</sup>.

La prueba del espejo nos da margen para pensar que si los animales no humanos pueden reconocer que son ellos los que están marcados entonces tienen una noción de su cuerpo, pueden reconocerse. La autoconciencia implica que el sujeto pueda tener una noción de sí, y si pueden reconocer que son ellos los que tienen la marca al tocársela entonces podemos hablar de que hay una noción de sí (*self*). También en el caso de los animales que pueden encontrar objetos mediante los espejos tienen un desarrollo y noción del espacio y la capacidad cognitiva para encontrar objetos.

La prueba del espejo es útil para demostrar que algunos animales no humanos pueden ser autoconscientes pero no creemos que podamos reducir o determinar que todos aquellos animales que no puedan pasarla carezcan de conciencia de sí, ya que, como veremos más adelante, podemos pensar en otras razones que nos ayuden a defender la

---

<sup>98</sup> *Revista Evolución y Ambiente*, Instituto de Investigación sobre la Evolución Humana A.C. Recuperado de: <http://www.iih.com/noticias-y-opiniones/noticias-737136/noticias/animales-con-conciencia-de-si-mismos>.

<sup>99</sup> CFR. *Ibíd*em p. 11.

<sup>100</sup> *Ibíd*em p. 11.

autoconciencia. Además, también podemos pensar que algunas de éstas pruebas pueden caer en el antropocentrismo; aunque las mismas nos dan indicios de conciencia en animales no humanos, muchas de ellas se restringen únicamente a los mamíferos superiores, primates, delfines, elefantes etcétera.

### **3.2.4 Otras razones para pensar la conciencia animal: versatilidad del comportamiento**

Bekoff se pregunta: ¿cómo sabemos si los animales piensan o sienten algo?, y dice que una posible respuesta a esto se debe a la flexibilidad del comportamiento. En el momento en el que los animales no humanos pueden mostrar variaciones en su comportamiento dependiendo de sus contextos, podemos intuir –para el autor– que sus comportamientos no son “programados”, así bien, no todo es instinto, sino que muchos de sus comportamientos son fruto de cálculos.

Para el autor la flexibilidad del comportamiento es una *prueba de fuego* para el tema de la conciencia “la conciencia evolucionó porque permite a los individuos tomar decisiones en situaciones variables e impredecibles”<sup>101</sup>.

Pensemos en el caso de los pulpos. Los pulpos han probado ser animales con un nivel de conciencia e inteligencia bastante desarrollada. Sus formas de proceder y su anatomía es completamente diferente a la nuestra. Sus neuronas se extienden por sus brazos y su complejidad es aún bastante desconocida. Pero han probado tener un grado de inteligencia y percepción bastante amplio.

Por ejemplo, en diversas pruebas que se les han realizado, han mostrado ser capaces de adaptarse a los espacios que les son impuestos, como los laboratorios científicos, “lo que más me intriga es la capacidad de los pulpos para adaptarse a

---

<sup>101</sup> Bekoff, Marc, *The Emotional Lives of Animals* p. 31.



circunstancias nuevas e insólitas, y hacer que los aparatos que los rodean sirvan a sus propios propósitos de pulpo”<sup>102</sup>. Los pulpos en los laboratorios son capaces de atravesar laberintos, distinguir espacios de otros mediante señales y salir de ellos, abrir frascos para obtener comida, etcétera.

Cuando hablamos de la versatilidad de comportamiento podemos mencionar el uso de herramientas como un componente importante para pensar la conciencia animal. Donald Griffin dice que el uso de herramientas se ha considerado como un signo de inteligencia que durante mucho tiempo se pensó como algo únicamente humano, pero ahora se ha descubierto que muchos otros animales, como mamíferos, aves e insectos, construyen herramientas<sup>103</sup>.

Griffin da varios ejemplos en los cuales expone el uso de herramientas en muchos animales. Por ejemplo, algunos insectos utilizan animales muertos como carnadas para atrapar otros insectos. En aves también hay numerosos ejemplos de uso de piedras y palos para alcanzar sus objetivos, así como en mamíferos y primates<sup>104</sup>.

La versatilidad del comportamiento nos hace suponer que hay una intencionalidad en las acciones que efectúan los animales no humanos. El hecho de que puedan utilizar herramientas para sus propios fines, o que puedan adaptarse a espacios que no les son propios nos da indicios de que los animales podrían poseer un grado suficiente de razonamiento para analizar las situaciones en las que se encuentran y resolverlas<sup>105</sup>, lo

---

<sup>102</sup> Godfrey-Smith, P. *Otras mentes, el pulpo, el mar y los orígenes profundos de la conciencia*, España: Taurus, p. 18

<sup>103</sup> CFR. *Ibidem* p.18

<sup>104</sup> Véase Griffin, Donald, *Animal Minds*, p. 101-108.

<sup>105</sup> Como por ejemplo, los cerdos que resuelven rompecabezas para poder ser alimentados. En este caso podemos observar que tienen que adaptarse al espacio al que fueron confinados y realizar las tareas que se les piden para poder comer; lo cual nos demuestra que poseen la inteligencia suficiente para saber adaptarse, entender lo que ocurre y usar lo que tienen a su favor.

cual también nos deja ver que fuera del instinto de supervivencia hay una reflexión que es posible gracias a que son autoconscientes, aunque sea en un mínimo sentido.

## **Parte II: autonomía e intereses**

### **3.3 Autonomía**

#### **3.3.1 Introducción**

Para hablar de autonomía animal utilizaremos el texto de Natalie Evans *Agency and Autonomy: a new direction for animal ethics*, en donde la autora propone dos razones principales por las cuales podríamos afirmar la autonomía animal: la agencia y la autoconciencia. En la primera parte del tercer capítulo hemos discutido el tema de la autoconciencia en los animales no humanos, así que nos enfocaremos en la idea de agencia y retomaremos algunas ideas de autoconciencia para ligarlas posteriormente a la noción de autonomía y ver si podemos decir que algunos animales no humanos pueden ser agentes autónomos.

En mi tesis de licenciatura discutí si debíamos tener responsabilidades morales con los animales no humanos y en qué se basarían las mismas; una de las principales conclusiones a las que llegué fue que uno de los aspectos fundamentales para considerar sus intereses como moralmente relevantes era que podían sufrir. Ahora bien, el hecho de que puedan sufrir y gozar nos obliga a tener ciertas actitudes hacia ellos, como sería no someterlos a maltratos, cautiverio, experimentación etc. Pero, si podemos afirmar que los mismos pueden ser agentes autónomos entonces tendríamos otro tipo de consideraciones a las cuales responder.

En el presente apartado revisaremos la idea de la autonomía en animales no humanos, así bien, analizaremos algunos de los argumentos que se han dado en contra de

la posesión de la autonomía en los animales, veremos si ciertamente se pueden mantener las premisas que se proponen, para posteriormente preguntarnos si los animales no humanos pueden ser agentes autónomos y por qué.

### **3.3.2 Argumentos en contra de la autonomía animal**

Para tratar uno de los argumentos en contra de la autonomía animal Natalie Evans retoma a Nomy Arpaly que considera que los animales no humanos no pueden ser sujetos autónomos debido a que la autonomía requiere un cierto grado de reflexión y deliberación que los animales no humanos no poseen debido a que son incapaces de actuar por razones morales, y, aunque si bien no niega que los mismos puedan actuar conforme a razones, éstas no son de tipo moral. Así bien, nuestras responsabilidades morales hacia los animales no humanos, según Arpaly, no pueden fundarse en el argumento de la posesión de autonomía.

Esta postura es compartida por otros filósofos y algunos de los argumentos que se dan incluyen que los únicos animales capaces de ser autónomos son los humanos debido a su capacidad racional para proyectar metas, deseos, decisiones, representaciones mentales elevadas, imaginación, memoria, capacidad de recordar eventos pasados, anticipar o prever el futuro, etcétera<sup>106</sup>.

