



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**PERSONA Y NATURALEZA HUMANA
HACIA UNA RESIGNIFICACIÓN ÉTICA DE LA
VIDA**



ALEIDA XIOMARA RUIZ PÉREZ

DIRECTOR DE TESIS:

DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ

Mayo de 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

*Para Patricia Pérez Callejas, mi madre,
quien me enseñó el significado del amor y el
respeto incondicional.*

INDÍCE

Introducción	I
CAPÍTULO I	
LA INVENCION DE LA PERSONA	
§ 1. La metafísica del <i>cogito</i> : conciencia y sustancialidad del pensamiento	1
§ 2. Autoconciencia: la invención lockeana de la persona	13
§ 3. El Sujeto moral: autonomía y razón práctica	27
CAPÍTULO II	
NATURALEZA HUMANA: CUESTIONADO LA VIEJA ÉTICA	
§ 1. Deontología y antropocentrismo	45
§ 2. El estatuto moral de la vida humana	59
§ 3. El sufrimiento como criterio moral	74
Conclusiones	98
Bibliografía	100

INTRODUCCIÓN

Esta tesis nace de la importancia de pensar en las situaciones de conflicto moral, de corte práctico, a los que se enfrenta la filosofía hoy en día, y mostrar cómo, muchas veces, los marcos teóricos y los conceptos sobre los que se trabaja para resolver las situaciones de conflicto ya no son suficientes o no alcanzan a dar respuestas satisfactorias a lo que se intenta solucionar. El deterioro ambiental, la des-sensibilización del ser humano hacia sí mismo y hacia “los otros” y los nuevos problemas éticos a los que se enfrentan los médicos y las leyes —el aborto y la eutanasia, por poner algunos ejemplos—, los cuales se han desarrollado con más frecuencia y mayor rapidez en este siglo, hacen que sea necesario reflexionar —y espero que, también, replantearse— los presupuestos desde los que se ha pensado al hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo, ya que de esto derivará también una nueva forma de relación consigo mismo y con todo lo que lo rodea.

Confío en que la filosofía puede proporcionar en esta área un mejor entendimiento que vaya más allá de lo meramente descriptivo y, por tanto, una solución no sólo teórica sino también práctica. Sin embargo, es importante aclarar que debe eliminarse toda idea de que el filósofo, en tanto filósofo, puede ofrecer soluciones definitivas a los problemas prácticos morales. Más bien merece la pena preguntarse: ¿Cómo puede colaborar en la resolución de estos problemas? ¿Qué contribución distinta puede hacer éste en tanto su formación como tal? La respuesta que resulta pertinente es una capacidad de reflexión y análisis diferente con respecto a los conceptos utilizados comúnmente. El entrenamiento filosófico, menciona Mark Platts (1997, 11), debería ayudar y orientar en el ejercicio de las capacidades analíticas, lo cual resulta por demás importante en los debates de los problemas éticos prácticos a los que se enfrentan la medicina, la política y la filosofía, ya que en éstos, gran parte de lo que entra en cuestión es el correcto uso de conceptos específicos en relación a circunstancias nuevas. Por tanto, la capacidad filosófica de reflexión sobre el uso de conceptos y supuestos comúnmente utilizados que se encuentran a la base del ejercicio moral, parecieran un prerrequisito para una solución satisfactoria a los problemas prácticos

éticos. Es, pues, la propuesta, evaluación y reflexión de las consecuencias de los argumentos que se ofrecen, la modesta contribución del filósofo a la ética.

En este caso, la contribución vendrá sobre la pregunta, de manera muy general, por la que nace esta tesis y que sirve de hilo conductor a lo largo de toda ella: ¿en virtud de qué rasgos, algo *X* merece consideración moral? En otras palabras, ¿cuáles son las características de *X* que lo hacen ser merecedor de obligaciones y deberes? ¿Cuáles son las características de *X* que lo hacen estar dentro del campo de la ética y poseer valor y dignidad independientes del contexto? Una vez que se da por sentado que los seres humanos se encuentran dentro de la esfera de la moralidad, resulta natural y propio del filósofo preguntarse por qué se encuentran incluidos y con base en qué tipo de razones sucede esto, y es entonces cuando se cae en cuenta de que muchas de las teorías utilizadas para esta defensa, la mayoría metafísicas, se basan en metodologías que resultan bastante cuestionables en su aplicación teórica, pero principalmente, en su aplicación práctica.

En su forma teórica, se cuestionan los presupuestos que se le atribuyen al hombre como ser formal racional, encerrado en el concepto de persona, capaz de desprenderse del contexto en el que se encuentra y aún así poder deliberar y reaccionar de manera correcta —conforme al deber— en contextos prácticos donde el conflicto moral se encuentra presente, es decir, se cuestiona la idea del hombre y su naturaleza como ser solipsista, intelectual, como sustancia pensante donde no existe una verdadera relación intersubjetiva —con el “yo” y el “otro”—, pero que aún así es capaz de elegir siempre de manera correcta gracias a su capacidad racional. Gracias a estas características el ser humano, se afirma, es un fin en sí mismo y posee dignidad intrínseca. La pregunta surge entonces en este sentido: si las intuiciones morales del hombre también son producto de la cultura, es decir, surgen de una sociedad ¿Es posible entonces la existencia de intuiciones básicas? ¿Es prudente dar por sentado a un sujeto que es anterior a sus fines y que se vea a sí mismo como desligado del contexto moral en el que se encuentra inscrito pero que aún así puede evaluar situaciones de conflicto práctico? ¿Realmente el sujeto kantiano-deontológico, de corte racional, solipsista, autorreflexivo, intelectual, libre, autónomo, alejado de sus sentimientos, emociones y necesidades, existe? Si se acepta eso, otro es el problema: este sujeto racional no está presente —como se pretende— en todo ser humano, pues no todos son sujetos racionales, libres, autónomos, autoreflexivos y autoconscientes, capaces de entender y

razonar sobre sus actos, es decir, de actuar conforme a máximas racionales. Los recién nacidos, los niños anencefálicos y niños pequeños, los seres humanos en estado vegetal, los autistas, los casos de problemas psicológicos graves e irreversibles, los adultos en edad avanzada, los casos de Alzheimer y un sinnúmero de casos “límite” no pueden ser considerados como personas en el sentido estricto de la palabra, puesto que no pueden hacer uso de sus capacidades racionales. Por tanto, ¿no pueden aspirar a estar dentro de la esfera ética? Por otro lado, resulta que muchos de los criterios utilizados para decir que los seres humanos tienen que estar en el campo de la moralidad podrían aplicarse idénticamente en el caso de los primates superiores, de tal manera que, si se quiere ser congruente, también tendrían que incluirse en el ámbito de la moral a estos seres.

Es claro que el utilizar la racionalidad como criterio de justificación para la inclusión de algunos seres en la esfera de la moralidad es bastante problemático. Más aún, muchos humanos no son racionales —los casos “límite”— y aún así están presentes en el campo de la ética, pero los animales que cumplen con las cualidades de la racionalidad muy pocas veces lo están. Es necesario entonces abandonar el antropocentrismo ya que sólo así se podrá ampliar el campo de la ética. Y otro podría ser el criterio que contribuya para esto y, al mismo tiempo, ayude a solucionar algunos de los conflictos morales que se presentan en este siglo. El criterio de la sensibilidad parece ser adecuado para dar respuesta a la pregunta por la inclusión y exclusión de ciertos seres en la esfera moral, pues este no presenta muchos de los problemas a los que se enfrenta el criterio de la racionalidad. Si se acepta que aquellos seres que sean capaces de experimentar de forma positiva o negativa deben ser sujetos morales se puede replantear el lugar que el hombre ha ocupado y cree ocupar en el mundo, más aún se puede cambiar la forma de interrelacionarse, de un modo más aceptable, con lo que lo rodea. Por último se pueden resolver de una mejor manera los problemas médicos-éticos que se presentan en éste siglo como la eutanasia, el aborto, los derechos animales, la donación de órganos, entre otros.

La sensibilidad aunada a las características de la racionalidad, que le son propias a las personas, conforman un buen marco teórico para establecer un criterio con el cual decidir, con mayor facilidad, qué seres podrían ser merecedores de consideración moral. No se trata de sostener aquí que la sensibilidad es el único criterio necesario y suficiente para ello, se trata de argumentar que un ideal ético por sí solo no puede florecer. Por tanto, se

propone una ética pluralista, que sea capaz de abarcar varios conceptos y utilizarlos de un modo adecuado. La sensibilidad y la racionalidad son criterios necesarios si se quiere una ética viva, dinámica y adecuada para los conflictos que se presentan hoy en día, coherente con el ser humano que vive en el siglo XXI.

El primer capítulo pretende ser una reconstrucción histórica que contribuye a estructurar una introducción a lo que he llamado “invención de la persona”. Se estudian tres filósofos que conformaron, de una manera esencial, la idea ética acerca del hombre y su naturaleza, su estar en el mundo y su singularidad. Descartes, Locke y Kant, cada uno de manera diferente, pero basándose siempre en un elemento, la racionalidad, sostuvieron una idea de naturaleza humana que hoy en día sigue vigente.

Posteriormente y en un marco conceptual más actual se analizan las implicaciones éticas que se formaron bajo los supuestos anteriores: la deontología, y cómo se centra únicamente en el hombre y más específicamente en la persona. Sólo las personas son agentes morales, pues únicamente ellas pueden cumplir con los criterios requeridos para estar en el campo de la moralidad. Sin embargo, cuando se hace referencia a las personas pareciera hacerse referencia al ser humano, es decir, como si la distinción persona/ser humano, fuese diferente sólo en el lenguaje, pero no cualitativamente. Por ello resulta claro, y me parece que nunca se ha puesto en duda, que la ética actual se centra únicamente en las personas, es decir, en el ser humano. En otras palabras, aquello que se tiene como base en el actuar moral es únicamente para con la misma especie. La ética, que regula el actuar para con lo otro se centra en el hombre.

El segundo párrafo se mencionarán, basándose en autores como Daniel Dennett y H. T. Engelhardt las características necesarias para ser considerado persona, a partir de ello y como su nombre lo indica, se cuestionará la “vieja” ética, aquellos presupuestos que una vez parecieron adecuados pero que, como filósofos, es necesario cuestionar. Estas concepciones acerca del hombre y su naturaleza no pueden resistir las críticas presentadas por filósofos como Alasdair MacIntyre, Oscar Horta, Paul Ricoeur, Peter Singer, entre muchos otros y menos aún dar solución a los problemas prácticos del siglo XXI.

Por último se propondrá un criterio que parece poder resolver algunos de los problemas éticos y también parece ampliar el campo de aplicación y los sujetos que pueden ser considerados en el campo de la moralidad.

Antes de concluir quisiera expresar aquí mi más sincero agradecimiento al Doctor Pedro Enrique García Ruiz, quien no sólo fue la persona que despertó en mí el interés que ahora siento por la ética y llamó mi atención en los temas que aquí se discuten, sino que también fue un gran apoyo a lo largo de la carrera, digno de admiración tanto en lo intelectual como en la calidad de persona. Por ser mi amigo, mi asesor y mi ejemplo a seguir le estoy inmensamente agradecida. Así mismo, son tantas las personas sin las cuales no hubiera disfrutado esta tesis de la manera en que lo hice. Quisiera agradecer a mis padres, Patricia, Alfredo y Miguel, por ser mi estabilidad emocional y darme su apoyo incondicional; por hacer de mí una mujer fuerte, que cree en ella y que es capaz de esforzarse hasta el máximo por sus sueños. A Octavio por estar a mi lado en estos momentos tan importantes y por haberlo estado desde hace tantos años, por ser mi apoyo, mi compañero y mi amigo. Agradezco también a Hiram, Oscar, Erika, Jorge, Jonathan y Ernesto con quien he mantenido discusiones que me han ayudado a ampliar y precisar mis propios puntos de vista sobre estos temas, pero, sobre todo, por estar a mi lado durante tantos años siempre con una sonrisa y en todo momento con una palabra de amor y aliento. A Josué, Stephanie y Ana, porque cambiaron mi vida radicalmente y porque la universidad ha sido maravillosa gracias a su compañía. Sin querer de olvidar a nadie gracias a todas aquellas personas que han compartido mi vida durante estos años, mi más amoroso agradecimiento a su comprensión, estímulo y ayuda. Saben que este logro, también es suyo.ε

CAPÍTULO I

LA INVENCION DE LA PERSONA

La conciencia es lo que hace realmente insoluble el problema mente-cuerpo [...] Sin conciencia, el problema mente-cuerpo sería mucho menos interesante. Con conciencia parece imposible.

Thomas Nagel, *What is it to be bat?*

§ 1. La metafísica del *cogito* Conciencia y sustancialidad del pensamiento

Para definir el concepto de ser humano, la filosofía occidental ha tenido la necesidad de diferenciar lo meramente natural de lo contingente para así poder sustraer aquello que le es propio, lo “propiamente humano”. La racionalidad es el punto de partida donde la filosofía cree llegar a un suelo firme. Dicha concepción encuentra su punto más relevante en la filosofía cartesiana, pues a ella se le atribuye la creación de la filosofía del sujeto. Con el *cogito* se establece la esencia del hombre como sustancia pensante. Es con Descartes y desde Descartes que surge aquello que hoy guía nuestra comprensión de la idea de esencia humana, de naturaleza humana, pues lo pensado por él quedó como fundamento para todo lo que vino después, esto es, para la edad de los grandes tratados del entendimiento humano donde de igual manera se busca la nota distintiva que diferencia al hombre de todo aquello que lo rodea. La invención de la naturaleza humana es una construcción que ha sido hilo conductor tanto del conocimiento como de lo ético y es con Descartes y desde él que comienza el mundo moderno, a saber, el mundo de la subjetividad, del hombre como autoconciencia y sujeto. Comenzaré, por tanto, con dos lecturas de la modernidad que son las más representativas sobre el lugar que ocupa en ella la filosofía cartesiana.

Para Hegel Descartes es un héroe del pensamiento, con él se inaugura la cultura de los tiempos modernos, lo que él llama “la nueva época de la filosofía”. Es gracias a su filosofía

que se dan las condiciones para una metafísica cada vez más perfecta; y no sólo eso, toda la filosofía posterior depende de él pues da cuenta de que el primer principio es la subjetividad. El pensamiento debe partir del pensamiento mismo y este es el concepto fundamental con el que podemos hilar a todos los autores posteriores. Hegel ve en Descartes el comienzo de un marco filosófico completamente distinto que se desplaza hacia la esfera de la subjetividad. ¿Cómo sucede este desplazamiento? Con el surgimiento del *cogito*. Así, las filosofías anteriores quedan relegadas, pues en ellas se suponía algo como verdadero pero no se analizaban a fondo los elementos de dichas suposiciones; con Descartes comienza un periodo donde el dogmatismo queda relevado y entra el pensamiento como lo que regula todo. El pensamiento es lo que permite que el mundo sea considerado como “firme”, y todas las cosas se comprenderán como un efecto de los rendimientos ontológicos de éste.

El *cogito* le da al ser humano la seguridad y la certeza de su proceder en el mundo, le da una nueva libertad como auto legislador seguro de sí mismo, pues lo verdadero, o el saber como tal, en su forma más pura, proyectada en sí misma, es el pensamiento. Nada es verdadero que no tenga evidencia interior en la conciencia. El yo es lo sencillamente cierto, el *cogito* envuelve el *ser* y esto es el fundamento absoluto de toda filosofía (cf. Hegel, 1978, III, 260). Descartes logra hacer la aportación filosófica más importante al respecto: la idea de la identidad entre el *ser* y el pensar. En el *cogito* se puede encontrar todo *ser*, toda acción, todo sentir y todo pensar, es decir, para Descartes cualquier cosa que se haga tiene la estructura de un pensamiento, lleva implícito el *cogito me cogitare*. La verdad deja de ser aquella revelada y externa como algo que viene dado de una autoridad; ahora el hombre puede hacerla suya simplemente en su capacidad de poder afirmarse en el *cogito*. Toda verdad descansa sobre la certeza del *cogito* y nada lo será si antes no se posee en el interior de la conciencia. El hombre conoce, a través del pensamiento, lo que hay *de hecho* en las cosas, puesto que no hay ninguna objetividad distinta de la subjetividad del *cogito*. Descartes logra así establecer la inseparable vinculación del conocer subjetivo y la realidad. Se plantea la necesidad de mediar entre estas dos instancias y el elemento que se establece como mediador es la veracidad que otorga la idea de un ser perfecto, Dios. Pero esta veracidad sólo se presenta porque la encontramos en nosotros mismos, en la estructura misma del *cogito*; el hombre descubre la idea de algo perfecto e infinito, pero esta

representación aparece únicamente en su propio pensamiento. La idea de Dios es tan cierta como la verdad que tenemos de nuestro pensamiento, pues ambas son algo que se hace patente por la estructura autorreflexiva que ofrece la evidencia cogitativa. Para Hegel, la metafísica es la forma del entendimiento pensante que recurre a la idea de sustancia en su búsqueda por mantenerse en pie frente al dualismo. Y las determinaciones de la metafísica cartesiana, que vienen dadas a partir del *cogito* son la certeza de la nueva verdad instaurada para un mundo totalmente nuevo y diferente, un mundo en el que sólo cuando se destaca que existe un ser pensante, únicamente entonces se tiene delante el ser puro. Lo pensado se vuelve indubitable pues el que piensa pone a lo pensado, en cada caso, como algo seguro; el *cogito* admite solamente como verdadero aquello que él mismo pone ante él. La sustancia pensante logra unirse al fin con la realidad. Ahora es posible, de un modo seguro, la conciencia de objetos y de esta forma la conciencia humana es autoconciencia ya que se es consciente de lo que sucede y de igual forma se es consciente de los objetos, por ello la conciencia de objeto es, principalmente, autoconciencia. Esto es, toda conciencia de uno mismo es, simultáneamente, conciencia de la conciencia de lo otro de sí, lo objetual. Más importante aún es que esta autoconciencia, el *cogito*, es accesible para todo ser humano, pues según Descartes lo propio de éste es ser un ente con la propiedad del pensamiento. Por tanto la verdad es accesible para todo ser capaz de pensar, es decir, para todo hombre. El *cogito* se convierte en la posibilidad de la verdad abierta, una verdad para todos. De este modo las filosofías anteriores quedan relegadas, pues en ellas el dogmatismo era predominante.