Otro de los puntos relevantes para la autonomía es que los agentes posean deseos de segundo orden. El filósofo Richards David argumenta que los humanos son los únicos seres sintientes que poseen deseos de segundo orden. Las razones que nos da son que solamente los humanos pueden hacer evaluaciones reflexivas manifestadas en deseos de

---

<sup>106</sup> CFR. Evans, Natalie, *Agency and Autonomy: a new direction for animal ethics*, Ontario, Canada, Univerisy of Waterloo, 2001, p. 49-50.

segundo orden, a diferencia de los animales<sup>107</sup>. Evans dice al respecto: “A los animales se les niega la autonomía debido a que se considera que no poseen la habilidad de hacer evaluaciones reflexivas de sus acciones y elecciones [...] considerando que actúan por instinto sin la capacidad de regular su comportamiento”<sup>108</sup>.

La idea de que los animales no humanos no poseen racionalidad, autoconciencia, reflexiones de segundo orden etc. es producto de una herencia histórica especista, cuyas malas razones se desdibujan conforme avanzan la ciencia y la medicina. Lo cierto es que, como dice Evans, las nociones de autonomía que usamos actualmente son “distintivas de las características humanas y [...] muchos animales claramente no podrían contar como autónomos bajo estas visiones”<sup>109</sup>.

Así bien, las principales razones que se dan para negarles autonomía a los animales no humanos son: la agencia, la racionalidad, la autoconciencia, la capacidad de dirigir sus vidas y tomar decisiones analizadas. Veamos ahora si podemos atribuirles algunas de estas características que les son negadas.

### **3.3.3 Agencia, racionalidad y autoconciencia**

Natalie Evans describe que los agentes son aquellos que pueden actuar por razones, los agentes son aquellos que poseen deseos, metas y preferencias, en donde a partir de esto pueden actuar de manera intencional. Debido a que los agentes poseen –ya sea en mayor o menor grado– conciencia de sí, es que podemos hablar de la intencionalidad de sus acciones: “voy a defender que es en virtud de la agencia que los animales pueden ser

---

<sup>107</sup> Evans, Natalie (2001) retoma a : Richards, David, *Rights and Autonomy*. In, Chritman, Jhon, Ed.

<sup>108</sup> Evans, Natalie, *Agency and Autonomy: a new direction for animal ethics*, Ontario, Canada, Univerisy of Waterloo, 2001, p. 51.

<sup>109</sup> *Ibidem*. p. 54.

autónomos, incluso en el mínimo sentido, y por lo mismo merecen obligaciones morales directas”<sup>110</sup>.

Si queremos defender que los animales no humanos pueden ser agentes autónomos tenemos que exponer que cumplen con los requisitos mínimos que un agente autónomo posee. Veamos si podemos hacerlo. Dado que, como dice Lindly, la autonomía requiere que un individuo actúe por razones, revisemos si los animales pueden actuar por razones ya que, si podemos decir que lo hacen tendríamos que concluir que son agentes racionales aunque sea en el sentido mínimo.

Natalie Evans retoma a Fred Dretske que habla sobre la racionalidad animal donde hace una división entre racionalidad biológica y racionalidad mínima. La racionalidad biológica tiene que ver con la capacidad “instintiva” de actuar, no hay una intencionalidad, a diferencia de la racionalidad mínima, “la racionalidad mínima requiere que lo que se haga se haga por razones, pero no requiere que estas sean buenas razones”<sup>111</sup>.

Así, para Dretske, los animales no humanos pueden actuar por razones y ser agentes racionales sin necesidad de decir que tienen que ser buenas razones, aunque esto no significa que no actúen movidos por buenas razones. Igualmente en el caso humano no podemos decir que nuestras razones siempre sean buenas razones para decir que somos racionales. Diversos autores utilizan aquí los ejemplos del uso de herramientas en animales como un punto de racionalidad en los mismos, ya que para modificar algo y convertirlo en una herramienta se necesita conciencia suficiente para identificar que hay

---

<sup>110</sup> Ibidem p. 7, 9-10.

<sup>111</sup> Dretske, Fred I. 2006. Minimal Rationality. In, Hurley, Susan and Nudds, Matthew. (eds.) Rational Animals, Toronto: Oxford University Press. p. 108.

un problema en cuestión y el análisis de las diversas formas en la que podría solucionarse o simplificarse una acción<sup>112</sup>.

Otro punto importante para hablar de autonomía es la conciencia de sí. Regresando a Lindley veíamos ya en el capítulo dos que la autonomía requiere que los agentes sean “personas” y ¿qué se requiere para ser persona? El autor dice que la conciencia es un requisito básico, así mismo “una persona es una criatura que tiene creencias y deseos, y actúa conforme a sus deseos en vista de sus creencias”<sup>113</sup> y puede actuar conforme a las evaluaciones de las mismas. Para Lindley ser persona está relacionado a poseer deseos de segundo orden y también a la posesión de un “yo” “pensarse a sí mismo como un ser con futuro y pasado, sujeto de experiencias, poseedor de creencias y deseos”<sup>114</sup>.

Como veíamos en el apartado de conciencia animal muchos de los animales no humanos poseen conciencia de sí, pueden pensarse como un “yo” con futuro y pasado, ya que el hecho de que puedan prever sus acciones o tengan intencionalidad no instintiva en las mismas nos dice que pueden calcular, actuar conforme a razones y tomar decisiones frente a esto, como veíamos en el ejemplo de los monos que, (es una de las posibilidades) decidían dejar de comer por semanas para no dar un shock eléctrico a su compañero.

La autoconciencia nos permite elegir cómo actuar entre un rango diverso de escenarios: “esto es importante porque se relaciona con la autonomía, ya que valoramos

---

<sup>112</sup> Véase el apartado de conciencia.

<sup>113</sup> Lindley, Richard, *Autonomy*, p. 122.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 123.

la libertad de tomar decisiones ya sean buenas o malas, como resultado de aquello que valoramos”<sup>115</sup>.

Así mismo, como veíamos en el apartado de conciencia, no podemos afirmar que todos los animales sean autoconscientes, y en este sentido no podemos decir que todos los animales sean autónomos, la autonomía animal estará restringida a la capacidad que tengan los mismos de conciencia de sí. Ahora bien, el hecho de que no todos los animales sean autoconscientes no implica que no tengamos responsabilidades morales con ellos, ya que si los animales sufren hay una buena razón para considerar su sufrimiento como moralmente relevante<sup>116</sup>.

Ahora bien, en cuanto a la conciencia, pensemos que a pesar de que no todos los animales son conscientes sí todos pueden percibir, al igual que en el caso humano, no podemos decir que un bebé sea autoconsciente pero si podemos afirmar que percibe, así sucede en el caso de los animales no humanos, y el hecho de que puedan percibir ya involucra que tienen un grado de conciencia, aunque este grado no nos permita otorgarles autonomía.

Hasta ahora hemos recapitulado algunas de las ideas mencionadas en apartados anteriores. Como vimos, la agencia y la autoconciencia son elementos que forman parte de la idea de autonomía, en el caso animal estos elementos existen en diferentes niveles, y varían según la especie y las capacidades mentales que cada animal no humano posee. Ahora nos preguntaremos si los animales no humanos pueden ser agentes autónomos, y si sí, en qué sentido lo serían.

---

<sup>115</sup> Evans, Natalie, Agency and Autonomy: a new direction for animal ethics, Ontario, Canada, Univerisy of Waterloo, 2001, p. 22

<sup>116</sup> Analizaremos esto con mayor profundidad en el siguiente apartado.

### **3.3.4 Autonomía animal: ¿pueden ser los animales no humanos agentes autónomos?**

Hasta ahora, podemos asumir que muchos animales no humanos actúan por razones, poseen autoconciencia en mayores o menores niveles, así como actitudes intencionadas<sup>117</sup>.

Si pensamos la autonomía como la describía Lindley o Oshana en el capítulo dos y aceptamos lo que hemos descrito a lo largo de éste apartado, podríamos pensar que algunos de los animales no humanos son agentes autónomos, como los chimpancés, y en general los grandes simios, pero, como bien dice Evans, no podemos tomar la idea de autonomía de la misma forma cuando la aplicamos a animales no humanos que a humanos.

Evans propone que hay dos formas de ver la idea de autonomía una en un sentido fuerte y la otra de una forma básica. Ambas formas nos darán distintos tipos de tratamiento moral<sup>118</sup>. En este sentido, tendríamos mayores responsabilidades con aquellos animales que posean mayores niveles de autoconciencia, porque a mayor autoconciencia mayor autonomía.

Respetar la autonomía animal en un sentido básico involucraría que nuestro trato hacia ellos cambie. Si pensamos que algunos animales son autónomos en el mínimo sentido entonces tendríamos deberes morales directos hacia ellos, como por ejemplo, respetar sus espacios, no intervenir en sus hábitats, no cazándolos, no haciendo uso de ellos para fines humanos como la experimentación, vestimenta, etcétera. Ya que hacer todo esto interferiría con su autonomía. Pensemos por ejemplo en un mono que es usado

---

<sup>117</sup> Esto lo podemos deducir de los diversos ejemplos que hemos dado a lo largo de la primera parte de este tercer capítulo (conciencia).

<sup>118</sup> CFR Evans, Natalie, *Agency and Autonomy: a new direction for animal ethics*, Ontario, Canada, Univerisy of Waterloo, 2001, p. 54.



para experimentación cosmética. Podemos suponer en base a diversos estudios sobre los monos y su comportamiento que son criaturas bastante inteligentes. En este sentido, podríamos suponer que si los monos son autónomos en un mínimo sentido poseen una idea de sus vidas, y poseen un bien en vivir que se vería truncado con su muerte y el cautiverio al que son sometidos en los laboratorios de experimentación. De la misma manera, si pensamos que los orangutanes son mínimamente autónomos, al acabar con sus bosques, también terminaríamos con el espacio en el que ejercen su autonomía.

Por último, podemos concluir que algunos animales no humanos podrían entrar en la definición de autonomía, ya que actúan por razones, poseen conciencia de sí, y toman decisiones que afectan el curso de sus vidas, y en algunos casos podemos decir que estas decisiones no son producto del azar sino que hay una idea de “vida” en la que se involucran y a partir de ello toman decisiones que afectan lo que hacen o no hacen.

Por ejemplo, los bonobos en sus comunidades mantienen ciertas normas que forman parte de sus propias políticas y constructos. Dentro de esto, la violación parece considerarse algo serio, ya que, en los casos de violación que se han documentado se ha visto que las hembras bonobo hacen protestas para frenarlas; sobre esto podemos pensar que se trata de una actitud intencionada ya que De Waal relata que incluso utilizan ramas a modo de armas.

Este ejemplo nos muestra que los bonobos violan con conciencia, ya que tenemos elementos como la coacción con artefactos que funcionan como armas, el engaño, y la protesta por parte de la hembra. Todo esto nos deja ver que detrás hay una voluntad de ambos lados.

También, podemos decir lo mismo de otros ejemplos que ya hemos mencionado; los animales no humanos al tener nociones del pasado, y del futuro, pueden calcular y esos cálculos les permiten tomar decisiones. En este sentido, podríamos decir que los animales no humanos –quizá con excepciones de los grandes simios y algunos otros mamíferos– poseen un grado mínimo de autonomía local, a diferencia de los primeros que posiblemente podrían tener autonomía personal en el mínimo sentido.

### **3.4 Intereses**

Por último veremos el caso de los intereses ¿Podemos decir que todos los intereses hacen valiosa la vida de los animales no humanos? ¿cuáles vamos a tomar en consideración? En el presente apartado analizaremos esto.

Como vimos en el mismo apartado del capítulo anterior una de las razones principales para considerar valiosa la vida humana es debido a que poseemos intereses moralmente relevantes, en donde mediante la conducta podemos realizar aquello que valoramos. También, cuando revisamos a Helga Kuhse veíamos que el tema de los intereses nos permite pensar en los tipos de “respeto que le debemos a los demás seres sintientes”<sup>119</sup>.

Siguiendo con el artículo de la autora que retoma al filósofo Feinberg hablábamos de que el poseer intereses se asocia con el poseer derechos –en tanto consideración moral–; así mismo, veíamos que las entidades que posean deseos metas y objetivos tendrán a su vez intereses.

Como mencionábamos al inicio, los intereses abarcan un gran rango de cosas que van desde aspectos básicos como no sufrir hasta intereses más complejos como el de

---

<sup>119</sup> Kuhse, Helga, *Interests*, *Journal of medical ethics*, 1985, 11, 146-149. En línea: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1375179/pdf/jmedeth00254-0038.pdf>.

seguir viviendo. Ahora bien, así como en el caso humano, aquí también nos preguntaremos si entre más complejos sean los intereses mayor responsabilidad tendremos hacia esos seres y también qué tipo de responsabilidades tenemos ante qué tipo de intereses.

### **3.4.1 Derechos e intereses**

Feinberg<sup>120</sup> asocia el poseer intereses con el poseer derechos. Ahora bien, ¿Pueden los animales no humanos ser sujetos de derechos a partir de sus intereses? Si pensamos en los derechos de los animales podemos ver que los mismos son restringidos y abarcan aspectos muy básicos. De igual manera, los derechos<sup>121</sup> que otorgamos a los animales no humanos son aplicables únicamente a ciertos animales. Por ejemplo, si un gato o un perro viven en una casa tienen cierto tipo de derechos como el de no ser maltratados. Pero si este mismo gato o perro se encuentran en una investigación científica no contarán con esos mismos derechos. Así bien, esto nos deja ver que en el caso de los animales y sus derechos hay un desequilibrio que se justifica mediante posturas como la del bienestarismo. Feinberg señala que en general se piensa que hay que ser amables en nuestro trato con los animales pero no se reconoce que tengamos deberes con ellos.

Si podemos reconocer que los animales no humanos tienen intereses, aunque estos abarquen aspectos muy básicos, ¿no tendríamos entonces que respetar estos intereses y por lo tanto concederles derechos? Ahora bien, ¿qué tipo de intereses tomaremos en consideración? A partir de esto podemos comenzar a diferenciar qué tipo de animales son sujetos de derechos y dependiendo de las características que estos cumplan a partir de sus intereses también podemos decir qué les debemos.

---

<sup>120</sup> Feinberg, Joel, *The rights of animals and unborn generations*, 1974.

<sup>121</sup> Al menos en el aspecto legal.

En el caso de los derechos de los animales no humanos hay quienes piensan que los mismos no pueden ser sujetos de derechos debido a que no pueden tener obligaciones ni son agentes morales. En otro artículo<sup>122</sup> Feinberg cita a Chipman Gary que sostiene esta postura<sup>123</sup>:

Es relativamente fácil ver por qué los animales no pueden tener obligaciones [...] No se puede razonar con ellos, instruirlos en sus responsabilidades, son inflexibles e inadaptables a contingencias futuras, sólo siguen sus pasiones [...] por lo tanto, no se pueden hacer contratos, ni confiar en ellos o culparlos, [...] en este sentido no pueden ser agentes morales.<sup>124</sup>

Feinberg menciona que podemos rebatir ésta postura diciendo que tanto los niños o la gente con discapacidades mentales agudas es poseedora de derechos (derechos que no cuestionamos). Los bebés al igual que los discapacitados mentales no puede reclamar sus derechos ni les podemos pedir obligaciones como a un humano promedio, igualmente no podemos culparlos de ciertas acciones. Tanto los animales no humanos como los niños o los discapacitados mentales no pueden –como señala el autor- defenderse, por ejemplo, en una corte, no pueden en ese sentido hablar por sí mismos. Pero en el caso humano, se tienen representantes que hablan en su nombre y velan por sus intereses. En este sentido reconocemos que tanto los niños como los discapacitados mentales tienen derechos moralmente relevantes aunque estos abarquen aspectos muy básicos, como comer, tener un lugar apropiado donde dormir, tener ciertos cuidados especiales que sus condiciones les impliquen, no sufrir maltratos, etc.

También, como veíamos en otros apartados, algunos animales no humanos no siguen únicamente sus pasiones, pueden adaptarse, prever contingencias futuras y en

---

<sup>122</sup> Feinberg, Joel, *The rights of animals and unborn generations*, 1974.