Ahora bien, es importante destacar que en la lectura realizada por Hegel es construida una visión demasiado racionalista de lo que es el ser humano. La verdad es accesible para todo ser humano que sea capaz de pensar, sin tomar en cuenta que no todos los seres humanos pueden hacer uso de sus facultades racionales o cognitivas. La concepción racionalista del planteamiento cartesiano, apoyada posteriormente por Hegel, pretende tomar una vía filosófica que se aleje del dogmatismo pero de igual manera su filosofía cae una posición donde la verdad está restringida, no es para todo ser humano, sigue siendo para un grupo privilegiado de personas; ya no para personas a las que la verdad les es revelada, ahora será para las personas que puedan adquirirla haciendo uso de sus capacidades racionales, y cualquier ser humano que su capacidad racional sea poca o

nula no podrá acceder a ella. Para Hegel el Espíritu (*Geist*) se expresa en un pueblo que es el dominante frente al cual las otras culturas no tienen ningún derecho (cf. Hegel, 1999, § 550). Esta construcción intelectualista de la naturaleza humana tendrá, como veremos más adelante, importantísimas implicaciones en el orden ético.

La segunda lectura sobre Descartes que ha influido decisivamente en la filosofía occidental en el tema de la subjetividad es la que realizó Martin Heidegger. Principalmente en los cursos publicados como *Nietzsche* se encuentra su interpretación del surgimiento y consolidación de la figura del sujeto; son señalados ahí tres momentos que a su parecer determinan la idea de ser humano como sujeto. Me enfocaré a señalar el segundo momento: la doctrina de Descartes, donde el hombre es situado como fuente de toda objetividad. Para Heidegger con Descartes surge aquello que guía la comprensión y la idea de hombre como *sub-iectum*, esto es, surge el hombre visto como aquello que desde sí ya yace delante, aquello que subyace y esta a la base (cf. Heidegger, 2000, II, 118). Con Descartes el hombre es asegurado como el nuevo fundamento para la verdad, puesto que es capaz de diferenciarse de la “verdad” revelada por la religión, ya que se coloca a sí mismo como sustento y medida, elige lo que es vinculante y aquello con lo que se vincula. De este modo se vuelve dueño de sus propias determinaciones y de las determinaciones de la humanidad, seguro de su proceder y sus metas, de sus propósitos y representaciones, pues tiene certeza de sí mismo en el mundo. Esta certeza proviene del hecho de que solo él es condición de posibilidad para toda verdad. El planteamiento cartesiano en torno al *cogito* es el criterio decisivo para el nuevo mundo que surge; él le da fundamento metafísico a la nueva determinación de la verdad. “Su tarea fue la de fundar el fundamento metafísico para la liberación del hombre hacia la nueva libertad en cuanto auto legislación segura de sí misma” (Heidegger, 2000, II, 123).

¿Cuál es el fundamento constitutivo de la nueva libertad? ¿Qué es aquello que establece la esencia del conocimiento y la verdad? El *ego cogito (ergo) sum* o “pienso, luego soy”, en el cual no sólo se constata un hecho, el pensar, sino que de este hecho se hace una inferencia, “soy”, y con esta inferencia queda demostrada la existencia (cf. Heidegger, 2000, II, 126) Y de este modo se llega al primer conocimiento indubitable y supremo en el que se fundamentará toda verdad. El *cogitare* es pensar, pensar “algo”, el cual se encuentra fijado y asegurado a partir del pensamiento mismo; por lo cual, lo

pensado ya no puede admitir duda alguna respecto de lo que *es* y de su modo de *ser*. El “yo” que piensa desde sí, está a la base de lo objetivo; es al hombre que piensa a quien se remite lo pensado de ese pensar. El ser humano es puesto de ante mano como fundamento, como condición de posibilidad para el *ser*. El ente que piensa es el que puede poner en seguro toda realidad. La nueva libertad radica en el hecho de que aquél que *cogita* asume una función de medida especial respecto de lo que ocurre (cf. Heidegger, 2000, II, 130). A partir de este momento el que *cogita*, que es *subiectum* tendrá la esencia de la verdad, la subjetividad es lo que le dará objetividad al mundo. Y es justamente esta posición cartesiana, la que quedó como fundamento para toda la filosofía que vino después, ninguna podrá ya salir del mundo subjetivo, del mundo del dominio humano por medio de la conciencia que se vuelve objetiva.

Heidegger problematiza la concepción del *cogito* como aquello que proporciona el dominio del sujeto frente al mundo, puesto que a partir de él se omitirá y se ocultará, aún más, la pregunta por el sentido del *ser* “La metafísica no pregunta por la verdad del ser. Por ello tampoco pregunta nunca por el modo en que la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Esta pregunta no sólo no la ha planteado hasta hoy la metafísica, sino que es una pregunta inabordable para la metafísica como metafísica” (Heidegger citado en García Ruiz, 2007, 135). Para Heidegger Descartes simplemente sustituye el *ser* por un ente, y de este modo la interpretación que ofrece sigue siendo insuficiente en la medida en que continúa hablando doctrinalmente puesto que divide y separa *ser* y mundo, finito e infinito, sujeto y objeto, sustancias finita e infinita; sin darse cuenta que en realidad el fenómeno primario de la existencia humana es *ser-en-el-mundo* y de que esas divisiones sólo son posibles porque *de hecho* estamos en-el-mundo (cf. Echeverría, 2003, 186). Más aún, Descartes verá a la sustancia infinita como Dios creador y la finita como creación de éste. Sustancia finita será el nuevo título predominante para *subiectum* en un sentido metafísico, ya que ésta será vista desde y a partir del creador, y al mismo tiempo será dividida en *res cogitans* y *res extensa*. Esta división es el indicador de que la “nueva libertad” que se había ganado regresa a los parámetros antiguos. Descartes simplemente pone, en su propio lenguaje, enunciados una vez ya expresados; y es en medida de este proyecto metafísico que el nuevo mundo y la humanidad son pensados. Trayendo como consecuencia un profundo ocultamiento del *ser*; pues será tomado únicamente como ente, ente pensante.

Heidegger también cuestiona aquello que le da validez al carácter primario y supremo de la razón, pues para él la interpretación racionalista de las filosofías posteriores son una tergiversación de lo que realmente ocurre: los filósofos tomaron su práctica filosófica —caracterizada por ser consciente, racional, reflexiva, etc.— como si fuera modelo general de toda acción humana. Es decir, presuponen que toda acción humana es equivalente a la que realiza el filósofo cuando hace filosofía, esto es, reflexionando, pensando, etc. Para Heidegger tomar la acción filosófica como modelo de la acción humana es un error, ya que por el contrario, la acción de hacer filosofía se deriva del estar-en-el-mundo (cf. Echeverría, 2003, 192). Sí, Descartes logra fundamentar de un nuevo modo la esencia de la verdad, poniendo al sujeto como determinante para aquello que logra tomar el carácter de verdadero. No obstante, su postura está situada en un plano metafísico, de una relación oculta pero que se inscribe como si tuviera otro carácter, el de la subjetividad: la verdad y el conocer se regirán por el ente, pero como ente sólo valdrá aquello que sea puesto en seguro por el *subiectum* (cf. Heidegger, 2000, 142). A partir de Descartes, el hombre —*res cogitans*— quedará como centro, fundamento y medida de toda realidad y la *res extensa* es convertida en algo predecible y dominable. Es este subjetivismo moderno el que descubre y vuelve disponible el dominio del ente en cuanto tal, ya que puesto así el hombre puede preservarlo, explotarlo o eliminarlo. Para Heidegger es indispensable entender que esa metafísica ya no está a la altura de este momento histórico, pues éste requiere de una humanidad nueva que vaya mucho más allá de esa concepción de ser humano, pues la idea de hombre como sujeto no hace más que encubrir, por medio de *cogito*, la constitución ontológica del *Dasein*.

Hemos visto dos lecturas de la modernidad que, si bien pueden ser objetables, son también una guía inigualable para acercarnos al pensamiento de Descartes, puesto que ellas le dan un lugar histórico distinguido: se suele decir que con Descartes surge la modernidad y para ello el papel que juega la figura del *cogito* como condición de posibilidad para la modernidad es fundamental; puesto que se lee a la modernidad como ese proceso a través del cual el hombre, gracias a su subjetividad, se sitúa como centro. Con Descartes emerge lo que Heidegger llama “la metafísica de la subjetividad”, donde el yo es transformado en sujeto: el hombre “en cuanto *subiectum* se instaure y se asegure como centro de referencia del ente en su totalidad” (Heidegger, 2000, II, 25). Con Descartes el sujeto se vuelve el

único criterio para la verdad, eso quiere decir que desde Descartes y hasta nuestro tiempo “el Hombre es el fundamento eminente que yace a la base de todo re-presentar del ente y de su verdad [...] Esto quiere decir: todo ente no humano se convierte en objeto para este sujeto” (Heidegger, 2000, II, 140). ¿Cómo es que esto sucede? ¿Qué es lo que Descartes hace para convertir al hombre en el centro y medida de toda verdad? Tanto en las *Meditaciones metafísicas* como en *El discurso del método* Descartes se propone descubrir qué es aquello, si es que hay algo, realmente certero. De este modo, en la primera *Meditación* se pregunta si efectivamente aquello que ha supuesto como verdadero lo es. Se pregunta si efectivamente puede confiar en la existencia de las cosas materiales puesto que, por ejemplo, su verdad se basa en la ciencia y sus resultados, los cuales siempre son guiados por los sentidos, principalmente por la observación pero éstos suelen llevar al error. ¿Cómo asegurar entonces la realidad objetiva por medio de la observación si es fuente de error? Descartes argumenta que cabe la posibilidad de que todo aquello que se asume como real y verdadero puede no serlo. Es posible que el mundo físico no tenga existencia alguna, al igual que el cuerpo, incluso cabe la posibilidad de que la existencia misma sea incierta. “Así, pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimeras de mi espíritu. ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso sólo esto: que nada cierto hay en el mundo” (Descartes, 1977, II, 23).

Una vez que se duda de toda realidad y, por ende, de toda corporalidad, Descartes pregunta si de ello se sigue que ni siquiera haya existencia. Está interesado en combatir el escepticismo y la conclusión anterior no hace más que reafirmarlo (cf. Popkin, 1983, 259-287). “Y no es que imitara a los escépticos, que dudan sólo por dudar y si las dan siempre de irresolutos; por el contrario, mi propósito no era otro que afianzarme en la verdad” (Descartes, 1939, III, 56-57). Por lo que le es necesario encontrar algo que no contenga posibilidad de duda alguna y que asegure el acceso a la verdad. Admitir únicamente como verdadero aquello que provenga de una cuidadosa reflexión previa: “No admitir como verdadera cosa algunas, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más lo que se presenta tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión

de ponerlo en duda” (Descartes, 1939, II, 47). Es al plantear la posibilidad de la negación de la propia existencia que se llega a su afirmación:

Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy a sí mismo persuadido de que yo mismo no he existido? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy. Ciertamente que hay un no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engáñame cuanto quiera, nunca podrá ser que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo* es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu (Descartes, 1977, II, 24).

Según este argumento, se puede dudar de todo, del mundo y de cualquier creencia, de toda realidad; pero aún así se está dudando, no se puede dudar que se duda. En otras palabras, el contenido —los objetos, las creencias, etc.— pueden ser inciertos, pero la forma —el *cogito*— que sostiene ese contenido permanece. De manera que todo puede ser dudoso menos el *cogito*, el pensamiento. Si se piensa, es imposible no existir: la existencia es coextensiva del pensamiento. El *cogito* demuestra que la estructura autorreflexiva de la conciencia posee el carácter de la indubitabilidad.

Descartes nunca utiliza la formulación *cogito ergo sum* en las *Meditaciones*. Esta formulación en torno a la evidencia de la conciencia aparece en la cuarta parte del *Discurso del método*: “Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: ‘yo pienso, luego soy’, era tan firme y segura que las más extravagantes de los escépticos no son capaces de conmovérsela, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando” (Descartes, 1939, IV, 61). Sin embargo, en las *Meditaciones* encontramos una de las tesis más importantes de su filosofía: del pensamiento se sigue la existencia.

Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando [...] Así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido [...] Y ¿qué es una cosa que piensa? Una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente (Descartes, 1977, II, 26).

Descartes supone haber llegado a la certeza de la existencia por medio del pensamiento: es “algo” que piensa y por tanto existe.¹ Esta intuición quedará para el futuro como el carácter autónomo, certero e inmediato del autoconocimiento, como el primer acto del entendimiento por el cual se puede llegar al conocimiento de las cosas sin temor a errar. El *cogito* será la unidad fundamental entre el pensamiento, la existencia y la verdad. “Lo que se realiza en el *cogito* por consiguiente es el mismo ser de la verdad. El *cogito* es de manera evidente y fundamental el mismo ser de lo que cabe denominar verdad y donde todo lo que pueda considerarse verdadero toma su sentido” (Vial Larraín, 1971, 106). El *cogito* marca el surgimiento de la razón en el mundo. El hombre es una cosa que piensa, el conocimiento de las cosas externas es obra de una actividad cognoscitiva en la cual se reconoce la existencia misma. No obstante, no sabe todavía qué es esa “cosa” que piensa. Sabe que necesariamente es, pero no sabe qué es, no sabe el qué de la quiddidad: “Ahora bien: ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad quién soy” (Descartes, 1977, 24). Sabe que existe, más no cuál es su naturaleza, su esencia; puesto que el *cogito*, en su sentido más fundamental no es una afirmación de carácter antropológico o psicológico. La pregunta por lo qué es el hombre, es decir por su naturaleza o su esencia, expresada en el acto mismo del *cogitare*, tiene especial importancia en este apartado, pues es en esta donde se fundamenta el *cogito* como un “yo” autoconciente y sustancial. Descartes revisa qué es aquello que cree o creía *ser*: ¿Cuál es la idea que se tiene de *ser* un hombre? A lo que responde que un hombre es un animal racional, con un cuerpo lleno de necesidades y con un alma la cual siente y piensa. Pero, si afirma que el *ser* del ser humano consiste en ser animal racional, se vería en la tarea de cuestionar qué es *ser* animal y qué es *ser* racional; y la verdad de una definición que se formula de este modo depende, finalmente, de la verdad de unos principios que, siendo aceptados, le harían renunciar al principio que su filosofía ha propuesto: el *cogito*. Por lo que toma distancia de la definición escolástica imperante, i.e., que el género próximo es el animal y la diferencia específica la racionalidad. Y sigue una definición del ser humano en términos descriptivos: el hombre es un cuerpo que posee cierta morfología de carácter físico, y que al mismo tiempo se nutre, piensa, siente etc. Esta

¹ “Descartes seems to be mistaken, nevertheless, in holding that the *cogito* is a *proof* of his existence. For even in light of our reconstruction of the *cogito*, it remains the case that the argument is either question-begging (if ‘I’ is used in the premises) or invalid (if ‘I’ is deleted from the premises)”. Dicker, 1993, 45-64.

definición, por un lado, contrasta con la idea aristotélica del alma, de acuerdo con la cual el alma y el cuerpo forman una sola sustancia; por el otro, concuerda con la idea que Platón tiene de ella, como entidad inmaterial independiente del cuerpo e inmortal. Descartes, a diferencia de estos dos clásicos, trata de adecuar su filosofía con las revoluciones científicas y fundamentar filosóficamente la visión judío-cristiana del ser humano. Esta concepción se apoyará en la idea de que no sólo somos seres materiales —seres que poseen un cuerpo— regidos por leyes biológicas y físicas, sino que también tenemos una parte inmaterial —alma— que no tiene limitaciones. Las acciones que se le atribuyen al cuerpo, como nutrirse, sentir, pensar etc., “serían acciones de algo que se impregna al cuerpo como una llama, como un aire delicado, a lo que denomina alma” (Vial Larraín, 1971, 117). El cuerpo será únicamente una cosa espacial y sensible en la cual se encuentra el alma. El ser humano es cuerpo y alma, se encuentra compuesto por ambos. Para comprobar esa idea de ser humano Descartes decide aplicar su propio método, basado en tomar únicamente como verdaderas las ideas que hayan superado la duda y que se presenten como claras y distintas.

Así, pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto me mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimeras del espíritu. ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto solo: que nada es cierto hay en el mundo (Descartes, 1977, II, 23).

Para Descartes es imposible afirmar la existencia corporal puesto que no tiene evidencia alguna que demuestre la existencia del mundo físico. Según su argumento, de la conciencia se tiene una evidencia inmediata de su existencia, mientras que de la existencia del mundo físico no, pues depende de la mediación de los sentidos que no ofrecen certeza indubitable. Hay tantas posibilidades de errar que no puede tomar el cuerpo ni nada que suponga un cuerpo como algo en lo que la existencia pudiese apoyarse ya que de todo ello se puede prescindir. Por el contrario, la única actividad de la que no puede desligarse, de la que no puede ser separado, es la de pensar. Hay una inmediatez tan clara entre ser y pensar que en el momento justo que se deja de pensar, se deja de ser. De este modo llega a la conclusión de que la única certeza con la que cuenta es la de su propio pensamiento, pues si de todo lo demás no tiene evidencia alguna, sí tiene una idea clara y distinta.

Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es (Descartes, 1939, IV, 61).

Descartes ha demostrado por medio del *cogito* la existencia de la conciencia sin necesidad de recurrir al cuerpo. El *cogito* es identificado con el alma, el acto de pensar es la actividad del alma que, como señala Descartes, es la que define la sustancia propia del yo. “¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente” (Descartes, 1977, II, 26). La significación de estos términos expuestos como sinónimos plantean una de las tesis capitales del cartesianismo: toda actividad del *cogito* es una forma de pensamiento. “Es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que ‘pensar’” (Descartes, 1977, II, 27). El principio intelectual será la característica propia del hombre. Descartes introduce un revolucionario concepto que cambia la visión de ser humano hasta entonces: el *cogito* como sustancialidad del pensamiento, como yo autoconciente inmaterial, como esencia espiritual, como alma. La esencia del ser humano es la de *ser pensante*, tener un alma intelectual. Para Descartes el hombre, en su sentido más profundo, es una sustancia inmaterial (cf. Wilson, 1990, 119).

Toda realidad es determinada por el sujeto. Con Descartes sucede un cambio radical en la relación del hombre con el ente: surge la idea del ente considerado en su totalidad como obra del hombre, posibilitando un dominio total del sujeto frente al objeto justificado por la supremacía de la razón. Es en la edad moderna cuando la razón empieza a tener superioridad frente a lo otro: no puede haber nada y no hay nada que condicione al sujeto fuera de sus propias leyes. Después de esto la razón se convierte en la absoluta realidad de todo lo real. El ser humano se convierte verdaderamente en sujeto cuando logra hacer conciencia de su “grandeza”. Vemos que no sólo todo lo que es pensado por la razón se produce en ella, sino que además, se tiene conciencia de eso, conciencia inmediata. En otras

palabras, el pensamiento lleva implícito el *cogito me cogitare*. La acción de pensar es permanente en cada acto psíquico, esto es, cada ser humano tiene conciencia inmediata no sólo de que piensa la realidad, sabe que está pensando esa realidad y también sabe de sus propios estados mentales; como si tuviese un acceso privilegiado a sí mismo que es exclusivo del hombre. La razón, el intelecto, el alma, el pensamiento es la esencia del ser humano, y además es también aquello a lo que el ser humano tiene acceso inmediato, a su esencia, a su naturaleza la cual es idéntica y total en cada hombre, haciéndolo así distinguible del animal. “No se puede encontrar en ese cuerpo [el animal] ninguna de las [funciones] que dependen del pensamiento que son, por tanto, las únicas que nos pertenecen en cuanto hombres [...] suponiendo que Dios creó un alma razonable y la añadió al cuerpo” (Descartes, 1939, IV, 73).

Con la interpretación cartesiana del hombre como *subiectum* surge el fundamento del antropocentrismo. Su filosofía permitió la inauguración de la época moderna en donde se crea un presupuesto metafísico que impregnará a toda la filosofía posterior; la cual se basará, directa o indirectamente, en la nota distintiva de la racionalidad. Ninguna filosofía será capaz de superar la postura cartesiana; ya lo dice Heidegger en el escrito “La época de la imagen del mundo: “Hay algo que, sin embargo, ni siquiera la antropología puede conseguir: superar a Descartes o incluso rebelarse contra él, porque ¿cómo puede la consecuencia atacar al fundamento sobre el que se alza?” (Heidegger, 1995, 97). Todas las filosofías, de una u otra forma, no harán más que reforzarlo. El antropocentrismo es el ejemplo claro de la herencia cartesiana. “En el advenimiento de la antropología Descartes celebra su mayor triunfo. Con la antropología se inaugura el paso de la metafísica hacia el proceso del mero cese y eliminación de toda filosofía” (Heidegger, 1995, 97). Después de Descartes la filosofía se guiará por la búsqueda de la identidad de ese *subiectum* basándose siempre, en el imperio de la razón.

§ 2. AUTOCONCIENCIA. LA INVENCION LOCKEANA DE LA PERSONA

Cuando la fe en el alma inmortal y en el socorro divino se hace incierta e implausible, estos sostenes de la conciencia y de la sociedad son fatigosamente sustituidos por otras nociones como las de identidad personal e historia hecha por los hombres. La fe en la consistencia del alma y en el ininterrumpido permanecer de la conciencia de sí es sacudida por un terremoto filosófico, poco advertido por los contemporáneos, pero capaz de propagar ondas de choque hasta nosotros. Su fecha puede ser fijada con exactitud en 1694 cuando John Locke aborda el problema de la *personal identity* en la segunda edición del *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

Remo Bodei, *El largo adiós a la identidad personal*

En el capítulo XXVII del libro II del *Ensayo sobre el entendimiento humano* John Locke provee el primer tratamiento sistemático al problema de la identidad personal en la historia de la modernidad. Su pregunta —¿en qué consiste la identidad de las personas?— se convierte en una de las preguntas más importantes para la filosofía occidental, y aunque su influencia fue vista en forma negativa, no cabe duda que es una de las más importantes contribuciones para el desarrollo del concepto filosófico de persona. Una de las razones por las que Locke decide tratar el problema de la identidad personal es su oposición a la filosofía sustancialista dominante en esta temática, cuyos orígenes se remontan a Platón y a los desarrollos posteriores de Plotino y el agustinismo para alcanzar los planteamientos cartesianos. De acuerdo con esta tradición, el alma es la sustancia o esencia pensante del hombre; es lo propio y distintivo que lo diferencia de todos los demás seres. El alma se convierte en hilo conductor para responder a la pregunta por la esencia del hombre, pues será lo que dé soporte y continuidad al ser del hombre y sobre lo que opera toda experiencia personal. Platón, inspirado en las doctrinas del orfismo y los pitagóricos, sostiene que el alma humana además de permitir realizar funciones vitales es un principio divino e inmortal que faculta al hombre para la vida buena y el conocimiento.

Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos. Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. Porque entonces el alma estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no. Y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la

estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere (Platón, *Fedón*, 66e-67a).

También Plotino argumentaba que la materia, por sí misma, no tiene vida y es incapaz de moverse y sólo es gracias al alma que esto es posible. “Porque no podría existir el cuerpo, de no existir también la potencia del alma” (*Eneadas* IV, 7, 3). Más aún, la conciencia se relaciona directamente con el alma, ya que no podría haber conciencia si no hubiera anteriormente unidad, la serie de eventos que suceden en la conciencia se encuentran anteriormente en el alma: “Pero si hay en el alma universal una cosa y luego otra, si esta alma produce una cosa antes y otra después, y si, además, actúa en el tiempo, es claro que mira hacia el futuro. Ahora bien, si mira hacia el futuro, también se inclina hacia el pasado. En las acciones del alma se dará, pues, lo anterior y lo posterior; pero en el alma misma no hay posibilidad de pasado puesto que todas sus razones seminales, como ya se ha dicho, existen al mismo tiempo. Ahora bien, si las razones seminales son simultáneas, no puede decirse lo mismo de las acciones, que no se dan, además, en el mismo lugar” (*Eneadas* IV, 4, 16, comparar IV, 7, 6). Esto implica que la conciencia, al igual que el alma, es una entidad independiente de todo cambio temporal. Para Aristóteles el concepto de unidad era la base de la continuidad pero también de la identidad. Lo que es uno es continuo e idéntico consigo mismo. De este modo, la identidad personal no era ningún género de problema. Al ser físicamente uno y al tener *un* alma, el ser humano era inevitablemente idéntico consigo mismo y diferente de los demás (cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1018a, cf. también 104b 19-20). Por otro lado, para Descartes, el alma como sustancia pensante e inmortal, es una verdad autoevidente, clara y distinta. Como vimos en el apartado anterior, Descartes llega a la certeza del *cogito* —que asegura la existencia— por medio del pensamiento: “Soy por lo tanto, en definitiva, una cosa que piensa, esto es, una mente, un alma, un intelecto, o una razón” (Descartes, 1977, II). Se define de este modo la concepción de la esencia del ser humano como *res cogitans* o alma, independiente de toda materialidad y de toda corporalidad. “Conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es” (Descartes, 1939, II, 56).

Desde esa perspectiva racionalista, la cuestión de la identidad personal no es ni siquiera es un problema, ya que la pregunta de Descartes no radica en la pregunta por la identidad del hombre, sino por su naturaleza la cual termina asociada a una sustancia. Sin embargo, la postura empirista de Locke, junto con su escepticismo frente a las verdades metafísicas le impiden aceptar esa definición. Locke se percata de varios problemas cuando se define la naturaleza del hombre como sustancia pensante o alma. El común de la gente, dice Locke, afirma que la esencia del hombre radica en ser una sustancia o poseer un alma, sin embargo, esta afirmación nada de certero tiene, pues es imposible hablar de algo que nos está vedado, en otras palabras, para Locke la mente humana no contiene una idea clara y distinta de sustancia, puesto que no se tiene ningún conocimiento intuitivo de esta naturaleza, por lo que no conocemos la esencia de las sustancias y mucho menos de la sustancia pensante. El común de la gente utiliza esta idea y habla de ella como si tuviera un conocimiento certero, sin percatarse que no existe ninguna idea que remita a la idea de sustancia. En su *Ensayo sobre el entendimiento humano* Locke describe la manera común de pensar a la sustancia, sin embargo, una definición filosófica casi nunca intenta ser una mera declaración de cómo son usados los conceptos, Locke habla del cómo es usado el concepto de sustancia, pero más en el sentido de una recomendación del cómo usarse y de cómo la expresión debiera ser entendida. Locke dice de la sustancia: “La idea, pues, que tenemos, y a la cual damos el nombre general de sustancia, como no es nada si no el supuesto, pero desconocido, soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes, y de las cuales imaginamos que no pueden subsistir, *sine re substantive*, sin alguna cosa que las sostenga, llamamos a ese soporte *substantia*, la cual, de a cuerdo con el verdadero sentido de la palabra, significa en idioma llano lo que está de bajo, o lo que soporta” (II, XXIII, 2). La sustancia es un soporte capaz de sustentar cualidades. La noción utilizada de sustancia es esa unidad de diferentes cualidades agrupadas bajo un mismo nombre. “Nuestras ideas específicas de las sustancias no son sino una reunión de un cierto número de ideas simples consideradas como unidas en una sola cosa” (II, XXIII, 14).² El sujeto es concebido entonces como soporte de las cualidades y porque las sustenta, o porque las cualidades están unidas a éste, existe el individuo. No hay dificultad alguna en conocer esas

² Locke interpreta la metafísica de la identidad de las sustancias como una cuestión de la unidad y puede que esa interpretación no sea aquello a lo que se dirige la metafísica de la sustancia.

cualidades, la dificultad reside en conocer qué es ese soporte y cómo sostiene esas cualidades. “Ignoramos no sólo la constitución real en que están todas fundadas, si no también cómo fluyen de ella” (IV, VI, 10). No sabemos cómo ese sustrato, lo suponemos, pero no sabemos cuál es la constitución de ese sustento ni cómo unifica sus cualidades; esos principios nos son desconocidos en un sentido fundamental. No obstante, Locke no niega la existencia de dicho sustento pero aclara que no podemos conocerlo, este se encuentra más allá de nuestras posibilidades. “De manera que si alguien se propone examinarse a sí mismo respecto a su noción de la pura sustancia en general verá que no tiene acerca de ella ninguna otra idea, si no una mera suposición de no sabe qué soporte de aquellas cualidades” (II, XXIII, 2). La dificultad para conocer el sustrato es empírica, por consiguiente tal vez y de forma gradual podría llegar a conocerse, pero si eso es posible lo será sobre un principio empirista “¿Qué vamos a hacer, entonces, para el progreso de nuestro conocimiento de los seres sustanciales? Será preciso tomar camino contrario [...] En este caso pues, la experiencia tendrá que enseñarme lo que no puede enseñar la razón, y no es sino por pruebas de experiencia como yo puedo llegar a saber con certeza cuáles otras cualidades coexisten con las de mi idea compleja” (IV, XII, 9) Siguiendo a Villanueva (1980) para Locke la sustancia es una clase natural de n propiedades que coexisten de una manera determinada y de una cierta forma, estableciendo relaciones de conexión, dependencia y prioridad. Esa sustancia fija no la percibimos y, por lo tanto, no la conocemos, si lo llegáramos a hacer sería únicamente por un método empírico. Del mismo modo se puede llegar a conocer lo que realmente son los individuos, pero para ello la experiencia es nuevamente la base de dicho conocimiento. Es claro que Locke desapruaba la manera ordinaria en la que se toma y se confía en la idea de sustancia: como fundamento —alma o *cogito*— y como propuesta y crítica hacia otras teorías; cuando en realidad se debería guardar hacia ella una actitud crítica y poco confiada, puesto que no es posible tener ninguna idea clara y distinta que provenga de la reflexión o sensación, para tener la idea de sustancia. “Donde usamos palabras sin tener ideas claras y distintas, pues entonces hablamos como niños, quienes, al ser preguntados qué es tal o cual cosa que no conocen dan de inmediato esta respuesta: es *algo* [lo que en verdad significa] que no saben qué cosa es...y que aquella cosa de la que pretenden tener conocimiento y de la que hablan es de lo

que no tienen en absoluto ninguna idea distinta, de manera que están respecto a ella en una ignorancia perfecta y en completa obscuridad” (II, XXIII, 2).

Descartes justifica su dualismo fundamentándolo por medio del *cogito*— es decir una sustancia pensante inmaterial— pero esta operación plantea una dificultad grave, como menciona Enrique Villanueva (1980): si las personas son en realidad algo más que su estado encarnado, es decir, si son sustancias espirituales ¿cómo es posible fijar las condiciones de su identidad? Si la esencia del ser humano no radica en su cuerpo —puesto que éste sólo es apariencia— sino que radica en ser *ego*, se vuelve necesario ofrecer las condiciones de identidad para dichas sustancias, ya que las condiciones de identidad como *res extensa* han sido invalidadas. Sin embargo, Descartes no dice nada respecto a esto, como si no hubiera dificultad alguna ya que el *cogito* se muestra a cada conciencia en forma inmediata y continua y eso es lo único que hay que decir acerca de su identidad. Por otro lado, Descartes afirma que el alma es una sustancia que siempre piensa, pero Locke argumenta que esta conclusión es falsa porque no tiene ninguna base empírica y ni siquiera se puede estar seguro que los pensamientos pensados son propios; si se piensa se debe saber —y poder recordar— que se está pensando, y no siempre sucede esto. No obstante los cartesianos dan por hecho que siempre se está pensando, de manera que es lo mismo decir que un hombre siempre tiene hambre pero que no siempre la siente. “Si se dice que el hombre piensa siempre, pero que no siempre tiene conciencia de ello, igualmente podrían decir que su cuerpo es extenso sin tener partes [...] Si dicen que un hombre siempre tiene conciencia de que piensa, yo pregunto ¿cómo lo saben? [...] Pero basta de definir el alma como una substancia que siempre piensa, y asunto concluido” (II, I, 19). Locke se percató del problema y busca dar solución al mismo, como se vio anteriormente, ni siquiera es posible decir “algo” certero acerca de la sustancia y, si aceptamos las tesis filosóficas tradicionales, nos encontramos en otro atolladero, a saber, la transmigración de las almas, la cual puede rastrearse hasta la doctrina general de la resurrección. De acuerdo con el cristianismo del siglo XVII, y con las interpretaciones ortodoxas del nuevo testamento, el ser humano será resucitado con alma y cuerpo, los cuales serán numéricamente idénticos a los tenidos en esta vida. El alma, desde el punto de vista ortodoxo, es una sustancia inmaterial naturalmente indestructible preservada en un estado de constante actividad. Una

de las disputas radica en el estado del alma en el intermedio entre la muerte y la resurrección: si, como era mantenido por los ortodoxos, el alma se preserva en un estado activo.³ ¿Sería posible su subsistencia el estado de inactividad e inconsciencia que se da entre la muerte del cuerpo y la resurrección? Henry More (1879, 104) observa que si fuera posible la preservación del alma en un estado de inactividad, no es posible garantizar la memoria y el sentido de sí mismo —*self*— en el alma una vez que es resucitada. Ahora bien, Locke no trata de hacer ningún esfuerzo por defender la identidad en la resurrección del cuerpo (cf. Burns, 1972), pero se preocupa por explicar la identidad de las cosas físicas, de los animales, y los seres humanos argumentando que la identidad de un hombre no puede ser constituida únicamente por su alma, o por su racionalidad o su corporalidad. No puede ser constituida por el alma o sustancia, ya que se abre la posibilidad de la transmigración de las almas y entonces “sería posible que hombres que vivieron en diferentes épocas, y que fueron de carácter distinto, hayan sido el mismo hombre [...] y semejante [es el] modo de hablar [de ciertos filósofos que] opinan que las almas de los hombres, a causa de sus yerros, pueden caer dentro de los cuerpos de las bestias” (II, XXVII, 6). Y en consecuencia, según la concepción lockeana, no es posible determinar los límites de la responsabilidad moral. De lo misma manera, para Locke la sustancia espiritual solamente mantiene una relación contingente con los atributos o contenidos mentales, esto lo ejemplifica argumentando que si se cambiaran los contenidos mentales de un príncipe, al alma de un mendigo no tendríamos la misma persona, aun que solo se hubieran mudado la conciencia y los recuerdos pero no el alma; se puede ver entonces que la sustancia espiritual mantiene una relación contingente tanto con las propiedades o atributos mentales como con las sustancias materiales. Y por último, como se vio anteriormente, ni siquiera se puede sostener la existencia fundada en las almas o sustancias pensantes inmortales ya que “desconocemos en qué consista el pensar y a qué clase de sustancias se ha servido [Dios de] darles esa potencia” (IV, III, 6). Por consiguiente, no se tiene ningún conocimiento