<sup>123</sup> A pesar de que citemos únicamente a Chipman Gary esta postura es una postura bastante generalizada en el debate de los derechos animales.

<sup>124</sup> Feinberg, Joel, *The rights of animals and unborn generations*, p. 46.

algunos casos sus acciones son juzgadas en sentidos que podríamos denominar “morales”<sup>125</sup>.

Por otra parte, siguiendo el artículo del autor, si pensamos en monumentos o piezas arquitectónicas, podemos decir que estas son “meras cosas” las piezas no tienen un interés propio sino que el interés es propiamente el que nosotros les damos y en ese sentido queremos conservarlas, pero no las conservamos por su propio bienestar.<sup>126</sup> “Una mera cosa, sin importar el valor que tenga para los otros, no tiene un bien propio (en sí mismo), la explicación de este hecho consiste en que, las meras cosas no tienen una vida conativa, no tienen deseos conscientes, metas y proyectos [...] cosas de las que los intereses están compuestas”<sup>127</sup>. El autor hace esta distinción para decirnos que, a diferencia de las cosas, algunos animales no humanos sí poseen intereses, lo que los hace tener un bien propio y ese bien es el que tenemos que defender.

Ahora pasemos a explicar qué intereses poseen algunos animales no humanos.

### **3.4.2 El interés en no sufrir**

Los deberes morales hacia los animales no humanos suelen ser de tipo utilitarista, con esto queremos decir que los humanos pueden tener algunas consideraciones morales hacia los animales pero estas nunca van a estar por encima de las consideraciones humanas. También, se considera que nuestros deberes hacia los animales no humanos son deberes únicamente de compasión<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> Sobre esto dimos algunos ejemplos en el apartado de conciencia.

<sup>126</sup> CFR Feinberg, Joel, *The rights of animals and unborn generations*, p. 49

<sup>127</sup> Feinberg, Joel, *The rights of animals and unborn generations*, p. 49

<sup>128</sup> La idea de que nuestros deberes hacia los animales no humanos son deberes únicamente de compasión la podemos ver ya desde la antigüedad en filósofos como Santo Tomás que consideraba que el maltrato hacia los animales tenía más que ver con la propia naturaleza del hombre, ideas que retomarían posteriormente otros filósofos como Kant.

Cuando se trata de defender los intereses de los seres sintientes debemos preguntarnos primero por el sufrimiento, la capacidad de sufrir es razón suficiente para considerar a un ser como moralmente relevante: “Si un ser sufre, no puede haber justificación moral alguna para negarse a tener en cuenta este sufrimiento”<sup>129</sup>. El sufrimiento de los animales no humanos cuenta al igual que el sufrimiento de otros seres que sufren cualesquiera que éstos sean<sup>130</sup>. Por supuesto no todos los animales no humanos sufren. El sufrimiento es todo un tema que no abordaremos aquí, pero es posible que esté relacionado con el sistema nervioso central y la conciencia.

Por otro lado, continuando con el tema del dolor, Thomas Nagel escribe en *Una visión de ningún lugar* un apartado acerca del placer y el dolor donde dice: “defenderé la tesis nada sorprendente de que el placer sensorial es bueno y el dolor es malo, no importa quien los experimente”<sup>131</sup>. Nagel plantea que la avidez que sentimos hacia el placer y el rechazo que sentimos hacia el dolor, son buenas razones para pensar que los seres sintientes buscan evitar uno y promover el otro<sup>132</sup>; por otro lado, el autor plantea que si se acepta la “posición cero” en la cual ni el placer ni el dolor tienen algún valor, entonces no tendríamos razones para tomar ningún tipo de medicamentos o ir al médico cuando estemos enfermos.

---

<sup>129</sup> *Ibíd.* p. 24.

<sup>130</sup> A esto se le llama *igual consideración de intereses*. La igual consideración de los intereses actuaría como una balanza, ya que si bien no toma partido por el interés de nadie en particular: grupo, raza, sexo o especie, sí toma en consideración el interés más fuerte o el conjunto de éstos, también dice Singer: “Lo que realmente se desprende del principio es esto: un interés es un interés, sea de quien sea”<sup>130</sup>. Ahora bien, No se debe confundir la *igual consideración de intereses* con el *trato igual*: “la igual consideración de intereses es un principio mínimo de igualdad en el sentido de que no dicta igual tratamiento” (Singer, Peter, *Ética práctica*, p. 26). Así bien, si los intereses son aproximadamente iguales no habría una razón para privilegiar uno antes que otro.

<sup>131</sup> Nagel Thomas, *Una visión de ningún lugar*, p. 226.

<sup>132</sup> “Por otro lado, si alguien busca el dolor o evita el placer es porque su comportamiento es un medio para un fin, o porque se apoya en oscuras razones” Nagel Thomas, *Una visión de ningún lugar*, p. 226.

Tenemos buenas razones para valorar el no sufrir, si un ser sufre tenemos que tomar ese sufrimiento en consideración sin importar la especie a la que pertenezca, por lo mismo consideramos que tenemos obligaciones morales con todos aquellos seres sintientes que sufran. Ahora bien, el interés en no sufrir podría decirse es el interés más básico a tomar en consideración cuando queremos defender los intereses de los animales no humanos. Ciertamente no es un interés cualquiera, ya que, éste mismo interés lo consideramos relevante cuando queremos defender vidas humanas como la de los bebés.

Ahora bien, el interés en no sufrir es un interés básico. Aunque con esto no queremos decir que no sea un interés relevante. Ciertamente consideramos que el sufrimiento es relevante y tanto los animales humanos como los no humanos buscamos evadir el mismo, como exponía Nagel, por lo mismo buscamos mitigarlo con analgésicos cuando algo nos duele. Así bien, el interés en no sufrir nos permite pensar que si somos coherentes con la igual consideración de intereses deberíamos dejar de lado las practicas que involucren el sufrimiento animal. Si pensamos que la postura bienstarista es optima en algunos sentidos ¿por qué no entonces trasladamos las prácticas de laboratorios científicos a humanos? Ciertamente podríamos pensar que estas practicas serían más eficientes con humanos que con animales.

La conclusión a la que queremos llegar con esto es que, si consideramos que el interés en no sufrir es relevante, en el caso humano, entonces deberíamos considerarlo así en el caso de los animales no humanos. Si pensamos que el sufrimiento animal es relevante deberíamos otorgarles el derecho básico a estar libres de sufrimientos<sup>133</sup>. Ahora

---

<sup>133</sup> Cuando decimos que deberían estar libres de sufrimientos no nos referimos a todos aquellos sufrimientos a los que son expuestos en sus habitadas naturales, sino a los que les son infringidos por los humanos.

bien, ¿qué otros intereses poseen los animales no humanos que hacen que consideremos valiosas sus vidas?

### **3.4.3 Tipos de intereses y cómo los valoramos**

Retomando la pregunta anterior, podemos decir que los intereses que poseen los animales varían dependiendo de la especie. En este sentido, los mamíferos tendrán intereses distintos y quizá más complejos que los insectos, como por ejemplo, el interés de no morir.

Como vimos en el primer apartado de este capítulo, si los animales no humanos tienen un bien en vivir entonces la muerte les significa un mal ya que cancela los bienes que les proporciona estar vivos. Si consideramos que muchos animales no humanos poseen autoconciencia podríamos decir que morir les significa un mal.

Si pensamos que muchos animales no humanos son autoconscientes entonces podemos decir que los mismos poseen en algunos niveles deseos metas y objetivos, cualidades que nos permiten ser poseedores de intereses.

Por ejemplo, si pensamos en los deseos podemos ver que muchos animales no humanos tienen deseos que abarcan cosas muy básicas como comer hasta cosas más complejas como estar recostados en el pasto y tener momentos de ocio. También, podemos decir que muchos de los mismos tienen metas o planes a futuro. Por ejemplo, pueden prever contingencias futuras y recordar eventos pasados. En algunos experimentos que se han hecho con aves se ha demostrado que las mismas pueden anticipar la escasez de comida y prever (haciendo planes a futuro en base a sus conocimientos del presente y del pasado). Ahora bien también podemos pensar que



tienen objetivos. El hecho de que, por ejemplo, hagan planes y mantengan estructuras sociales, como lo podemos ver en los chimpancés.