³ Más aún, lo material es sostenido, no puede ser criterio de identidad porque ninguna cosa material tiene la capacidad de permanecer como la misma al paso del tiempo, el alma, por el contrario, es inmortal, ella si tiene la capacidad de dar continuidad al hombre en el tiempo. Pero sólo el ser humano tiene alma racional, *ergo*, los animales y las plantas no pueden persistir en el tiempo. Pierre Gassendi explica también esta problemática: ¿cómo es posible que las cosas que son generadas y destruidas —como las cosas vivientes— sean sustancias? Es decir, cómo pueden tener identidad y unidad, si no son inmateriales ¿Acaso el alma retiene todas las partículas del cuerpo? Y si es así ¿cómo lo hace?

acerca de la naturaleza del alma para ser tomada como criterio de identidad. La identidad tampoco puede estar constituida *stricto sensu* por la racionalidad, ya que podría haber un animal que haga uso de ésta y de igual manera nunca podría ser visto como un hombre. “Porque me parece que puedo estar seguro de que cualquier hombre que vea a una criatura hecha y formada como él, aun cuando no hubiere dado muestras en su vida de tener más razón que un gato o un loro, no dejaría de llamarla hombre; o de que, cualquiera que escuchare razonar, discurrir y filosofar a un gato o a un loro, no lo llamaría si no gato o loro, ni lo tomaría por otra cosa, y diría, del primero que era un hombre irracional y del último, que era un loro muy inteligente y racional” (II, XXVII, 8).

De igual modo, el hecho de afirmar que la constitución de la identidad proviene únicamente del cuerpo es imposible. En primer lugar, Locke rechaza la visión de la materia, propuesta por Descartes como sustancia material o *res extensa*, puesto que para Locke una sustancia material es igual de incognoscible que la sustancia pensante, ya que ambas son sustancias, y de ninguna de las dos es posible tener un conocimiento claro, tanto de la sustancia en general como de las sustancias particulares no se tiene más que un conocimiento confuso y oscuro: “Además de las ideas complejas que tenemos de las substancias materiales sensibles...también podemos forjar la idea compleja de un espíritu inmaterial por medio de las ideas simples que hemos recibido de aquellas operaciones de la mente... tenemos así la idea de un espíritu inmaterial; y juntando las ideas de partes sólidas y coherentes...tenemos la idea de [sustancia] material... nuestra idea de substancia es igualmente oscura, o inexistente en ambos casos; no es sino un no-sé-qué que suponemos como soporte de esas ideas que llamamos accidentes” (II, XXIII, 15). En segundo lugar menciona que esta concepción es insuficiente puesto que una persona permanece como la misma aún cuando el cuerpo sufra cambios drásticos físicos y químicos. De ahí que Locke plantee un debate concerniente a un [calcetín](#) al que le sale un agujero, preguntando si el calcetín sigue siendo el mismo una vez que se le pone un parche, y ¿seguirá siendo el mismo después de dos parches? ¿Y podría continuar siendo el mismo calcetín si todo el material es remplazado por los nuevos parches? De la misma manera cuenta Plutarco que el barco en el que volvieron desde [Creta Teseo](#) y los jóvenes de [Atenas](#), era conservado por los atenienses desde la época de Demetrio de Falero (26 a.c.) puesto que retiraban las tablas estropeadas y las reemplazaban por unas nuevas y más resistentes, de modo que este barco se había

convertido en un ejemplo entre los filósofos sobre la identidad de las cosas; unos defendían que el barco continuaba siendo el mismo, mientras que otros aseguraban que no lo era. Vemos que para Locke la unidad y el criterio de identidad de las cosas naturales no está definido por una identidad de sustancias, sean divinas materiales o infinitas, y tampoco se encuentra por completo en la racionalidad. No es que Locke niegue la tradición filosófica en su parte ontológica, sino en la parte epistémica, pues él, en contraste con la filosofía tradicional, niega que se pueda tener un verdadero conocimiento de las sustancias, esto es, lo único posible es “suponer” que ellas existen. Para Locke la cuestión de la identidad es acerca de lo que constituye la misma persona y no acerca de si se trata o no de la misma idéntica sustancia. Se pregunta entonces qué es lo que da identidad al ser humano, qué es lo que hace a una persona seguir siendo la misma persona a través del tiempo. Y parece obvia su respuesta: para saber cómo es que una persona continua siendo la misma al paso del tiempo es necesario primero, considerar qué significa *persona*. Para esta explicación Locke ofrece una doble teoría, apelando a la distinción entre “hombre” y “persona”. Empezando por el hombre menciona que “ninguna de las definiciones que hasta ahora tenemos de la palabra *hombre*, y ninguna de las descripciones de esa clase de animal, son tan perfectas, tan exactas como para dejar satisfecha a una persona inquisitiva” (III, VI, 27) pero aún así acepta una idea “general” de lo que es un hombre: “[aquel que posee] facultades de movimiento, de sensación, de razonar [las cuales están] unidas a un cuerpo con una cierta forma” (III, VI, 3). Locke hace énfasis en que el hombre es aquél que posee un cuerpo con forma específica: “La observación sincera pone fuera de duda que la idea que tenemos en la mente, acerca de aquello de lo cual la palabra hombre es signo, no es sino la de un animal dotado de cierta forma [...] porque yo estimo que no es tan solo la idea de un ser pensante o racional lo que en el sentir de la mayoría de las personas constituye la idea de un hombre, sino también la idea de un cuerpo formado de cierto modo. Porque si apareciera una criatura dotada de palabra y razón pero que no participara de la forma externa habitual del hombre, me parece que difícilmente pasaría por ser un hombre, por más *animal rationale* que fuera” (III, VI, 29). Pero dicha forma no es condición suficiente para la identidad, sino que al mismo tiempo la idea del hombre es la idea de un cuerpo viviente y organizado. En otras palabras, de un cuerpo con un cierto tipo de continuidad a través del tiempo, es decir, ciertas partículas vivas organizadas de forma específica al paso del tiempo: “La identidad

de un mismo hombre [consiste en] la participación de una vida continuada por partículas de materia constantemente fugaces, pero que, en esa sucesión están vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado” (II, XXVII, 6). Es claro aquí que Locke tiene en cuenta que el cuerpo del hombre nunca es el mismo al paso del tiempo, pero está apelando a la forma ordinaria de hablar, aun que aclarando, en su discurso filosófico, que el concepto de la identidad del hombre es un concepto un tanto complejo y relativo, y que identidad y propiedad deben mantenerse separados. Lo relevante en esta definición, es que el hombre es una cosa viva, y se dirá que es el mismo si tiene un cuerpo organizado, de manera vital, al paso del tiempo. “Can be said about man [it’s] nothing but a participation of the same continued life to the same organized body [...] The idea of man entails a certain determinate size and shape” (Allison, 1977, 108). Podemos decir por tanto que la identidad del hombre es igual a la identidad de un animal pero con una forma específica, la de un hombre. Ahora bien, por otro lado, la idea que Locke postula de lo que es una persona, contrasta directamente con la idea que tiene de hombre. En la idea de persona Locke niega la relevancia tanto del alma como de la forma o figura. Tiene que haber otro criterio que le dé a la persona su especial distinción e importancia, y este criterio será el estatuto moral: la persona es aquella que puede ser castigada o premiada por sus actos. Es por esto que Locke menciona que cuando analizamos realmente el concepto de persona, descubrimos rápidamente que éste es un concepto “moral”, para decirlo de otra manera, una persona puede ser definida como tal porque lleva a cabo acciones de las cuales puede hacerse responsable. La identidad personal es la fuente de los derechos y la justicia, de toda recompensa y castigo y esta noción provee, para Locke, bases claras y decisivas para la responsabilidad moral. Para Locke el concepto de persona es un concepto activo, práctico y la racionalidad es lo que se utiliza en la práctica, ya que gracias a ella la persona puede relacionarse directamente con la ley, y de este modo obtener derechos y obligaciones que provienen de esa relación: “Imputa acciones y su merito; pertenece, pues, tan sólo a los agentes inteligentes que sean capaces de una ley y de ser felices y desgraciados” (II, XXVII, 26). Poseer racionalidad es condición de posibilidad para ser una persona ante la ley. Dicha definición sugiere que la persona es un ser pensante e inteligente, puesto que está definida en términos de conciencia y racionalidad: “when we say that man is subject to law: we mean nothing by man, but a corporeal rational creature” (Behan, 1979, 61) o como

sostiene Boethius (1973) *persona est naturae rationabilis individua*. Para Locke una persona no es tal por ser un ser humano, sino porque tiene derechos y obligaciones que le son o le pueden ser adjudicados (Behan, 1979, 62), al igual que para él un ser moral no es forzosamente un ser humano, también bajo la ley, no todo ser humano es persona. En Locke se puede ver claramente la posibilidad de que un ser humano no sea un ser moral y que un ser moral puede ser alguien no-humano “porque de haber un mono o cualquiera otra criatura que tuviere uso de razón al grado de poder entender signos generales y de deducir consecuencias acerca de ideas generales, quedaría sin duda alguna sujeta a la ley” (III, XI, 16). Esto es porque un ser racional puede apropiarse y hacerse cargo de sus acciones y al mismo tiempo ser juzgado por ellas.

Ahora bien, el problema de la identidad personal es el problema de cómo la persona moral es una persona moral para sí misma y de cómo se apropia y puede hacerse responsable de sus acciones y pensamientos. Esto lo resuelve apelando a la conciencia, puesto que es la base para el sentido de *pertenencia* o *apropiamiento* de pensamientos y acciones. En otras palabras, la persona se puede volver responsable de experiencias y contenidos mentales cuando sabe que le pertenecen, que son suyos y de nadie más. De acuerdo con Locke, la persona se vuelve dueña de sus acciones cuando tiene conciencia de ellos. La conciencia juega pues un papel muy importante, si no es que el más importante en la idea de identidad en Locke, ya que ésta incluye no solamente el pensamiento, sino también la autoconciencia, esto es, el poder considerarse a sí mismo como sí mismo, y gracias a ello es posible el sentido de *pertenencia* de contenidos mentales y acciones. Es así como Locke provee uno de los conceptos más importantes, que a partir de entonces y por más de tres siglos, ha obsesionado a las filosofías occidentales: persona.

“Un ser inteligente, dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan solo hace en virtud de tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial” (II, XXVII, 9). De aquí que la autoconciencia constituya la esencia de la personalidad y consecuentemente la identidad de la persona sea fundada en la identidad de la conciencia. Ella determina responsabilidad: “Siendo conscientes de ello [de las acciones], son parte de nosotros mismos, es decir, de nuestro *si mismo* pensante y consciente [...] [La persona] por su tener conciencia, es por lo cual se preocupa y es

responsable de los actos, y los reconoce y se los imputa a sí misma” (II, XXVII., 11; II, XXVII, 26). Puesto que la conciencia de un ser racional da pauta para el sentido de *pertenencia* y gracias a ello la persona queda sujeta a la ley (cf. II, XXVII, 18; IV, III, 6), “el castigo va anejo a la personalidad, y la personalidad a la toma de conciencia” (II, XXVII, 22) La persona se apropia del mundo, lo convierte en suyo, en su propiedad moral y se hace responsable por ello. El alma, por otra parte, únicamente⁴ es la forma donde se encuentra el contenido, i.e., pensamientos y acciones, por lo que no es relevante si las acciones o pensamientos suceden en una misma sustancia u otra, ella no es indispensable para la apropiación de contenidos mentales: “Sea cual fuere el cuerpo en el que aparezcan y sea cual fuere la substancia a que se adhiera esta conciencia” (II, XXVII, 26). La identidad radica en el poder ser autoconsciente de esos estados y apropiarse de ellos: “porque sea lo que fuere lo que cualquier substancia haya hecho o pensado, que no pueda yo recordar y que no pueda, por una toma de conciencia, hacer que sea mi pensamiento o mi acto, no me pertenecerá más” (II, XXVII, 24), Ante todo lo que importa es la conciencia de contenidos, eso es lo que hace a una persona ser la misma persona: “Cualquiera que sea la substancia, cualquiera que sea su estructura, no habiendo conciencia no hay persona” (II, XXVII, 23). De otro modo, un cadáver podría ser persona si en él hubiera sustancia, y de igual modo cualquier sustancia podría ser persona sin tener conciencia de nada. Para Fred Alford (1991) este tipo de casos y preguntas como: ¿si la conciencia de un príncipe es transferida al cuerpo de un mendigo, quién sería la persona en el cuerpo del mendigo? (Respuesta: el príncipe). ¿Si alguien pensara los pensamientos de Sócrates, ese alguien sería Sócrates? (Sí, si los pensamientos pensados son exactamente los mismos que los de Sócrates). Cuánto cuerpo podría perder una persona y seguir siendo la misma persona? (Aparentemente todo su cuerpo) ¿Si la conciencia de una persona estuviera en su dedo meñique y éste fuera arrancado, ¿el dedo meñique sería la persona? (Sí). Si Sócrates dormido y Sócrates despierto tuvieran conciencias completamente diferentes ¿Serían realmente dos personas diferentes? (Sí). Platón sugiere en el *Fedro* que el alma nunca cambia, pero que constantemente ocupa nuevos cuerpos, ¿estamos lidiando entonces con muchos “yoes” o

⁴ Esto no quiere decir que la conciencia no tenga nada que ver con la sustancia, quiere decir más bien que la identidad de la persona no es la identidad ni de una sustancia espiritual ni de una sustancia material, pero la conciencia si se encuentra anexada a una sustancia o a muchas (II, XXVII, 25) más aún, la conciencia necesita residir en una sustancia, aún cuando no sea siempre la misma, para formar a un hombre. Cf. Villanueva, 1980, 140.

con uno solo? (Si el alma no puede recordar nada de su vida pasada, entonces sólo con uno). Son estos problemas lo que impulsa a Locke a proponer este nuevo criterio de identidad basado en la conciencia. Asimismo, el papel de *pertenencia* o *apropiación* que juega la conciencia permite ver una clara relación entre la memoria y la conciencia, pues gracias a la memoria se puede tener conciencia de las acciones pasadas y responsabilizarse por ellas: la memoria “es esa capacidad de la mente de revivirlas [las ideas] a voluntad [...] las cuales, aunque no las contemplamos efectivamente, sin embargo las podemos traer a vista y hacerlas aparecer para que sean objeto de nuestros pensamientos”(II, X, 2). La memoria consiste en recordar las ideas y repensarlas, permite tener acceso a las percepciones pasadas; por otro lado, la conciencia permite apropiarse de esas percepciones.⁵ Para Locke la memoria y la conciencia son dos cosas diferentes (Behan, 1979, 66). La memoria permite recordar percepciones, de las cuales uno puede o no apropiarse y hacerse responsable, únicamente es el vínculo entre el pasado y el presente; la conciencia por el contrario es la facultad de apropiarse de esas acciones o pensamientos. La conciencia es siempre activa pensante, activa en el sentido de que si no tuviera impresiones ni si quiera podría pensar, se encuentra siempre en una labor constante de renovación, de apropiación y reapropiación de actos pasados, algunas memorias se vuelven más importantes, son reinterpretadas o recreadas, pero la conciencia siempre se encuentra en una labor constante de apropiación y unificación de experiencias: “Nada que no sea el tener conciencia puede unir en una misma persona existencias separadas” (II, XXVII, 24). Con la memoria se recuerdan acciones y con la conciencia se reconocen como propias; por consiguiente, la identidad de la persona no está en el mundo para que se la descubra, por el contrario, la identidad va construyéndose por medio de la continuidad memoria-conciencia que encadena diferentes sustancias, pensamientos, estados, actos etc., que forman así una misma persona. “Locke entiende —contra Descartes— que nuestra conciencia o identidad personal es esencialmente frágil: algo que se desarrolla en el tiempo, en el hilo sutil de la memoria y que, por lo tanto, podemos perder. Porque es frágil, afirma Locke, debemos sostener nuestra propia identidad trabajándola. La identidad no se hereda: es resultado de un trabajo diario” (Bodei, 2006). La identidad personal es reconstruida en varios estados

⁵ Me parece que Locke no utiliza por igual conciencia y memoria como muchos afirman (cf. Allison, 1977, 110), sino que, por el contrario, podemos ver una clara distinción entre ellas. Cf. Behan 1979, 136.

mentales (X, XXVI, 16) y tanto como esta conciencia pueda extenderse a cualquier acción pasada o pensamiento, hasta allá se extiende la identidad de esa persona (II, XXVII, 11; Villanueva, 1980, 140). No debe haber castigo o recompensa en un estado ausente de conciencia, pues la capacidad de apropiarse de acciones presupone identidad moral: “Y castigar al Sócrates despierto por lo que pensó el Sócrates dormido, y de lo cual el Sócrates despierto no tuvo ninguna conciencia, no sería más justo que castigar a un hombre por lo que habría hecho su hermano mellizo, y acerca de lo cual aquél no hubiera tenido ningún conocimiento” (II, XXVII, 19).

Ahora bien, empieza a ser claro que la teoría de Locke sobre la identidad personal tiene un carácter extremo, sus implicaciones éticas son fuertes. Puesto que la unión de la conciencia con las sustancias material y espiritual son contingentes, la conciencia debe ser capaz de ofrecer, por si sola, un análisis y justificación completos acerca de la identidad personal, sin embargo, el concepto mismo de conciencia es oscuro. Algunos de los puntos que Locke tiene que acabar admitiendo y que resultan difícilmente justificables y hasta fatales para su análisis son por ejemplo el hecho de que no es contradictorio decir que alguien “recuerde” haber hecho algo que en realidad no haya hecho, puesto que no es contradictorio decir que la identidad de la persona puede ser separada de la identidad de las sustancias tanto material como espiritual (cf. II, XXVII, 20) y que dos identidades podrían existir una separada de la otra, o que una persona puede permanecer aún en un cambio de sustancias; o el hecho de que una misma sustancia, en diferentes tiempos, puede tener varias personas anexadas a ella; esas consecuencias resultan ser un tanto absurdas y poco creíbles y provienen de ver a la conciencia como si fuera un órgano que se puede trasplantar de un cuerpo a otro, pero el cómo sería esto posible no está claro ni es ni bien definido, ya que, como menciona Villanueva (1980) aún cuando haya un parecido gramatical en la oración “trasplantar un órgano de un cuerpo a otro” y “cambiar una conciencia de una sustancia a otra” esto no alcanza a justificar la tesis de la transmigración de conciencias. Otra de las dificultades de esta filosofía proviene de los casos en los que el recuerdo o la conciencia resultan insuficientes. En estos casos el testimonio de los demás suele suplir la cuestión de la identidad, lo cual puede resultar insuficiente para decidir *de hecho* la cuestión moral de la persona, por ejemplo, en los casos particulares de locura, sonambulismo y ebriedad, es imposible inferir, a partir de una cuestión metafísica, una ley;

no obstante, en los dos primeros casos, la falta de conciencia impide el castigo, aunque nada asegura que no se trate de una misma persona que tenga intervalos de falta de conciencia que solo evitan la atribución de responsabilidad, i.e., no se sabe realmente cuando hay, o no, falta de conciencia; y si apelamos a otras teorías (como la de Freud) no hay nunca tal falta. Más aún, en el caso de la ebriedad el problema se vuelve complicado, puesto que no se sabe qué puede tomarse como prueba para la carencia o pertenencia de conciencia: “Se prueba el hecho en contra de él, pero no se puede probar, en su favor, que le faltó conciencia” (II, XXVII, 22). Por lo que Locke abandona la conciencia como criterio de *propiedad* o *apropiamiento*, como condición necesaria y suficiente para la identidad personal, pues ella no alcanza a sustituir la identidad moral. Y apela al auxilio divino (*¡voilà!* Descartes) para que dicha conciencia no sea falsa o simuladora: “Empero, en el gran día en que quedarán expuestos los secretos de todos los corazones, es quizá razonable pensar que a nadie se le hará responsable de lo que desconozca completamente sino que recibirá su sentencia definitiva según lo acuse o excuse su conciencia” (II, XXVII, 2). Esta absurda solución se deriva del erróneo supuesto metodológico de utilizar casos contrafácticos para decidir la naturaleza de las personas (Villanueva, 1980). Locke centra la responsabilidad en la persona, pero admite que eso podría ser injusto para el hombre y en lugar de modificar su teoría para ser capaz de enfrentar las consecuencias que esta implica, decide apelar a la bondad de Dios. Locke debería concluir entonces que la conciencia es condición necesaria, más no suficiente, para la identidad personal. La conciencia resulta de apoyo, como unificadora, pero no como razón suficiente, puesto que en varios casos el criterio de conciencia y el criterio de responsabilidad no coinciden.

Otro problema que presenta la idea de identidad es que Locke piensa que las personas son transparentes a sí mismas, i.e., que todo lo que le sucede a una persona se exhibe y verifica a los ojos de la conciencia misma. Él cree encontrar una relación de necesidad entre la transparencia epistemológica de la conciencia y la moral, ya que de otra forma las leyes de la sociedad y las prácticas jurídicas carecerían de sentido, es decir, juzgar a alguien no tendría sentido alguno si no sabe quién es y por qué se le juzga. Aún así, no hay tal conexión necesaria entre la transparencia epistemológica de la conciencia y la tesis metafísica de que la identidad de las personas se reduce al alcance de los estadios de la conciencia, de esta tesis no se sigue que la identidad personal consista únicamente en la

mismidad de la conciencia. Sin embargo, y para hacer justicia a la teoría de Locke, debemos decir que ésta ofrece una de las mejores opciones para la constitución de la identidad, puesto que tiene el alcance de distinguir al hombre de los animales y de las cosas en general de una manera diferente a las filosofías tradicionales, como nunca antes se había visto, es decir, sin tener que recurrir al sustancialismo. No obstante, como veremos más adelante, se dice que Locke erróneamente identifica la conciencia con la persona, identificación que Kant y Leibniz repudiarán, sin darse cuenta que las tres teorías son modificaciones del pensamiento cartesiano, las tres constituyen estadios del concepto cartesiano de conciencia. La contribución de Locke es la más decisiva puesto que fue el primero en separar el *cogito* del concepto de sustancia pensante, lo cual es explícitamente afirmado en la idea de la unidad de apercepción trascendental en Kant.

§ 3. El Sujeto moral: autonomía y razón práctica

Para entender el planteamiento kantiano acerca de la naturaleza de la persona es necesario conocer el contexto histórico en el que se desarrolla su filosofía la cual, como menciona Peter Baumann (2007, 80), puede ser distinguida entre filosofías sustancialistas o aprioristas del “yo”, y entre concepciones empiristas— ambas han sido ya revisadas en los dos apartados anteriores—. La primera es la llamada “psicología racional”: doctrina que asegura la naturaleza del hombre basándose en la existencia de un alma racional. Esta concepción tiene su origen en Descartes y llega hasta a Leibniz y Wolff. Los cartesianos o “psicólogos racionalistas” aseguran que la esencia del ser humano radica en ser una sustancia —o *res cogitans*— en la que todos los estados y procesos mentales son atributos de esa sustancia; dado que la esencia de la sustancia es ser simple y permanente sólo puede haber una sustancia o “yo” al cuál le corresponden diferentes procesos mentales en un punto específico de tiempo y, a la vez, a la misma sustancia se le atribuyen diferentes estados mentales que cambian temporalmente. La segunda son las concepciones empiristas, cuyos principales exponentes son Locke, Hume y Mill; a grandes rasgos sostienen que el “yo” y la unidad de la conciencia provienen de la aplicación de facultades cognitivas obtenidas a través de los sentidos, por esta razón la unidad de la conciencia termina siendo reducida a la memoria o, en casos más radicales, a un haz de percepción. Ambas

concepciones acerca de las respectivas maneras de concebir el conocimiento y la naturaleza humana son sometidas a crítica por Kant.

El marco en el que Kant expresa su concepción en contra de la “psicología racional” se puede encontrar claramente en la *Crítica de la razón pura*, específicamente en los llamados *paralogismos* (1994, A 339-405/B 397-432). El objeto de crítica por parte de Kant es muy similar a la postura anti-metafísica que Locke y Hume habían adoptado contra la utilización indistinta del concepto de sustancia.⁶ Locke aseguró en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* que de la sustancia no es posible predicar nada puesto que el hombre no tiene ninguna intuición respecto de las sustancias (cf. II, XXII; IV, XI); señala que dicho concepto es utilizado para representar la unión de varios atributos a un sustrato que es confundido después con un objeto del cual en realidad no se tiene conocimiento alguno. Siguiendo esta línea, Kant crítica la debilidad de la concepción teórica del “yo” como sustancia: la imposibilidad de experimentar sustancias y analizarlas en un contexto fuera del espacio y el tiempo. En otras palabras, se trata del error de intentar fundamentar el conocimiento de objetos independientes de la experiencia; y más aún fundamentar en ellos — como sustancia simple y permanente en el tiempo— el “yo” y la unidad de la conciencia, cuando en realidad “no tenemos en la intuición interna nada permanente, ya que el yo es simplemente la conciencia de mi pensamiento” (B 413). No hay nada que permanezca constante en la actividad del pensamiento, no existe percepción alguna que permanezca y al mismo tiempo corresponda al concepto de sustancia, puesto que para reconocer y conocer objetos es necesaria la permanencia de ellos en el espacio (cf. B 291). Kant observa que estos planteamientos erróneos provienen del hecho de asumir conceptos como verdaderos sin una previa crítica de su uso. En mi opinión, defiende al igual que Locke la aplicación legítima del concepto — y en el caso de Kant categoría— de sustancia.⁷ Como resultado de esta crítica la aplicación de sustancia como objeto y sustento del conocimiento pierde toda validez significativa (cf. A 348, A 352; B 407), ya que del hecho de tener determinados estados mentales no se sigue la existencia misma como sustancia. Como señala Lazos en “Kant y el conocimiento de sí mismo”, el error del

⁶ Kant niega todo posible conocimiento del sujeto como sustancia; para esta crítica a fondo cf. B153, B157-158, B158; A348-367; B 405-409. Cf. Aquila, 1997, 31-54.

⁷ Tanto Locke como Kant se abstienen de afirmar si la sustancia existe o no, su defensa es que, si es que existe, no es posible tener un conocimiento certero, claro y distinto —como asegura Descartes— de ella.

filósofo cartesiano y de la “psicología racional” consiste en que las proposiciones hechas acerca del alma —por ejemplo que es simple e inmaterial— son en realidad juicios analíticos derivados del pensamiento en general, es decir, de una forma más “pura”; no obstante, el “psicólogo racional” busca hacer de estos juicios pretendidamente analíticos juicios sintéticos que expresen el conocimiento efectivo de la naturaleza del “yo” y que sean validos objetivamente (cf. Lazos, 1998, 37).

La permanencia del alma, en cuanto simple objeto del sentido interno, sigue, pues, indemostrada, e incluso indemostrable, aunque sea clara su permanencia en la vida debido a que el ser pensante —en cuanto ser humano— es, a la vez, objeto de sus sentidos externos. Pero el psicólogo racional no se da cuenta de esto e intenta demostrar la permanencia absoluta del alma, incluso más allá de la vida, a partir de meros conceptos (B 415). Al pretender expresar un conocimiento efectivo de la naturaleza del “yo”, la psicología racional parte de un supuesto acceso privilegiado que cada persona tiene respecto de sus propios estados mentales, poniendo al “yo” como único testigo fiable. Kant no acepta este criterio que es tomado como punto de partida por la psicología racional para erróneamente afirmar que cada persona es capaz de auto-adscribirse contenidos mentales, razón por la cual, cada quien puede establecer como certera e indudable su propia existencia como sujeto pensante —esto es, como sujeto de contenidos mentales y experiencias— independiente del cuerpo. Para Kant, admitir esto es absurdo, mejor dicho, imposible puesto que “no tenemos conocimiento del sujeto en sí mismo que funda este yo como substrato” (A 350). Aunque cada persona tenga la capacidad de percatarse de sus contenidos mentales de ello no se sigue el poder caracterizar al “yo” como sustancia pensante (cf. Baumann, 2007, 88),⁸ si bien se tiene la capacidad de auto-adscripción de estados mentales, no hay criterios de identidad que se puedan identificar claramente con estos contenidos: “El simple hecho de pensar no supone conocimiento de un objeto” (B 407). Por otro lado, Kant observa que otra de las razones del filósofo cartesiano para sostener la naturaleza del hombre como alma o *res cogitans* (A 342) es porque los estados

⁸ Y más aún, no sólo es entendida la naturaleza del hombre como cosa pensante, si no como sustancia permanente, esto es, como sujeto pensante que permanece aún después de la muerte. “La renuncia humana a la sustancialidad del alma, también destruye simultáneamente, en efecto, el presupuesto de su eternidad” Bodei, 1993, 12.

mentales son inferidos de manera inmediata y ordenada, pero el hecho de poder percibir la experiencia ordenada y unificada —y garantizada *a priori*— tampoco es condición necesaria para afirmar el “yo” como unidad sustancial.

Para Kant nada certero se puede concluir de asumir a la persona como *res pensante*, pues lo que se puede demostrar bajo esta premisa es indeterminado. Si bien es innegable que la mayoría de los seres humanos son seres que efectúan el acto del pensamiento esto no permite concluir nada acerca de su naturaleza como tal. Kant está en contra de la posibilidad de responder qué cosa es un ser pensante en términos *apriorísticos*, esto es, como almas o sustancias simples e inateriales, puesto que no se tienen argumentos racionales y fiables para sostener la naturaleza del hombre como tal: “La noción de autoconciencia empírica incluye tanto el conocimiento de *lo que* uno mismo piensa como el conocimiento de *que* uno mismo piensa. Pero [...] no incluye ni puede incluir el conocimiento del tipo de cosa que sea uno mismo como algo que piensa” (Lazos, 2005, 97). El error cartesiano proviene de confundir algo que es un principio con una cosa: “La conciencia no es en sí una representación destinada a distinguir un objeto específico, sino que es una forma de la representación en general [...] En efecto, si puedo decir que pienso algo, es sólo a través de ella” (B 404). Es decir, el psicólogo racional tiene una concepción mal utilizada de lo que es el sujeto trascendental y le imputa atributos que no le corresponden. Aquello que es una persona es desconocido en sentido fundamental, no se puede pretender conocer el campo de lo nouménico, lo cual sucede al afirmar que “los seres sensibles son en sí sustancias simples, sustancias que, consiguientemente (como se desprendería de la misma demostración), conllevan inseparablemente la personalidad y que son conscientes de su existencia completamente separada de la materia” (B 410). El error de estas filosofías consiste en afirmar una diferencia y superioridad ontológica de la mente o alma respecto del cuerpo: pretender hacer del pensamiento humano una ciencia, la cual termina siendo pura metafísica: “Una doctrina trascendental del alma —falsamente considerada como ciencia de la razón pura— que estudia la naturaleza de nuestro ser pensante” (B 404) tratando de eliminar toda corporalidad. “Prescindiendo de cosas fuera de mí [...] y por tanto [como si] pudiera existir meramente como ser pensante” (B 409). Pero es imposible pretender objetividad y conocimiento del “yo” negando al sujeto como parte del mundo espacio-temporal: “El sujeto tiene que ser determinado [también] con respecto a

ésta —el tiempo— lo cual requiere que haya objetos exteriores. La experiencia interna es pues, simplemente mediata y sólo es posible a través de la experiencia externa” (B409 y B227).

La solución kantiana muestra que el espacio es necesario para tener intuición de la existencia misma, los objetos y la permanencia en el mundo son necesarios para siquiera poder tener la idea de identidad personal. El “yo” únicamente puede identificarse como tal porque posee e interactúa con un mundo objetivo, el mundo fenoménico es condición de posibilidad para la formación de una noción realista de la identidad. “Nuestra misma experiencia interna —indudable para Descartes— sólo es posible si suponemos la experiencia externa” (B275). Una vez argumentado esta tesis es posible introducir la memoria como factor determinante para la verificación de la identidad, ya que así los recuerdos pueden ser confirmados continuamente mediante la confrontación de representaciones mentales independientes del “yo”, esto es, mediante objetos. Para Kant la permanencia y la unidad no se encuentran sólo en un sentido interno, sino también en el mundo externo en objetos y cosas que constituyen el mundo empírico, mundo que sucede por la interrelación sujeto-objeto. “Al igual que para conocer un objeto distinto de mí hace falta, además del pensamiento de un objeto en general (en la categoría), una intuición con la que determinar ese objeto en general, de la misma forma necesito para conocerme a mí mismo a demás de mi conciencia o además de pensarme a mí mismo, una intuición de lo diverso con la cual determinar mi pensamiento” (B 158). La utilización del “yo” entonces cobra sentido en el contexto de un mundo fenoménico. Baumann (2007) menciona que el error de las psicologías racionales consiste en olvidar que su propuesta es el resultado proveniente de la reflexión filosófica en la cual se hace abstracción de los contenidos (mentales y de experiencia) del sujeto fáctico en general, quedando una estructura formal sin la cual no sería posible la posesión de conciencia; pero que convierten en un concepto de una clase de cosa muy peculiar, esto es, existente pero inmaterial. “La tentación cartesiana radica en inventar un concepto determinado para una noción que por sí misma es vacía [...] tomar algo que es estructural [...] como si fuera una entidad poseedora de ciertas propiedades a las que arribamos por medio de la pura reflexión *a priori*” (Lazos, 2005, 102). No se puede pretender que aquello que es condición misma para el conocimiento de objetos sea ella misma un objeto de conocimiento. “Por consiguiente la conciencia de sí

mismo dista mucho de ser conocimiento de sí mismo” (B 158). No es una entidad “en sí”, sino más bien es la expresión de una forma donde radican varias representaciones y gracias a la cual se puede experimentar el mundo. Para Kant las filosofías sustancialistas hacen fuertes presunciones que resultan cuestionables: presentar algo que es simplemente un postulado teórico como postulado legítimo e innegable. Lazos (1998, 39) indica que estas teorías no pueden brindar un conocimiento objetivo del “yo” ya que no brindan conocimiento alguno, los juicios que proponen son meramente ilusiones.