Los intereses de los animales no humanos además del interés en no sufrir consistirían en aspectos como llevar a cabo sus deseos y que los mismos no se vean truncados por acciones humanas intencionadas<sup>134</sup>.

Así bien, los intereses de los animales no humanos variarían dependiendo de la especie a la que pertenezcan, algunos animales tendrán el interés de mantenerse en manada y nadar libremente, otros tendrán el interés de cuidar a sus crías, otros tendrán el interés de tener momentos de ocio y muchos animales no humanos tienen intereses también como los del juego y la convivencia.

Ahora, como decíamos, hay muchos animales que parecen ser autoconscientes. De serlo sus intereses serían más complejos que los de animales que no lo son. Por ejemplo, si tenemos a una lagartija y a un mono podemos decir que algunos de los intereses del mono son más complejos que los de la lagartija. En este sentido tenemos mayor responsabilidad moral ante esos intereses del mono, pero únicamente porque sus intereses son más y más complejos. Lo cual no significa que los intereses de la lagartija no sean moralmente relevantes.

Con respecto a lo anterior, hemos visto que los ejemplos nos muestran que los monos poseen autoconciencia, así bien, son capaces de percatarse de su contexto y del papel que juegan en el mismo, por lo tanto les haríamos un mal mayor que a las lagartijas si los alejamos de sus familias, los mantenemos en aislamiento, etc.

---

<sup>134</sup> Como por ejemplo destruyendo sus habitad con construcciones masivas, utilizándolos para experimentaciones, vestimenta, etc.

Podríamos decir entonces que los intereses de los seres sintientes son más complejos en medida que aumenta su grado de conciencia. Ahora, preguntémosnos si entre más complejos son los intereses de los animales mayor valor daremos a sus vidas.

Por una parte, como señalábamos, también en el caso humano, entre mayores y más complejos sean los intereses que posee un ser sintiente mayores serán nuestras responsabilidades ante él mismo, así bien, tenemos el interés básico de no sufrir y de ahí vamos escalando a intereses más complejos. Ahora bien, decir qué vidas son más o menos valiosas en tanto sus intereses es complejo. Ciertamente no consideramos de igual forma matar un mosquito que un chimpancé, debido a que consideramos que los intereses del mosquito son menores. En este sentido sí consideramos que unas vidas son más valiosas que otras. Pero, mientras se tengan intereses aproximadamente iguales no hay razón para privilegiar uno antes que otro. Es decir, si los mosquitos sufrieran deberíamos considerar su sufrimiento de la misma forma que de la de un chimpancé.

Ahora bien, con respecto a lo que hemos dicho, podemos preguntarnos cuáles serían los derechos que deberíamos otorgarles a los animales no humanos.

#### **3.4.4 Derechos básicos universales**

Will Kymlicka y Sue Donaldson inician el segundo capítulo de *Zoopolis* diciéndonos que para los defensores de la teoría de los derechos animales (ART)<sup>135</sup> los mismos son sujetos de derechos que deberían ser inviolables, así mismo, consideran que todos los animales (humanos y no humanos) que poseen conciencia tendrían que ser vistos como sujetos de justicia<sup>136</sup>. Los autores continúan y se preguntan ¿qué significa que posean derechos que no deberían ser violados? sobre esto nos dicen: “la idea de la inviolabilidad de los

---

<sup>135</sup> ART por sus siglas en inglés “animal rights theory”.

<sup>136</sup> Kymlicka, Will –Donaldson, Sue, *Zoopolis*, p 19.

derechos implica que los intereses básicos de un individuo no pueden ser sacrificados por el mayor beneficio de otros”<sup>137</sup>. Así como no consideramos que sea correcto sacrificar a una persona para salvar a otra, ésta teoría nos dice que estas mismas consideraciones deberían aplicarse a los no humanos.

Los autores ponen el ejemplo de la experimentación; ciertamente no creeríamos correcto experimentar en un grupo de personas sin su consentimiento aun si esto tuviera grandes beneficios. Pero como mencionábamos al inicio de ésta sección, el problema es que sólo se considera que algunos de los animales no humanos tienen derechos. La otra parte de los animales (los animales que son usados en experimentos, los que se destinan para alimentación, etc.), no tiene ningún tipo de derechos reales, Nozick dice: “utilitarismo para los animales y Kantismo para los humanos (Nozick 1974:39)”<sup>138</sup>, así bien, como dice Paola Cavalieri “es hora de sacarle lo “humano” a los derechos *humanos*”<sup>139</sup>.

Ahora bien, otra pregunta es si los animales no humanos deberían tener los mismos derechos que los humanos. A esto podemos decir que ciertamente –como dicen los autores de *Zoopolis*– incluso cuando hablamos de los derechos de los humanos no consideramos que estos sean iguales, no consideramos, por ejemplo, que un niño tenga los mismos derechos que un adulto promedio, así mismo sería absurdo darle el derecho de votar a un perro o una beca de universidad (Singer). Pensar esto es reducir la idea de los derechos, y el hecho de que existan variaciones no invalida la idea de extender ciertos derechos básicos universales (inviolables) como lo hacemos en el caso humano.

---

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> *Ibidem*.

<sup>139</sup> *Ibidem* p.20.

Igualmente como hemos visto, los animales no humanos a diferencia de las plantas poseen conciencia reflexiva y tienen intereses similares a los nuestros, en este sentido, es que los autores de *Zoopolis* (entre otras cosas) justifican la posesión de derechos “El estatus moral no descansa en la complejidad de los juicios mentales, sino en el reconocimiento de la autoconciencia”<sup>140 141</sup>.

Ahora bien, regresando a la pregunta inicial ¿qué tipo de derechos deberíamos otorgarles a los animales no humanos? podemos decir que los animales no humanos al igual que nosotros deberían poseer algunos derechos básicos universales como sería no ser maltratados, torturados, estar libres de sed y hambre (aplicable al menos a los animales de compañía), tener derecho a la vida y a la libertad, derecho a no ser esclavizados, no intervenir sus hábitats injustificadamente, etc.

Otra pregunta que deberíamos hacernos es qué implicaciones habría si les otorgáramos estos derechos. Kymlicka y Donaldson nos dicen que la respuesta es que dejarían de ser considerados medios para nuestros fines humanos<sup>142</sup>. Se ha mantenido una postura egoísta en la cual los animales no humanos han servido para fines humanos, pero, ciertamente los mismos “no han están aquí para servirnos o alimentarnos”<sup>143</sup>. Esta idea tiene que ser desmitificada y al parecer contamos con buenas razones para ello.

### **3.5 Conclusiones**

A partir de lo que se ha expuesto en el capítulo, podemos pensar que tenemos razones suficientes para suponer que los animales no humanos poseen cualidades que hacen

---

<sup>140</sup> *Ibidem* p. 30

<sup>141</sup> No profundizaremos en las ideas expuestas por los autores debido a que en la primera parte de este capítulo analizamos el tema de la conciencia animal, y ofrecimos pruebas y ejemplos de la misma.

<sup>142</sup> Kymlicka, Will –Donaldson, Sue, *Zoopolis*, p. 40

<sup>143</sup> *Ibidem*.

valiosas sus vidas. Retomemos el apartado del capítulo dos acerca de la muerte para hablar de ello.

Cuando discutíamos por qué consideramos la muerte un mal veíamos que es debido a la cancelación de bienes que nos presenta la vida y no debido a que la muerte en sí misma sea un mal. De aquí, podemos decir que, si los animales no humanos tienen intereses, la cancelación de los mismos representaría un mal.

Siguiendo el capítulo, podemos decir, a modo de síntesis, que, algunos de los animales no humanos poseen aunque sea en un grado mínimo autoconciencia, tienen actitudes intencionadas, poseen intereses moralmente relevantes, y son autónomos<sup>144</sup>. Si aceptamos la posibilidad anterior, para lo que hemos aportado diversos ejemplos a lo largo del capítulo, entonces, tendríamos buenas razones para afirmar que muchos animales no humanos encuentran un bien en sus vidas que se ve cancelado con la muerte.