Es por ello que Kant pretende ubicar a la metafísica en un campo diferente, no por ello menos importante, al de la ciencia. En un campo de investigación de carácter práctico o moral y de esta forma darle un enfoque diferente a la filosofía cartesiana “con el fin de evitar, por una parte, que nos entreguemos a un materialismo sin alma y, por otra, que nos perdamos en las fantasías de un espiritualismo que, para nosotros vivientes, carece de fundamento” (B 421). Para él la identidad de la persona necesita un fundamento diferente y más amplio que el sustancial, necesita basarse en un “yo” que pueda ser pensado como objeto; y para ello es necesario alejarse de la metafísica de la sustancia cartesiana pues para que haya conciencia se necesita siempre de la constante interacción con el mundo, es decir, no es posible la subjetividad sin objetividad. Hasta este punto pareciera que la postura kantiana es la de un total anti-cartesianismo apoyado en filosofías empiristas.⁹ Para Locke y Hume es imposible basar la identidad personal y la naturaleza de ser humano en una “sustancia mental” ya que no hay tal intuición en la experiencia, sino que la existencia deviene como tal a partir de la relación con el mundo.¹⁰ Como se vio anteriormente, Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, más específicamente en el capítulo XXVII del libro II, trata el problema sobre la identidad personal de un modo muy diferente al elaborado por Descartes. Locke no niega ni asume la sustancialidad del “yo”, pero considera que si existe la sustancia espiritual que proveería identidad personal, sería incognoscible. Tanto Locke como Hume tratarán de dar respuesta a preguntas como ¿qué es aquello que hace seguir siendo a una persona la misma persona en diferentes puntos de tiempo? (Baumman, 2007) Para lo cual Locke formula una tesis basada en la memoria

⁹ Kant le daría la razón a Locke y Hume contra Descartes en los paralogismos, especialmente en B 402-406.

¹⁰ Por ejemplo, Locke argumenta que podría haber diferentes sustancias por cada estado mental y por ende que podría haber varias sustancias en una sola persona. Éstos y otros son problemas que la metafísica de la sustancia es incapaz de resolver.

como sustento de la identidad: se trata de una y la misma persona si esa persona puede recordar— y por tanto tiene conciencia— acciones y contenidos mentales en diferentes estadios de tiempo. La mismidad y continuidad de la persona consistirá entonces en la relación de recuerdo que haya entre los contenidos mentales y experiencias anteriores con los presentes. En esta teoría el papel de la memoria juega un papel crucial, sino es que el más importante, para la apropiación de identidad personal.¹¹ Este criterio es pertinente ya que de este modo el sujeto responsable es el que tiene autoconciencia. El problema radica en que si la memoria falla, la identidad puede ser cuestionada. Más aún, como menciona Bodei en “El largo adiós a la identidad personal” (1993, 10), si el hilo de la memoria consciente se rompe y posteriormente es “vuelto a encontrar” cómo es que ese alguien puede volver a ser sí mismo. Esto sólo sucedería si se admite un sustrato, propiamente una sustancia que se encuentra oculto en todas las interrupciones que pudiese tener la conciencia.

Por otro lado, Hume ataca los rezagos de la concepción sustancialista que aún se encuentran en la filosofía lockeana de la identidad, pero la crítica es mucho más severa hacia la concepción de identidad como *res cogitans* de los cartesianos. “Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes, que sentimos su existencia y su continuidad en la existencia [...] Desgraciadamente [...] no tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí e ha explicado” (Hume 1988 I, 4, VI). La concepción de Hume respecto a la identidad personal será, por mucho, más drástica que la de Locke: para Hume la identidad no tiene sentido si no es basada únicamente en impresiones empíricas, esto es, el hablar del “yo” sólo cobra sentido si se hace con referencia a una percepción. Bajo este supuesto el “yo” para Hume es entendido como aquello que tiene todas las posibles representaciones y que a su vez no es ninguna representación. En la experiencia sólo se cuenta con una multiplicidad de percepciones de las cuales ninguna corresponde a la representación de una sustancia como un “yo”. Lo único cognoscible del “yo” es por tanto un montón de percepciones cambiantes, por tanto el “yo” no es más que un haz de percepciones. Aquello que unifica

¹¹ Esta concepción tiene varios problemas cruciales como se ha visto anteriormente. Uno de ellos son las objeciones hechas por Butler y más adelante por Reid: la memoria propuesta por Locke es la de un “yo” que ha hecho un algo *x*: “yo” recuerdo haber hecho *x*. Si esto es así, el recuerdo presupone ya lo que pretendía explicar, a saber, el yo y su identidad a través de tiempo. Cf. J. Butler 1736; Reid 1785.

todas las múltiples percepciones es un *haz* o un “atado” que las reúne en una conciencia, pero aquello que “ata” ese montón de percepciones no puede ser tampoco empíricamente confirmado (Baumann, 2007, 83). Para Hume, las personas son una colección de representaciones que por hábito y necesidad se postulan como sustrato permanente e idéntico. “Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi propia persona, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, pena o placer. No puedo jamás sorprenderme a mí mismo en algún momento de percepción alguna, y jamás puedo observar más percepciones” (Hume, 1988, I, 4, VI). Y, contrario a Locke, lo que hace a una persona seguir siendo la misma persona a través del tiempo, es decir, lo que completa el lapso de tiempo entre las diferentes representaciones es la imaginación (1988, I, 4, II). En su crítica al sustancialismo asume una idea escéptica sobre la identidad personal.

Es en este contexto polémico donde se inscribe la concepción kantiana de la identidad personal.

Es sólo en la Edad Moderna, al romperse este nexo sustancial entre el yo y Dios, cuando las dificultades ligadas a la comprensión de la identidad personal se agudizan y surge la necesidad de una legitimación de ésta completamente distinta. La continuidad de nosotros mismos en esta vida y en la futura ya no parece estar garantizada. Domina —justo a partir de la filosofía aparentemente serena de Locke— el miedo a la caducidad y al olvido de sí. Se experimenta la posible pérdida de la identidad a partir de la labilidad y desaparición de nuestras ideas (Bodei, 1993, 9).

Kant evita caer, como se vio anteriormente, en ideas sustancialistas planteadas por los psicólogos racionales y los cartesianos; también rechaza las filosofías inglesas que hacen del “yo” algo tan efímero como la memoria o la mera multiplicidad de percepciones. En palabras de Baumann (2007, 83) podría decirse que para Kant los racionalistas con su metafísica de la sustancia hacen presunciones muy fuertes, dicen, por así decir, demasiado. Y los empiristas, al utilizar criterios endebles para la apropiación de identidad personal, hacen del “yo” algo volátil. Ellos dicen, por decirlo así, muy poco. Kant hace una fuerte crítica a las filosofías empiristas que suponen un “yo” meramente psicológico, pues terminan negando o debilitando toda unidad de la conciencia cuando el objetivo buscado era sólo mostrar que Descartes no podía comprobar su existencia como sustancia pensante

mediante un simple análisis de conceptos expuestos mediante la introspección (cf. Bonaccini, 2005, 15-16). Para Kant tanto Locke como Hume confunden un criterio psicológico con un criterio epistémico, es decir, sí, efectivamente existe la conciencia como memoria psicológica, pero eso no implica que sólo se puede tener certeza del conocimiento del “yo” hasta donde llegue aquella: es insuficiente hablar de la pura diversidad cuando se pretende dar cuenta del “yo”. El tener experiencias, recordarlas y poder hacerse responsable por ellas son criterios insuficientes si se quiere dar cuenta del “yo” en su totalidad. Para Kant, una persona es mucho más que la mera sucesión de estados mentales. Las concepciones empiristas presuponen una multiplicidad de contenidos mentales y experiencias, evidentemente empíricas y aisladas, que posteriormente son “unidas” por un criterio como —en el caso de Locke la memoria—, el cual hace a la misma persona seguir siendo la misma al paso del tiempo, es decir, gracias a la memoria es posible tener conciencia de diferentes experiencias y estados mentales y así atribuirlos a una “misma” persona. Sin embargo, para Kant no es posible tener estados mentales y mucho menos estados de conciencia aislados, puesto que todos ellos se encuentran desde antes —*a priori*— interconectados unos con otros en una relación. Kant parte del hecho de que se tienen percepciones sensibles —multiplicidad de representaciones dadas en la intuición—, pero aquello que garantiza la unidad de las representaciones no es la existencia de criterios que los vinculen con algo —como una sustancia o la memoria—, sino que son las reglas de síntesis lo que permite la unificación que se encuentra ya, de hecho, en el “yo”. “Ninguna representación puede ser otra cosa que unidad absoluta. Para que surja, pues, una unidad intuitiva de esta diversidad, hace falta primero recorrer toda esa diversidad y reunirla después. Este acto lo llamo *síntesis de aprehensión*” (Kant, 1994, A 99). No hay una “cosa” como la sustancia o la memoria que sean condición de posibilidad de la pluralidad de las representaciones, sino que, por el contrario, la pluralidad de representaciones y contenidos mentales, se reúnen sintéticamente por medio de la *apercepción*. Los empiristas estarían en lo correcto al afirmar que cuando se demuestra la debilidad del “yo” pensante sustancial, los elementos que quedan como base para la conciencia son un sinfín de representaciones aisladas, pero el intentar derivar la unidad e identidad del “yo” únicamente de estos contenidos— los cuales son psicológicos— conduce a proponer una idea bastante pobre de identidad. Los empiristas no se percatan que no es posible la conciencia de tal diversidad de

representaciones sin haber presupuesto antes una actividad de síntesis que unifica dicha diversidad. Toda multiplicidad de representación cobra sentido en el uso de conceptos, garantizando así la obtención de conocimiento de tales representaciones:

Todo conocimiento requiere un concepto [...] pero el concepto es siempre algo universal que sirve de regla [...] en virtud de la unidad de lo diverso [...] sin tal fundamento sería imposible pensar un objeto, ya que este objeto no es más que el algo cuyo concepto expresa dicha necesidad de síntesis. En consecuencia tiene que haber un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la diversidad contenida por todas nuestras intuiciones (Kant, 1994, A 106).

Es en la llamada “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” de la *Crítica de la razón pura* donde Kant expresa claramente su crítica respecto a estas filosofías empiristas, donde afirma que los análisis expuestos por Locke y Hume son inconsistentes apelando a un principio trascendental como fundamento de la identidad.¹² No es posible negar toda identidad sin antes haberla supuesto “puesto que negarla ya supone un yo idéntico, al menos como un sujeto lógico de todo acto y estado de conciencia” (Bonaccini, 2005, 6). Para Kant sería imposible tener conciencia de toda la diversidad de representaciones, percepciones y experiencias, es decir, de toda pluralidad en tanto que pluralidad, si no se hiciera con referencia a una unidad absoluta, a una unidad sintética originaria de aperccepción trascendental, que se enuncia en la proposición cartesiana “yo pienso” que debe *poder* acompañar todas “mis” representaciones para que puedan ser llamadas

¹² Para Kant la experiencia juega un papel fundamental para poder adjudicar identidad, pero “ésta nos dice qué es lo que existe, no nos dice que tenga que ser necesariamente así y no de otra forma” (A 1). Son entonces necesarias condiciones de justificación diferentes a la memoria para poder hablar de identidad. Dar tanta prioridad epistémica a las meras experiencias conlleva consecuencias fuertes y el hecho de que el concepto de “yo” no pueda remitirse directamente a una percepción, no es criterio suficiente para considerarlo ficticio. Para Kant el criterio propuesto por los empiristas sólo provee una fundamentación subjetiva, psicológica respecto al conocimiento del “yo” y del conocimiento en general. El conocimiento no puede basarse y depender sólo de las contingencias de la experiencia, sino que la experiencia misma tiene que estar garantizada *a priori*. Es necesario entonces una base trascendental. Para Kant la crítica de la negación de la identidad que formula Hume (I, IV, 6) por medio de la negación numérica del yo empírico ni siquiera podría formularse sin tener como presupuesto un “yo” permanente e idéntico (como el de la *apercepción*). “Si yo no fuera un ‘yo’ idéntico, que no cambia a lo largo de todas las representaciones que tiene, no tendría como tener conciencia de ellas como una serie de estados enlazados entre sí y referidos como *míos*. En tal caso tendría un “yo” tan multicolor y desordenado que ni siquiera podría ser consciente de mí mismo”. (Cf. Luna, 1994).

“mías”.¹³ Con este principio Kant justifica que el “yo” no se deriva de los contenidos empíricos, sino que por el contrario, éste está siempre presupuesto en toda experiencia posible.

El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mi algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mi [...] Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que se haya tal diversidad (B 132).

Justifica también la tesis cartesiana de que la conciencia nunca lo es de representaciones aisladas y, a la vez, que la conciencia es o presupone autoconciencia. “El yo fijo y permanente de la apercepción pura constituye el correlato de todas nuestras representaciones, en la medida en que exista la mera posibilidad de adquirir conciencia de ellas” (A 124). La unidad de la apercepción trascendental o autoconciencia es condición originaria y fundamental (A 107) para la conciencia de lo múltiple —experiencias y estados mentales— gracias a la cual el “yo” permanece idéntico (Bonaccini, 2005, 9), pues de otra forma no sería posible la conciencia de éstos, es sólo bajo este parámetro que la noción de “pertenencia” de estados y experiencias cobra sentido para un mismo sujeto (Bonaccini, 2005, 12). Es claro que Kant recupera de ambas corrientes filosóficas aquello que considera pertinente para su teoría del sujeto trascendental: el “yo” es el sustrato de diferentes atributos (Locke) que es necesario suponer (Hume) para dar cuenta de la diversidad de estados mentales que *de hecho* ya están atribuidos a un “yo” (Descartes) pero formal, no sustancial. Kant incorpora el elemento de necesidad pero no en el sentido sustancial formulado por Descartes ni la necesidad endeble propuesta por Hume, sino una necesidad trascendental, es decir, formal. El “yo” deja de ser un “yo” psicológico como el de Locke, para convertirse en un “yo” fundamental que no forma parte de la representación, sino que posibilita la representación misma; no es una sustancia, sino una estructura de la subjetividad. “La identidad de la conciencia de mi mismo en distintos tiempo no es, pues, más que una condición formal de mis pensamiento y de su cohesión. Pero no demuestra en

¹³ Esto no significa que el acto de conocer sólo pueda realizarse mediante un acto reflexivo, ni que en cada representación de un objeto se tenga que hacer presente la representación de un “yo”. Quiere decir que ha de ser posible encontrar la referencia a un “yo” en el análisis de cualquier estado mental. Cf. Lazos, 1998.

absoluto la identidad numérica de mi sujeto, el cual puede haber cambiado tanto a pesar de la identidad lógica del yo” (A 363). La identidad del “yo” no se basa más en la capacidad para recordar acciones, el hombre se enfrenta ahora con la capacidad de hallarse a sí mismo en cada acción —síntesis— presente por medio de la apercepción (cf. Luna, 1994, 11); la cual no es una imaginación, ni una intuición puesto que no se da por una afección o en el tiempo, “es una representación puramente intelectual, ya que pertenece al pensamiento en general” (B 423, nota), que se justifica en la unidad de las categorías, es decir, es en la relación inmediata entre la multiplicidad de las intuiciones y la síntesis de las categorías donde se prueba la unidad de la apercepción, y por eso es ella misma trascendental; ya que se convierte en la forma para toda representación sin ser ella misma un concepto bajo el cual pueda subsumirse un pensamiento particular de un sujeto empírico específico (cf. Lazos, 2005, 101; Amerkis 1997, 56). “La representación ‘yo’, que es simple y, por sí misma, completamente vacía de contenido [...] [es] la mera conciencia que acompaña cualquier concepto”(A 346). En otras palabras, es “esa unidad más arriba todavía [...] aquello mismo que contiene el fundamento de unidad de diversos conceptos [...] el fundamento de posibilidad del conocimiento” (B 131). Kant muestra las condiciones trascendentales del sujeto; que se encuentra a la base de cualquier sujeto empírico capaz de tener (cualquier tipo de) experiencia o conocimiento; que hace posible que “[la] existencia misma no sea un fenómeno (y mucho menos una mera ilusión)” (B 158). Condiciones a las que sólo se puede acceder por medio de la actividad racional, puesto que lo trascendental está constituido por la razón misma. La racionalidad, cosa propia y exclusiva humana, es pues el único fundamento para comprender la contingencia empírica.¹⁴ Este revolucionario

¹⁴ Kant da las condiciones para una nueva forma de pensar al “yo”, sin embargo, siguiendo a Bodei (1993, 13) las críticas contra la concepción de identidad personal kantiana son severas: “Después de haber conquistado un papel teórico determinante en el intento de fundamentar la autonomía de la autoconciencia y la estructura del conocer, semejante proyecto epocal concluye, en el arco de pocos decenios, en un fracaso reconocido, cuando se demuestra la imposibilidad de saldar completamente el círculo de la identidad de la conciencia consigo mismo y de legitimar de manera inequívoca un conocimiento sistemático cerrado”. Ya en Kant el yo es sólo el ‘vehículo’ (*Vehikel*) de todos los juicios del intelecto (*Kritik der reinen Vernunft*, A 348; B 406), un medio que conduce a un saber incapaz de convertirse en conocimiento. Sé que yo soy, pero no sé cómo soy. Y así, aquello que parece ser lo más nuestro, la presunta base rocosa de nuestra identidad, acaba teóricamente por no pertenecernos. El famoso ‘yo pienso’ que debería acompañar todas mis representaciones es una *x* vacía de contenido. Al no lograr abarcar nuestra identidad en el ‘yo pienso’, nos vemos obligados a enredarnos en un ‘círculo perpetuo’, a perseguirnos a nosotros mismos en un círculo. No puede escaparse de este callejón sin salida más que de dos maneras: o identificando el núcleo desconocido de la identidad en el proceso genético que conduce al ‘Yo = Yo’ y que después lo pone como principio lógico (y es el camino

concepto de identidad, conformado por un sujeto trascendental que no hace referencia a sujeto alguno, satisface para Kant las necesidades de la razón en su forma práctica, pues refleja la espontaneidad sintética de la que proviene (cf. Luna, 1994, 13; Allison, 1992), permitiendo trazar una conexión entre la apercepción y la actividad de la libertad, abriendo la posibilidad para un mundo diferente al de la mera determinación natural, puesto que el hombre, debido a su racionalidad, tiene la capacidad de vivir en dos mundos: el natural regido por leyes conformadas por la naturaleza misma y el moral, construido por él mismo gracias a su facultad racional, que le permite sustraerse de la inmediatez presentada en la experiencia. “El hombre tiene una doble calidad: Primero como un ser sensible, es decir, como hombre (como perteneciente a una de las especies animales); pero luego, también como ser racional [...] al que sólo se puede reconocer en las relaciones practico-morales, en las que hace patente la propiedad inconcebible de la libertad, por el inflige de la razón sobre la voluntad internamente legisladora” (Kant, 1989, 418.) El hombre se hace consciente de la dualidad de su naturaleza y puede concebirse en el ámbito de lo nouménico, en el ámbito puro, precisamente por esta unidad trascendental, por esa función espontánea¹⁵ que constituye la razón misma. La razón entonces es condición de posibilidad para situar al ser humano en un mundo puramente inteligible el cual es, por mucho, superior al sensible. Por medio de la razón el hombre puede considerarse como independiente de la ley natural, ya que ésta lo arranca de la guía natural de los instintos y le pone por delante una infinidad de modos de vida para elegir y crear (Rivera Rosales, 2007, 187). El “yo” trascendental se impone así en la actividad práctica por medio de su racionalidad. “La *autonomía* es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (Kant, 1963, 94). Contrario a los seres irracionales, en los que las causas que determinan sus acciones son dadas por la naturaleza, en ser humano vienen *a priori*, sin la intervención de ninguna causa externa, únicamente lo impuesto por la racionalidad será motivo de acción: “La razón muestra, bajo el nombre de las ideas, una espontaneidad tan pura, que por ella excede la razón con mucho todo lo que la sensibilidad pueda darle” (Kant, 1963, 120). Kant hace uso de la deducción utilizada en la CRP, que establece los principios del

seguido por Fichte en las diferentes redacciones de la *Doctrina de la ciencia*) o negando la practicabilidad de esta solución”.

¹⁵ “That absolute spontaneity, is all that is required to distinguish the *arbitrium liberum* from the *arbitrium brutum*” (Allison, 1995, 22).

entendimiento en su forma pura, pero aplicada ahora para el reino de la moral. El ser humano es el único ser que posee autoconciencia —*apercepción*— cosa que lo hace único poseedor de ciertos principios *a priori*, ya que puede tener representaciones puras tanto en el campo del entendimiento como en el práctico. “[El hombre] necesariamente tiene que admitir sobre [la] constitución de su propio sujeto, compuesta de meros fenómenos, alguna otra cosa que este a su base, esto es, suyo tal como sea en sí, y contarse entre el *mundo sensible*, con respecto a la mera percepción y receptividad de las sensaciones, y el *mundo intelectual*, que, sin embargo, no conoce” (Kant, 1963, 119).

La verdadera estructura ética surge cuando se pueden alcanzar enunciados prácticos independientes de todo contenido, que no responden al mundo natural en el que se encuentra sumergido todo ser viviente, sino al mundo moral al que solo pertenece la razón. Pues únicamente un ser racional, un ser autónomo,¹⁶ puede colocarse por encima de sus representaciones y hacerse representaciones *a priori* de la ley moral; y es justo de este modo que el hombre mismo se hace a la vez dueño, *a priori*, de un estatuto moral: debido a que su actuar es racional, no está regido por los principios que le impone el mundo físico, sino por principios que emanan de la razón misma. Por medio de ésta el hombre no sólo puede sustraerse del mundo empírico, puede imponérsele y hacer su voluntad. Para Kant la razón se caracterizará entonces por ser ella misma principio causal de toda acción, es decir, la razón es acción actuante siempre desde sí misma, es voluntad libre capaz de determinarse por medio de sus propias representaciones puesto que es causa de la existencia de las mismas, por ello, es causa eficiente de toda causa externa. Esto le permite al ser racional guiar sus acciones conforme al deber, es decir, según leyes universales que expresan necesidades válidas para todo ser humano —racional—, las cuales no se pueden hallar en la experiencia, si no que tienen su origen en la razón práctica, y por ello independientes de la experiencia. “La naturaleza suprasensible de estos mismos seres es su existencia según leyes que son independientes de toda condición empírica y que, por tanto, pertenecen a la *autonomía* de la razón pura” (Kant, 2001, 42). Y sólo un ser poseedor del principio trascendental —*autoconciencia*— es capaz de regirse por leyes racionales.

¹⁶ Las acciones no están determinadas por causas del mundo sensible, por necesidades o deseos, si no que se determinan por las propias representaciones *a priori*, por ello son autónomas, libres. Sin embargo, la autonomía no implica el actuar moralmente, simplemente Kant nos quiere decir que la autonomía es la base para la moral. Cf. Allison, 1995, 17-19.

This argument [...] is based in the assumption that the agent in question is rational. This entails that its choices must be subject to a justification requirement. In other words, it must be possible for such an agent to offer reasons for its actions, and since reasons are by their very nature universal, this means that such an agent must be willing to acknowledge that it would be reasonable (justifiable) for any rational being to act in a similar manner in relevantly similar circumstances (Allison, 1995, 20).

Únicamente un ser que tiene representaciones de sí mismo puede sustraerse de la determinación que le ejercen los sentidos y el cuerpo para llevar a cabo el imperativo categórico, es decir, ejercer el deber en tanto que deber mismo para hacerlo universal, esto es, independiente de todo contenido empírico e independiente de sujeto factico específico. El imperativo no dice “si se quiere x se tiene que hacer y ” pues esta regla contiene datos de la experiencia y eso lo hace ser una ley hipotética guiada por apetencias y deseos, el imperativo categórico por el contrario, sólo dice “se debe hacer y ”, no afirma que si se quiere obtener x o se necesita x se haga y , simplemente así *debe* ser por ello que su carácter resulte imperativo: “se debe actuar como si tu acto quisieras que se convirtiera en una máxima”, porque tiene un carácter incondicionado, absoluto. “Hay un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Tal imperativo es categórico. No se refiere a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder, sino a la forma y al principio de donde ella sucede” (Kant, 1963, 64). La razón posibilita la conciencia moral. El ser humano es el único ser capaz de actuar independiente a sus deseos, esto es, capaz de actuar de manera racional. Y es aquí donde reside la dignidad del hombre; en esta capacidad única para actuar racionalmente. El sujeto comienza a ser definido por su capacidad de autodeterminarse como un ser libre. “La razón crea la idea de una espontaneidad capaz de comenzar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine” (Kant, 1994, A 533). El sujeto trascendental no sólo es pensado como condición de posibilidad de toda experiencia, sino también como condición de posibilidad de la moral, de la libertad (Kant, 1994, A 795-B 823). La razón va más allá de la tarea cognoscitiva y se dirige también a la realización de la moral la cual se logra en la autodeterminación. Cuando el ser humano logra ir más allá de su ser biológico y es capaz de determinarse a sí mismo por la

representación de la ley universal, del imperativo categórico que él mismo se da, el hombre actúa como si fuera libre. Es decir, no es que el hombre sea de hecho libre, o que tenga por segura su libertad, para Kant, la libertad sobreviene cuando se es capaz de actuar conforme al deber, es decir, cuando el hombre tiene conciencia de su estar dentro de la ley moral; es entonces y sólo entonces cuando puede dar cuenta de su capacidad para autodeterminarse y actuar de forma independiente a la naturaleza (cf. Allison, 1995, 22). La razón práctica kantiana es, pues, conciencia afirmadora de la libertad, todo acto de la razón es huella de la conciencia de un acto libre, acto que se efectúa en el ejercicio del imperativo (cf. Rivera Rosales, 2007). Es precisamente esta capacidad de actuar autónomamente lo que sitúa al ser humano como centro de un valor inteligible, pues solo él es poseedor de libertad, “uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre” (Cervantes, 1605, LVIII). Kant muestra nuevamente que el ser humano no se rige por representaciones psicológicas, o sea, por mera asociación de ideas como lo pensaban Hume y Locke,¹⁷ ya que si ese fuese el caso el ser humano no se diferenciaría de manera alguna de los animales, pues éstos también tienen representaciones de sensaciones de ideas y, sin embargo, no poseen la facultad para ir más allá de ellas: “a subject with an *arbitrium brutum* is causally conditioned to respond to the stimulus or desire, with this [...] [is] determined [...] independently of any evaluation” (Allison, 1995, 13). Los animales no son seres libres, no cuentan con el principio ordenador que permite la ley moral, su actuar no radica en la libertad y eso los hace poseedores de un valor relativo o inferior. El ser humano por el contrario, cuenta con dicho principio, puede auto-determinarse y su actuar no se explica ni se deduce por ninguna causa natural.

[El hombre] se considera a sí mismo como determinable sólo por leyes que él se da a sí mismo mediante la razón, y en ésta su existencia [...] incluso toda sucesión de su existencia, como ser sensible no deben ser consideradas en la conciencia de su existencia inteligible, sino como una consecuencia [...], nunca, [empero] como fundamento determinante (Kant, 2001, 95).

¹⁷ El escepticismo no sólo atacaba las bases del conocimiento, también las bases sobre las que se erguía la dignidad misma del hombre. Puesto aquél como un ser cambiante, natural, finito, inscrito dentro de la mera probabilidad del mundo la idea misma de dignidad es casi imposible de salvaguardar. “¿Cómo afirmar la dignidad del hombre si se ha descubierto que este se halla inmerso en una naturaleza que lo avasalla? [...] qué vale un hombre en el infinito?” (Pascal, 2002, XXVII, I).

Kant propone comprender la naturaleza del hombre como la de un ser inmerso en el mundo fenoménico pero capaz de sobrepasarlo e imponérsele por medio de su racionalidad, un ser capaz de autodeterminarse y proponerse fines, apto para actuar conforme a leyes *a priori* validas para todo ser racional. En otras palabras, la naturaleza racional esencial y única del ser humano le hace poseedor de un valor intrínseco. Es por ello que tiene que ser visto siempre como fin en sí mismo a los ojos de cualquiera, nunca como un medio, nunca como mero instrumento “Esta condición la atribuimos incluso a la voluntad divina respecto de los seres racionales [...] puesto que se funda sobre la *personalidad* de estos, por la cual solamente son fines en sí mismos” (Kant, 2001, 84). El hombre, gracias al uso de la facultad racional, es merecedor de dignidad, es decir, de la no instrumentalización, la no-relatividad de su valor, puesto que, como fin en sí mismo, como ser autónomo independiente de la naturaleza, posee un valor intrínseco, un valor que no tiene precio puesto que no puede ser sustituido por algo equivalente (Kant, 1963, 86). Estas cualidades le otorgan al ser humano un valor en sí mismo y le confieren el privilegio de otorgar valor a cualquier otro objeto. La persona, como causa primera e incondicionada, como poseedora de valor absoluto y único, se encuentra en una posición privilegiada para conferir valor a cualquier objeto (Mohr 1995, 9); la persona es un ser capaz de brindar valor a todo objeto exterior. Por otro lado, aquello que no tiene valor absoluto —como el animal— no es merecedor de dignidad, puesto que el fin no descansa en él. “En la creación entera, todo aquello que [el hombre] quiera y sobre lo que tenga algún poder, puede ser empleado *únicamente como medio*; sólo el hombre, y con él toda criatura racional, es *fin en sí mismo*” (Kant, 2001, 84) los animales por tanto serán vistos como pura receptividad sensible lo que conlleva a que no sean merecedores de respeto (Kant, 1989, 434-435). “El *respeto* siempre se refiere sólo a las personas y nunca a las cosas. Las cosas pueden despertar en nosotros *inclinación*, e incluso *amor*, cuando son animales (por ejemplo, caballos, perros, etc.), o también *miedo* como el mar o un volcán o una bestia feroz, pero nunca *respeto*” (Kant, 2001, 74).

Kant es el gran forjador de la ética en occidente en la que solo se inscriben aquellos seres que puedan hacer uso de su facultad racional. Solo un ser autoconsciente es ético puesto que puede sustraerse del orden natural, actuar conforme principios impuestos por él

mismo y crear su propia realidad. Aunque el hombre sea afectado por causas externas como las necesidades naturales, los deseos etc., tiene la libertad de elegir su actuar, la capacidad de auto-determinarse de manera racional “although a finite rational agent is still sensuously or “pathologically” affected, that is to say, it finds itself with a set of given inclinations and desires [...] it is not causally necessitated to act on the basis of any of them” (Allison, 1995, 13). Para Kant la dignidad, el respeto y la igualdad son características ontológicas, esto es, constitutivas del ser humano; no son propiedades que se vayan adquiriendo a través del desarrollo de su persona, si no que se poseen en tanto que ser racional. Son cualidades noumenicas, cualidades propias de la racionalidad que habita en el ser humano, de manera que vienen dadas, si se me permite decirlo así, *a priori*.

CAPÍTULO II

NATURALEZA HUMANA: CUESTIONADO LA VIEJA ÉTICA

En algún apartado rincón del universo vertido centelleantemente en innumerables sistemas solares, hubo una vez una estrella en la que unos animales inteligentes descubrieron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y más falaz de la historia universal: de todos modos sólo fue un minuto. Tras unas pocas aspiraciones de la naturaleza, la estrella se enfrió y los animales inteligentes tuvieron que morir. Alguien podría inventar una fábula similar y, sin embargo, no habría demostrado de un modo satisfactorio hasta qué punto el intelecto humano constituye, en la naturaleza, una excepción lamentable, vaga, fugitiva, inútil y arbitraria.

Nietzsche, *El libro del filósofo*.

§ 1. Deontología y antropocentrismo

Nos encontramos, parafraseando a Heidegger, en la era del hombre como sub-iectum, como “centro de la naturaleza, eje del universo, engarce del mundo” (Ficino, *Theologica Platónica*, III, 2 y XVI, 3 citado en Singer, 1999, 245), donde se plasma el ideal ilustrado del hombre como razón. De la abertura hacia el progreso, hacia el desarrollo de la ciencia,¹⁸ del cambio. La era donde la filosofía ha logrado fundamentar con “argumentos no religiosos”¹⁹ la naturaleza e individualidad del hombre como único poseedor de un *fin en sí mismo*, describiéndolo a él y al mundo como pura razón, puesto que la imposición de la inteligencia racional es la luz de toda verdad que relega toda duda u opinión una vez que el razonamiento logra cumplir su misión. Esto, a su vez, da origen a la cultura occidental de la exclusión, pues como se ha visto, se hereda un concepto de hombre proveniente de una tradición antiquísima²⁰ de más de dos mil años de pensamiento occidental, donde es

¹⁸ El mundo moderno liga el triunfo de la razón con el desarrollo de la civilización occidental, la cual es productiva e instrumental.

¹⁹ La influencia religiosa que invade la filosofía occidental es bastante amplia, principalmente en Descartes y Kant es posible encontrar argumentos religiosos que pasan por argumentos filosóficos. Cf. Singer, 1997.

²⁰ “Es posible observar el tránsito desde la concepción que pensaba que la moralidad debía imponérsele al hombre, hasta la creencia de que la moralidad en el ser humano puede comprenderse como autogobierno y autonomía de él mismo. Esta etapa comienza con los Ensayos de Michel de Montaigne (1595) y culmina en la

aceptado de manera tácita que éste posee una doble naturaleza. Esta doctrina, que se encuentra profundamente enraizada en diversas posturas morales, asume que únicamente el ser humano por medio de su racionalidad es capaz de poseer en su representación un “yo”, el cual lo sitúa en un nivel superior frente a todo otro ser que se encuentre en la tierra.