Por ejemplo, si pensamos que muchos de los animales tienen nociones del pasado y del futuro, entonces podemos decir que los mismos tienen planes e incluso proyectos (comer, o ser acicalado es un proyecto, por más simple que parezca). Muchos animales no humanos como los elefantes –que son conocidos por poseer una gran memoria– tienen muestras de agradecimiento cuando ven a sus cuidadores (esto sucede en los casos de elefantes bebés que se traspan a refugios temporales en lo que pueden ser reintegrados a su hábitat natural), y, como ya veíamos, incluso llegan a morir de tristeza cuando muere su compañero de vida. Pensar que hay cosas valiosas en sus vidas implica que hay un mal en sus muertes. Y de ser así, parecería que tenemos la obligación moral de respetar sus vidas.

---

<sup>144</sup>Como mencionábamos en el apartado de autonomía algunos animales no humanos pueden ser autónomos en el mínimo sentido.

Marc Bekoff describe en *The Emotional Lives of Animals* que en muchos estudios científicos se ha podido observar que tanto los animales humanos como los no humanos tenemos emociones primarias como miedo, enojo, sorpresa, tristeza, disgusto y alegría. Esto es debido a que compartimos gran parte de la química cerebral, lo que se ha comprobado en algunos experimentos realizados en laboratorios donde se han inducido ciertos químicos en el cerebro de animales no humanos, con el principal propósito de probar la funcionalidad de ciertos medicamentos. Mediante esto, se ha constatado cómo es que compartimos estas emociones e incluso cómo es que los medicamentos que se utilizan en los animales humanos para revertir ciertos estados anímicos funcionan en los animales no humanos.

Por ejemplo, Bekoff pone el caso de “las ratas suicidas”, las cuales tenían toxoplasmosis y “desarrollaron una atracción suicida por los gatos”<sup>145</sup>, las mismas después de ser tratadas por fármacos antipsicóticos dejaron de sentir esa atracción por ellos.

Bekoff pone este ejemplo para mostrar que si humanos como no humanos respondemos igual ante ciertos estímulos y drogas, tenemos fundamentos neuronales muy parecidos y por ende es razonable suponer que tenemos sentimientos o sentires muy similares.

Parecería que podemos suponer que los animales no humanos buscan preservar sus vidas, no únicamente por el instinto de supervivencia, sino porque encuentran cosas valiosas en vivir.

---

<sup>145</sup> Bekoff, Marc, *The Emotional Lives of Animals*, p.10.

Ahora bien, por otra parte, en el caso de los animales no humanos no podemos decir con exactitud qué cosas consideran valiosas en sus vidas y que se cancelan con la muerte, únicamente podemos inferir aquellas que observamos. Por ejemplo, podemos decir que para los animales no humanos es importante la comunidad, el apoyo, la familia, las relaciones afectivas, el juego, etc., y a partir de esto podemos inferir que si ellos procuran tales cosas, entonces, hay un mal en sus muertes, y también en no permitirles realizar lo que valoran.

En fin, cuando nos preguntamos acerca de la muerte y si morir es algo malo y en qué sentido lo es, veíamos que es así porque implica la cancelación de los bienes posibles, bienes que se dan con la vida. Si pensamos que los animales no humanos experimentan bienes en vivir, entonces tendríamos que pensar que hay un mal en sus muertes.

#### **4. Conclusiones finales**

##### **4.1 Capítulo uno**

En el primer capítulo, –que forma la estructura y cuerpo de la tesis– concluimos que las buenas razones se construyen en medida de que son sopesadas con otras y en este ejercicio de reflexión ponemos nuestras razones junto a otras que se apliquen en casos similares y vamos descartándolas por malas. La idea es ver si después de dicha reflexión nuestras razones se sostienen o cambian. Si podemos decir que nuestras razones se mantienen estables frente a otras, entonces podemos decir que son buenas.

Ahora bien, si hablamos de buenas razones en el primer capítulo fue debido a que explicar en qué consiste una buena razón es la base para plantear los postulados

posteriores que se expusieron en la tesis. Ya que, para argumentar si algo es valioso o no, y en qué medida vamos a considerarlo así, necesitamos dar buenas razones.

La importancia de las razones es que nos permiten reevaluar, y poner en perspectiva nuestras ideas acerca de cómo concebimos el mundo. Como se ha visto a lo largo de la historia, las buenas razones nos ayudan a tener nuevas perspectivas, y mediante las mismas modificar nuestro actuar en el mundo. En donde las cosas que valoramos o dejamos de considerar valiosas se modifican. Recordemos la idea de Scanlon de la *universalidad de los juicios de razón*, que nos dice que: si tengo buenas razones para hacer “x” todo aquel en mi misma circunstancia tendrá buenas razones para hacer “x”.

Ahora bien, como veíamos con Amartya Sen, las buenas razones se mantienen estables frente a otras, debido a que hacemos el ejercicio del dialogo; hay que escuchar lo que los otros tienen que decirnos. La búsqueda de la imparcialidad, que forma parte de la construcción de las buenas razones, requiere que hagamos un alejamiento de nuestro punto de vista y contemplemos otros.

Por otra parte, en cuanto al valor, no lo entendemos como algo intrínseco, sino que valoramos las cosas debido a que tenemos buenas razones para valorarlas, así bien, la propiedad del valor no radica en sí misma, sino en las razones que ofrecemos. Así como en el ejemplo de Scanlon de la amistad. No valoramos la amistad en sí misma sino que tenemos más razones que nos hacen valorarla. Así bien, para considerar valioso algo necesitamos justificarlo mediante razones y someter a juicio nuestras razones para fundamentar nuestros valores. De la misma manera no consideramos que la vida humana es valiosa en sí misma, sino que lo es por ciertas razones.



Esta idea del valor que analizamos en el primer capítulo la vimos como *el modelo de 'pasarse la bolita'*: que no es otra cosa que pasarle la bolita del valor de algo a las razones que tenemos para valorar.

Por último podemos decir que la importancia de dar buenas razones es fundamental para lograr hacer cambios significativos sociales, estos cambios que se fundamentan en buenas razones nos permiten dejar de valorar cosas que valoramos y quizá no tenemos buenas razones para hacerlo y valorar cosas nuevas, fundamentadas en mejores razones. Mediante esto podemos tener políticas y relaciones más incluyentes con los otros, que busquen y fomenten la justicia.

## **4.2 Capítulo dos**

En el segundo capítulo *¿Por qué consideramos valiosa la vida humana?* dimos algunas de las razones más debatidas y relevantes por las cuales se ha considerado valiosa la vida humana. No creemos que sean las únicas razones que existen para considerarla así, pero, ciertamente las razones expuestas son buenas razones para que consideremos la vida humana valiosa. El propósito del segundo capítulo es decir que si podemos decir que la vida humana es valiosa por “x” “y” razones y podemos decir que la vida de los animales no humanos cumple con estas características o algunas de ellas, entonces, tendríamos buenas razones para considerar valiosas sus vidas.

Dentro de las razones que ofrecimos para decir que la vida humana es valiosa están: la idea de la muerte. En donde analizamos por qué consideramos la muerte un mal. Aquí concluimos que si consideramos la muerte un mal no es debido a que sea un mal en sí misma sino a la cancelación de los bienes que tenemos al vivir y la muerte pone fin. Por ejemplo, consideramos que la amistad, las relaciones sociales, los proyectos de vida,

etc. son cosas que valoramos y en ese sentido consideramos que hay un bien en vivir que se ve terminado con la muerte.

Después hablamos sobre la conciencia. Aquí discutimos por qué es relevante la conciencia para considerar valiosa la vida humana y en especial la autoconciencia. Nos basamos en el artículo de Nagel *¿Qué se siente ser un murciélago?*

Cuando hablamos de conciencia hicimos una distinción entre ser conscientes y autoconscientes, donde también lo poníamos como percepción (conciencia) y conciencia de la percepción (autoconciencia). La distinción es importante ya que si dijéramos que conciencia es autoconciencia, tendríamos que afirmar que muchos seres sintientes, como bebés, algunos animales no humanos, personas con daños cerebrales severos etc. no tienen conciencia aunque perciben. Ahora bien, como ya mencionábamos, cuando hablamos de autoconciencia nos referimos a sujetos que poseen la capacidad de pensarse a sí mismos, y tienen la formación de un yo. En este sentido la autoconciencia es valiosa para la vida humana ya que debido a que poseemos un yo somos sujetos de una vida con intereses. La autoconciencia, posibilita que desarrollemos capacidades que nos resultan valiosas.

Luego pasamos a hablar sobre la autonomía. Para hablar de autonomía utilizamos el texto de Marina Oshana *How much we should value autonomy*. Aquí discutimos qué entendemos por autonomía, donde utilizando la definición de la autora veíamos que un sujeto autónomo es aquel que puede adscribirse sus acciones, así mismo está en control de su vida y tiene el poder de decidir cómo vivirla. La autonomía es valiosa en tanto que podemos ejercerla, y ejerciéndola es donde encontramos aquello que valoramos. La autonomía es valiosa por lo que por ella podemos hacer.

Por ultimo veíamos la idea de los intereses y por qué son valiosos para la vida humana. Este apartado resulta relevante ya que algunos humanos no cumplen con las características mencionadas en los apartados anteriores, pero, en general, podemos decir que los humanos poseemos intereses moralmente relevantes, incluyendo bebés, personas con daños cerebrales severos o enfermedades neurodegenerativas etc. Los intereses son variados y abarcan muchos aspectos, ya sean por ejemplo los intereses básicos como estar bien alimentado, tener un lugar donde vivir, etc. hasta cosas más complejas como el tener planes y proyecciones futuro. En este sentido concluimos que los intereses son quizá la principal razón que podemos utilizar para defender las vidas de los animales no humanos.

### **4.3 Capítulo tres**

En el tercer capítulo *Qué razones podemos dar para decir que la vida de los animales no humanos es valiosa*, analizamos las mismas razones que en el segundo capítulo. Como ya mencionábamos, el propósito era hacer una comparación. El tercer capítulo se dividió en dos partes. En la primera analizamos el tema de la conciencia. Utilizamos como autor principal a Bekoff y retomamos algunas cosas de Griffin. Aquí vimos la idea de las emociones animales y dimos algunos ejemplos de las mismas, separamos las emociones de primer y segundo orden, en donde las emociones de segundo orden implican un grado de autoconciencia. También discutimos la intencionalidad de las actitudes de los animales no humanos y dimos algunos ejemplos de conciencia de sí en los mismos como la famosa prueba del espejo.

En la segunda parte del tercer capítulo hablamos sobre la autonomía y los intereses. Utilizamos para la parte de autonomía a Natalie Evans. Dimos primeramente algunos de los argumentos que se han dado para decir que los animales no humanos no

pueden ser agentes autónomos, para después ver si podíamos rebatir esa idea y probar que algunos animales no humanos ciertamente cumplen con las características que nos hacen ser sujetos autónomos.

Posteriormente hablamos sobre los intereses. Los cuales, al igual que en el caso humano, parecen ser la cualidad más incluyente cuando queremos defender el valor de la vida tanto en los animales no humanos como en los animales humanos. Ya que si bien podemos decir que muchos de los animales no cumplen con algunas de las otras características como la autonomía, si tienen intereses moralmente relevantes y es debido a estos que podemos dar buenas razones para considerar valiosas sus vidas. En este apartado discutimos la relación entre intereses y derechos, vimos brevemente en que consiste la igual consideración de intereses y vimos los tipos de intereses y cómo es que estos resultan valiosos para sus vidas.

#### **4.4 Conclusiones finales**

El propósito de la tesis, como ya se ha mencionado en la introducción, fue exponer las principales razones por las cuales consideramos valiosa la vida humana para después exponer esas mismas razones en el caso de los animales no humanos, en donde, si los animales no humanos poseen al igual que los humanos “x” o “y” características que hacen valiosa la vida humana, no podríamos continuar con el dominio del ser humano sobre el resto de las otras especies animales bajo el argumento de superioridad basado en que ‘los animales humanos poseen cosas moralmente valiosas que los no humanos no’.

En este sentido tendríamos que respetar sus vidas, como ya habíamos citado a Margalit, respetar la vida implica valorarla, así que, si consideramos que hay algo valioso en la vida de los animales no humanos tendríamos que respetarlo y esto implicaría

cambiar nuestras actitudes frente a ellos. Así como vimos en el primer capítulo, si tenemos buenas razones para algo lo razonable sería modificar nuestras conductas.

Modificar nuestras conductas implicaría, como ya hemos dicho, que nuestras acciones puedan tomar en consideración los intereses animales y con esto también nuestra relación con ellos.

Pensemos en el uso de pieles en la industria de la moda. Este tema ha sido uno de los más debatidos en los últimos años y a su vez ha tenido cambios significativos (positivos). Si bien, las pieles animales se han utilizado a lo largo de la historia, en la actualidad existen muchas alternativas que nos permiten elegir. En el pasado posiblemente eran necesarias para la supervivencia, pero ahora ciertamente no consideramos que las necesitamos para este propósito.

La industria de las pieles asesina a unos sesenta millones de animales no humanos anualmente. La mayoría de los animales utilizados para estos fines son o bien tomados de sus vidas en libertad o bien criados en cautiverio, en ambos casos son puestos en circunstancias que van en contra de su naturaleza y comportamientos naturales propios de su especie, haciendo que los mismos tengan comportamientos anormales como la propia mutilación (ansiedad) o el canibalismo, así mismo, son confinados a diminutas jaulas y obligados a estar en espacios diminutos con otros animales de su especie.

Si recordamos lo que ya hemos mencionado en nuestro tercer capítulo, podemos suponer que lo anteriormente mencionado no respeta e interfiere con las vidas animales. Martha Nussbaum escribe en *Fronteras de la justicia* un capítulo sobre los animales no humanos y toma la idea del florecimiento aristotélico que bien podríamos aplicar a este caso. Para la autora cuando impedimos que un ser sintiente florezca le estamos causando

un daño y ciertamente capturarlos, mantenerlos en lugares que les impiden comportarse de la forma natural en la que su especie se desarrolla y asesinarlos forma parte de hacerles un daño. Valorar y respetar sus vidas implicaría, en este caso, dejar de consumir pieles animales. Ahora bien, así como en el caso de las pieles podemos abrir a reflexión la pregunta acerca de qué otras actitudes deberíamos modificar en nuestro trato con ellos a partir de lo que se ha planteado.

Por otra parte, en base de lo que se ha expuesto y los ejemplos y pruebas que hemos ofrecido, podemos concluir que tenemos buenas razones para decir que algunos de los animales no humanos poseen vidas valiosas al igual que lo creemos así de las vidas de los humanos. A pesar de que muchos animales no humanos no cumplen con todas las características que expusimos para considerar valiosa la vida, sí cumplen al menos (algunos) con la posesión de intereses moralmente relevantes. Esto lo podemos decir también de algunos humanos como los bebés, si bien los mismos no cumplen con todas las características que se han ofrecido consideramos que los mismos poseen intereses moralmente relevantes.

Así bien, los animales no humanos poseen intereses moralmente relevantes que debemos tomar en consideración. Partiendo con el principal interés que es el de no sufrir, que cuenta como una buena razón para respetar al menos ese interés. Posteriormente podemos pensar que muchos otros animales cuentan y cumplen con más de las características expuestas, aunque sea en un sentido mínimo, y por lo tanto tenemos que pensar que tenemos otro tipo de responsabilidades morales con ellos y con sus vidas. Pero, consideramos que los ejemplos que hemos proporcionado nos dan buenas razones para afirmar que sus vidas son valiosas. Entre los ejemplos que hemos ofrecido podemos

encontrar que algunos animales no humanos poseen conciencia reflexiva, y si consideramos que

A partir de lo que ya hemos mencionado quedan muchas preguntas que nos debemos hacer, como: qué consecuencias se siguen de afirmar que algunos de los animales no humanos poseen vidas valiosas, qué tendríamos que modificar en cuanto al trato y uso que hacemos de ellos, ¿podemos seguir utilizando a los animales no humanos para nuestros propios fines?, qué les debemos. Todas estas preguntas requieren un extenso análisis y discusión que dejamos para futuras investigaciones.

## **Bibliografía**

- BEKOFF, Marc: *The emotional lives of animals: A leading scientist explores animal joy, sorrow, and empathy — and why they matter*, New World Library, California, 2008.
- BERNSTEIN, Mark: *On the dogma of hierarchical value*, University of Illinois Press, Illinois, 2006.
- CARPIO, Rodrigo, *La motivación en el internalismo de estado y el internalismo motivacional*, Lima, 2015, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DWORKIN, Gerald: *The theory and practice of autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- EVANS, Natalie: *Agency and autonomy: A new direction for animal ethics* (Tesis doctoral), University of Waterloo, Canadá, 2003.
- FEINBERG, Joel, *The rights of animals and unborn generations*, In *Philosophy & environment crisis*, by William T. Blackstone (ed.), 43- 46 Athens, GA: The University of Georgia Press, 1974
- FREY, R. G.: *Autonomy and the value of animal life*, Oxford University Press, Oxford, 1987.
- GRIFFIN, Donald R.: *Animal minds*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- LINDLEY, Richard: *Autonomy (Issues in political theory)*, Humanities Press international, Hong Kong, 1986.
- MUÑOZ, Luis (coordinador), *Aproximaciones a la diversidad cultural*, Centro de Investigaciones sobre América latina y el Caribe, 2017.
- MARGALIT, Avishai: *La sociedad decente*, Paidós Ibérica, Madrid, 2010.
- NOZICK, Robert: *Anarquía, Estado y utopía*, FCE, México, 2017.
- PAUL, Ellen F, Fred D. Miller, and Jeffrey Paul: *Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

- REGAN, Tom: *En defensa de los derechos de los animales*, FCE, Ciudad de México, 2016.
- SCALON, T. M.: *Lo que debemos unos a otros*, Paidós, Barcelona, 2003.
- URWICK, E. j.: *The values of life*, University of Toronto Press, Toronto, 1948.
- WAAL, F B. M.: *Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre*, Paidós, Barcelona, 2007.

### **Bibliografía complementaria**

- ADAMS, E.M: *The Ground of Human Rights*, *American Philosophical Quarterly* Vol. 19, No. 2 (Apr., 1982), pp. 191-196, Published by: [University of Illinois Press](#) on behalf of the [North American Philosophical Publications](#), URL: <http://www.jstor.org/stable/20013956>
- BERNSTEIN, Mark, On the dogma of hierarchial value, University of Illinois Press, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 43, No. 3 (JUL 2006), pp.207-220.
- DONALDSON, Sue y KYMLICKA, Will, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, 2011.
- DONALDSON, Sue, KYMLICKA, Will: *A Reply to Svärd, Nurse, and Ryland*, *Journal of Animal Ethics* Vol. 3, No. 2 (Fall 2013), pp. 208-219, [University of Illinois Press](#) in partnership with the [Ferrater Mora Oxford Centre for Animal Ethics](#), URL: <http://www.jstor.org/stable/10.5406/janimaethics.3.2.0208>
- E. BICKENBACH, Jerome: *Reviewed Work: The Moral Foundation of Rights by L. W. Sumner*, *Philosophy* Vol. 64, No. 247 (Jan., 1989), pp. 120-122, Published by: [Cambridge University Press](#) on behalf of [Royal Institute of Philosophy](#), URL: <http://www.jstor.org/stable/3750918>
- E. ROLLIN, Bernard: *Reasonable Partiality and Animal Ethics*, *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 8, No. 1/2, Papers Presented at a Conference on Reasonable Partiality, (Amsterdam, October 2003) (Apr., 2005), pp. 105-121, URL: <http://www.jstor.org/stable/27504340>, Published by: Springer
- E.ROLLIN, Bernard: *Animal mind: Science, Philosophy, and Ethics*. *The Journal of Ethics*, Vol. 11, No. 3 (September, 2007), pp. 253-274, URL: <http://www.jstor.org/stable/20728508> . Published by: Springer
- FRANCIONE, Gary: *Introduction to animal rights: your child or the dog?*, Temple University Press, Philadelphia, 2007.
- G.M.C: *Reviewed Work: Rights. by Michael Freeden*, *The Philosophical Quarterly (1950-)*Vol. 43, No. 170 (Jan., 1993), pp. 123-124, Published by: [Oxford University Press](#) on behalf of the [Scots Philosophical Association](#) and the [University of St. Andrews](#), Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2219959>
- HAWORTH, Lawrence: Rights, wrongs, and animals, Vol. 88, No. 2 (Jan., 1978), pp. 95-105, Published by: [The University of Chicago Press](#), Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2379978>
- HORTA, Oscar. What is speciesism. [en línea] Disponible en:<https://masalladelaespecie.files.wordpress.com/2010/05/whatisspeciesism.pdf>
- HORTA, Oscar, El neoristolismo y la consideración moral de los animales no humanos. Universidad de Santiago de Compostela [en línea]. Disponible en: [http://masalladelaespecie.files.wordpress.com/2009/08/neoristolismo\\_animales](http://masalladelaespecie.files.wordpress.com/2009/08/neoristolismo_animales)



- [\\_horta.pdf](#)
- HORTA, Oscar. Términos básicos para el análisis del especismo, Universidad de Santiago de Compostela. *Igualdad animal*. Disponible en: <http://www.igualdadanimal.org/articulos/oscar-horta/terminos-basicos-para-el-analisis-del-especismo>
  - IVISON, Duncan: Rights, General Editor John Shand, Copyright Date: 2008, Published by: [McGill-Queen's University Press](#), URL: <http://www.jstor.org/stable/j.ctt7zt0rh>
  - KANT, Immanuel: *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid 1994.
  - NUSSBAUM, Martha: *Fronteras de la justicia*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2007.
  - NUSSBAUM, Martha: *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*, Paidós Estado y Sociedad, Madrid, 2012.
  - NURSE, Angus, RYLAND, Diane: A Question of Citizenship, *Journal of Animal Ethics* Vol. 3, No. 2 (Fall 2013), pp. 201-207, Published by: [University of Illinois Press](#) in partnership with the [Ferrater Mora Oxford Centre for Animal Ethics](#), Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/10.5406/janimaethics.3.2.0201>
  - NURSE, Angus, RYLAND, Diane: *A Question of Citizenship*, *Journal of Animal Ethics*, Vol. 3, No. 2 (Fall 2013), pp. 201-207, [University of Illinois Press](#) in partnership with the [Ferrater Mora Oxford Centre for Animal Ethics](#), URL: <http://www.jstor.org/stable/10.5406/janimaethics.3.2.0201>
  - ORLANS F., Barbara: Animal rights and animal welfare, *The Hastings Center Report*, Vol. 9, No. 5 (Oct., 1979), p. 45, Published by: [The Hastings Center](#), DOI: 10.2307/3561522, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3561522>
  - R.G. Frey, *Autonomy and the value of animal life*, Oxford University Press, 1987, *The Monist*, Vol 70, No. 1. Pp 50-63.
  - RODRÍGUEZ, Rosa María: *¿De quién es la ciudadanía?*, *Cuadernos de Pensamiento Político* No. 20 (Oct. - Dec., 2008), pp. 253-263, [FAES, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales](#), URL: <http://www.jstor.org/stable/25597171>
  - SINGER, Peter: *Liberación animal*, Taurus, Madrid, 2011.
  - SINGER, Peter: *Ética práctica*, Cambridge University Press, Edición española, 1984.
  - SEXTO, Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.
  - WENAR, Leif: *The Nature of Claim-Rights*, Source: *Ethics*, Vol. 123, No. 2, Symposium on Rights and the Direction of Duties (January 2013), pp. 202-229, Published by: [The University of Chicago Press](#), Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/668707>
  - WILLIAMS, Bernard: *El prejuicio humano*, FCE, 2011.