El hecho de que el hombre puede tener una representación de su “yo” le realza infinitamente por encima de todos los seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello el hombre es una *persona*, y por virtud de la unidad de la conciencia, es una y la misma persona, esto es, es un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las *cosas*, como son los animales irracionales con los que se puede hacer y deshacer a capricho. Y es así, incluso cuando no se es todavía capaz de expresar el yo, porque sin embargo lo piensa; como tienen que pensarlo, en efecto, todas las lenguas, cuando hablan en la primera persona, aunque no expresen este yo por medio de una palabra especial (Kant, 1991, § 1).

Ese “yo” se convierte en la posibilidad de toda representación, en conciencia acompañante de cualquier concepto (Kant, 1994, A 346- A351), gracias al cual el hombre puede sustraerse del mundo natural —animal— y vivir también en el mundo humano, el mundo racional de la ley y la verdad,²¹ los cuales lo dotan de un respeto y dignidad intrínsecos. Esa es, afirma X. Zubiri, la diferencia radical entre el animal y el hombre, la forma de habérselas (habitud) con la realidad, con el mundo. Los animales viven en el mundo natural, un mundo que es sólo un conjunto de estímulos, al hombre por el contrario, se le da el mundo bajo la formalidad de la realidad o *reidad*. El horizonte de comprensión en el que se sitúa el hombre, su actuar en el mundo, es totalmente diferente al del animal. El hombre, por así decirlo, tiene más realidad que cualquier otro ser gracias su capacidad de sustraerse del mundo natural, la cual le da una comprensión del mundo diferente, le da, por así decirlo, una estructura “abierta” que lo dota de dignidad y lo hace sujeto de derechos y obligaciones (cf. Zubiri, 1980, 83). Consciente de su singularidad como actividad legisladora, establece por sí mismo la exigencia formal de un acuerdo racional para actuar, que no depende de manera alguna de fuente externa ni para su imposición ni para su acatamiento. El hombre es por sí mismo, un agente moral capaz de someterse a un principio

obra de Kant (1785), Reid (1788) y Bentham (1789). Y hasta el último tercio de este siglo” (Schneewind, 1995, 218).

²¹ “Sin embargo estos postulados abstractos —o vacíos— sobre la racionalidad y su grandeza no escaparon al ojo crítico de Nietzsche quien asegura que también éstos son escaparates tras los cuales no hay nada más que voluntad de poder. No existe una guía impersonal para la acción: todo lo que puede hacer uno es decidir qué tipo de persona se propone ser y esforzarse por llegar a serlo” (Schneewind, 1995, 227).

universal, a una exigencia única impuesta por él mismo: el imperativo categórico o ley moral. Gracias a ello tiene la capacidad de abstenerse de perseguir el interés particular y actuar por el deber *en sí*. He aquí el planteamiento de las filosofías deontológicas. “[Son] aquellas que o no especifican el bien independientemente de lo correcto, o no interpretan que lo correcto maximiza el bien” (Davis, 1995 292), puesto que no definen “lo correcto” en términos de bien, sino que éste es posterior a lo correcto. Estas posturas no aceptan que el actuar conforme al deber tenga que acarrear la mayor felicidad, el mayor interés o el mayor bienestar para el mayor número de personas, es decir, las consecuencias de los actos no son contempladas ya que los actos se efectúan conforme al deber, no conforme a las consecuencias, es decir, no son consecuencialistas; de hecho aceptan que el actuar correcto puede que no traiga felicidad o bienestar alguno, y sin embargo dicha forma de proceder se encuentra justificada porque proviene de la racionalidad del hombre, de la ley que él mismo se impone y para la cual no interviene causa externa ni antes ni después del actuar.²²

Si se nos insta a abstenernos de dañar a una persona inocente, aun cuando el daño causado a ésta evitaría la muerte de otras cinco personas inocentes, es obvio que no cuentan los intereses de las seis, o que no cuentan por igual: si así fuese, sería permisible —si no cabalmente obligatorio— hacer lo necesario para salvar a las cinco personas (y dañar a una). Además, aun si nos resistimos a la idea de que pueden sumarse de este modo los intereses, las concepciones deontológicas no se basan en una consideración imparcial de intereses. Pues esto parecería permitir —si no exigir— que sopesásemos el interés de cada una de las cinco personas frente al de la otra; parecería permitirnos (por ejemplo) —si no exigirnos— tirar cinco veces la moneda, para que cada uno de los intereses de las cinco personas recibiese la misma consideración que se otorga a los intereses de la otra. (Davis, 1995, 293).

Este es un ejemplo de la forma de actuar correctamente para las deontologías, concepción que difiere, por mucho, de las éticas consecuencialistas que afirman que una acción correcta puede ser calificada como tal una vez que se maximiza la utilidad de ese actuar (cf. Davis, 1995, 296). Por el contrario, para las deontologías el actuar correctamente, racionalmente o conforme al deber —llámesele como se prefiera— es más importante que cualquier bienestar, cualquier interés o cualquier utilidad que de éste pueda desprenderse.

²² No obstante, no resulta del todo claro por qué se debe considerar que el respeto “al otro” o a “uno mismo” es algo que merece una mayor consideración moral a la idea utilitaria del mayor bienestar para el mayor número de gente posible.

Debido a que sus exigencias son absolutas y universales la persona está siempre exigida a acatar la ley racional, la cual suele formularse del modo “no harás”, esto es, como prohibiciones del actuar o de las elecciones del ser racional. Preservar y llevar una vida digna de ser vivida, para una visión deontológica de la moral, es una decisión personal que sólo el hombre, único en su racionalidad, tiene la posibilidad de concretar. Así mismo, como toda persona tiene la posibilidad de autogobernarse conforme al imperativo categórico, se está moralmente obligado a respetar a todas y cada una de las personas. “No está permitido no respetar a todo ser humano, ya sea uno mismo o cualquier otro, como ser racional” (Davis, 1995, 299). La moralidad por tanto viene a ser expresión misma de la naturaleza humana, aquello perteneciente sólo al hombre (cf. Schneewind, 1995, 223). Es de este modo que el ser humano se convierte en lo más sublime que debe ser tratado siempre como fin ya que posee una dignidad especial. No obstante, para muchos otros filósofos esta idea no se encuentra del todo justificada;²³ el ser humano, dicen, se ha “adjudicado un premio tan grande” (Singer, 2003, 123) atribuyéndose dignidad y valor intrínsecos sin justificar en absoluto semejante idea, pues cualquier defensa para justificar que única y exclusivamente los seres humanos tienen dignidad intrínseca debe aludir a características o capacidades que sólo, exclusivamente y todos y cada uno de los humanos poseyesen, atributos que aún siguen sin encontrarse. Tratar de buscar un valor intrínseco en la complejidad y diversidad de la humanidad no solo es imposible, sino que está mal puesto que es demasiado excluyente.

Ahora bien, es muy importante recordar que cuando las deontologías hacen referencia a la humanidad y se habla del respeto hacia ella, no se está aludiendo al hecho empírico de haber nacido de la especie *homo sapiens*, sino al hecho empírico de tener una naturaleza racional (cf. Diamond, 1991, 35-38; Arregui, 2008, 40).²⁴ Es necesario distinguir entre el término biológico de la vida humana —como miembro de la especie *homo sapiens*— y la vida humana como persona. La atribución de derechos no puede hacerse basándose en la mera pertenencia a una especie biológica, ya que esa no es una característica moral relevante que pueda explicar tal aplicación. Justificar la tesis del

²³ Desde diferentes perspectivas, posturas similares: P. Singer, D Parfit, A. MacIntyre, P. Slöterdij, M. Tooley, J. Glover, J. Harris, H. Kuhse.

²⁴ Las teorías morales, encabezadas principalmente por las ideas kantianas, rechazan la relevancia moral de la pertenencia a la especie humana. En el planteamiento kantiano se altera notablemente el concepto que se tenía de persona y se centra la moral en una nueva noción de ésta.

reconocimiento de derechos argumentando únicamente a la pertenencia a la especie humana sería igual que afirmar que la base para dichos derechos es la pertenencia a una raza o el tener un sexo específico:

Si vamos a atribuir derechos sobre bases moralmente defendibles, tenemos que apoyarnos en algunas características que sean moralmente relevantes en los seres a los que les atribuimos derechos. Ejemplos de tales características moralmente relevantes serían la conciencia, la autonomía, la racionalidad, etc., pero no la raza [el sexo] o la especie (Singer, 2003, 237.)

De ahí que el término *persona* sea utilizado de una manera no ambigua, en un sentido filosófico y con un significado muy específico de los muchos que puede tener el término “ser humano”, apelando a características distintivas como las de la autoconciencia y la racionalidad (Singer, 2003, 175.) Más aún, en las discusiones bioéticas estos dos términos no son considerados como equivalentes, puesto que la mera continuidad de la vida biológica no es lo importante. H. T. Engelhardt en *Fundamentos de Bioética* afirma que es necesaria la distinción entre pertenecer a la especie *homo sapiens* y el hecho de ser persona, ya que esta distinción resulta muy importante frente al modo de proceder en el actuar ético respecto a la mera vida biológica humana y la vida personal humana.

Las personas destacan como poseedoras de una importancia especial en las discusiones éticas, ya que son entidades que tienen derechos morales seculares de tolerancia y no pueden ser utilizadas sin su permiso. Hay que señalar que esta consideración moral se concentra en las personas y no en los seres humanos (Engelhardt citado en Boladeras, 2007, 98; cf. Roselló, 2005, 224-226).

Los tribunales británicos, en casos problemáticos como el de Anthony Bland (cf. Singer, 1997, 329.), también sostienen que la mera continuidad de la vida biológica no es, en ausencia de consciencia, importante o beneficiosa para el paciente, pues aquello realmente valioso son las funciones cerebrales que se relacionan con la conciencia. Lo que importa y lo que realmente debe importar es la persona, mucho más que el cuerpo (Singer, 2003, 324). Lo que importa respecto de nosotros, menciona Daniel Dennett en *condiciones para la persona* (1976), no es que pertenezcamos a la misma especie biológica, sino que seamos personas. La dignidad propia no depende de nuestros orígenes, sea que hayamos nacido de

mujer o que simplemente hayamos nacido. “Generalmente ignoramos esto, y consideramos la humanidad como la marca decisiva de la cualidad de la persona” (Dennet, 1976, 5); pero no se debe olvidar que existe, *de hecho*, una amplia y excluyente diferencia entre estos dos conceptos. Conceptos que también han dado lugar para nuevas bases jurídicas.

Es claro pues que el planteamiento principal de las deontologías se basa en la persona, en aquél ser capaz de supeditarse, en un acto de obediencia, al imperativo categórico nacido de la razón en su forma práctica; el cual se encuentra sólo en entidades racionales y auto-reflexivas que pueden interpretarse a sí mismas, coherentemente, como entidades morales capaces de responsabilizarse por sus actos (cf. Roselló, 2005, 222) que pueden tomar decisiones y desarrollar una vida intelectual. Gracias a la posesión de estas características, las deontologías afirman que un ser racional goza *a priori* de dignidad. “Las personas, en tanto que seres racionales, conscientes y autónomos, deben ser siempre respetadas como fines en sí mismos, pues el término “persona” conlleva ya, el adoptar una cierta postura moral hacia ella” (Singer, 1997, 181). Conforme a esta postura, el imperativo kantiano “obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro siempre como un fin, y nunca solo como un medio” (Kant, 1963, 104) cobra un sentido muy distintivo, pues un ser que se autopertenece, que se autodetermina y autogobierna no puede estar subordinado a ninguna otra cosa más que a él mismo, razón por la cual exige ser tratado siempre como un fin, nunca ser instrumentalizado ni despreciado, pues su valor no se equipara con el de ningún otro. El ser humano es sujeto, no objeto, menciona R. Adorno en *Bioética y dignidad de la persona* (1998, 56), la persona, que es lo opuesto a una cosa, merece un tratamiento como fin en sí ya que es única. Estas concepciones acerca de la naturaleza del hombre se han quedado enraizadas en el pensamiento contemporáneo dando la impresión de que la deontología realmente ha “encontrado el fundamento metafísico de las normas éticas, como si [se hubiera] descubierto una propiedad de la naturaleza de la persona, o sea de su modo de ser característico, que determina el modo en que una persona exige *de suyo* que se le trate” (Arregui, 1994, 43.)

Es claro entonces que las reflexiones éticas de este siglo tienen como piedra angular el concepto de persona, pues únicamente ésta puede ser sujeto de deber y por tanto de derechos. Para este modo de fundamentar la moral la idea de persona normalmente se

encuentra basada en la idea lockeana y kantiana de persona. A grandes rasgos, estos autores argumentan que la diferencia esencial u ontológica de la persona radica en su racionalidad, por ejemplo, el poder ser consciente de las acciones propias y de esta forma tener la capacidad de prever el futuro, razón por la cual se puede ser un agente moral. “La personalidad moral se constituye a partir de la naturaleza racional y libre del ser humano” (Boladeras 2007, 97.) Por esta razón Kant afirmó que “en lo que respecta a los animales, no tenemos deberes directos para con ellos. [Pues] no son conscientes de sí mismos, y están ahí meramente como un medio para un fin. Ese fin es el hombre” (Kant, 2002, 186). Estas concepciones utilizan el término persona tanto en un sentido descriptivo como en uno normativo, es decir, en un sentido descriptivo hacen referencia a ese ser que se hace llamar persona, esto es, que tiene las propiedades a, b, c, n, etc., ligado a un sentido normativo lo cual adscribe al ser así denominado específicas concesiones morales como derechos y deberes (cf. Singer, 2003, 176).

Para poder ser sujeto moral la personalidad juega un papel esencial. La pertenencia a la especie humana, se dice, no es importante ya que lo que otorga superioridad ontológica al ser humano es la racionalidad, la cual se encuentra únicamente en las personas: los seres que no son personas no pueden ser agentes morales puesto que no son autónomos ni reflexivos, esto quiere decir que no cuentan con la capacidad de reflexionar entorno a su propio ser y el de los demás, por lo que no pueden responsabilizarse por sus actos u otorgar permisos sobre su persona puesto que no tienen la facultad de hacer uso de este tipo de conceptos debido a su incapacidad racional-autónomo-reflexiva. La importancia de pertenecer a la especie humana —asegura Engelhardt— es significativa sólo porque la mayoría de los seres humanos tienen la posibilidad de convertirse en personas, no obstante, en sí mismo el ser humano no es una persona por lo que no es *a priori* agente de derechos morales (cf. Roselló, 2005, 224).

La Constitución Española de 1978 también hace énfasis en que los derechos radican en la persona, no en el ser humano, estableciendo que el orden político y la paz social se fundamentan en “la de dignidad la persona, [en] los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás” (Artículo 10.1 citado en Boladeras 2007, 112).

Esto implica que la importancia que se le da al hecho de pertenecer a la especie biológica *homo sapiens*, es únicamente en la medida en que esos seres humanos son personas o tienen la posibilidad de convertirse en ellas. Lo que realmente se valora del ser humano son sus acciones como persona no su pertenencia a la especie *homo sapiens*, lo esencial de la naturaleza humana es “la personalidad del individuo, su vida consciente, su carácter único, su capacidad para el recuerdo, el juicio, el razonamiento, la acción, el disfrute y demás” (Henry Beecher, “Comité de muerte cerebral de Harvard”, citado en Singer, 2003, 324).

No obstante, esta distinción persona/humano muchas veces es tomada como meramente ilustrativa o no es tomada en cuenta en absoluto. Para las filosofías de corte cristiano ser un ser humano y una persona no denota diferencia alguna (cf. Roselló, 2005, 151). Si se toma en cuenta el rasgo característico del humanismo renacentista —donde se eleva al hombre por encima de todo ser viviente— que dota al hombre con libertad, racionalidad y dignidad intrínsecas, resulta que estas supuestas características exclusivas de la personalidad se encuentran puestas únicamente en la medida en que el ser humano —y sólo el ser humano— puede adquirirlas.²⁵ Gracias a este tipo de apologías respecto a su excelencia y singularidad, el ser humano se ve a sí mismo como ontológica, ética y jurídicamente superior y diferente de todo lo que le rodea. Desde las tradiciones antiguas, como la griega y la hebrea se le coloca como centro del universo moral que reúne todos los rasgos significativos de la totalidad ética del mundo (cf. Singer, 2003, 391). Se puede ver, por ejemplo, en el planteamiento aristotélico que el hombre es el único ser capaz de *logos* o razón, idea que posibilita la concepción del hombre como *politikon zoon*.²⁶ Para el planteamiento judío-cristiano, el hombre es el único *ens capax amoris* (cf. Roselló, 2005, 101) al que le pertenece el don divino de la libertad, lo cual le despoja de todo límite o atadura que pudiese tener para lograr todo aquello que se proponga.

²⁵ Se reitera que esas condiciones sólo las pueden llevar a cabo los seres humanos, y por tanto es una muestra clara de antropocentrismo o especismo; sin embargo, cuando se entienden los conceptos claves de tales definiciones como racionalidad, intencionalidad, lenguaje autoconciencia etc., de una manera más amplia, es claro que los seres humanos no son los únicos poseedores de dichas características.

²⁶ Según el punto de vista de Singer los primates son animales sociales que establecen vínculos y comunidades, que crían a sus hijos y se relacionan mutuamente, por lo que la dignidad ontológica del ser humano no puede basarse en el presupuesto de ser un animal político, porque no es un rasgo exclusivo de la especie humana. Aun que no se niega, de entrada, la diferencia cualitativa entre las formas de establecer relaciones y los tipos de nexos sociales distintos que establecen los mamíferos y el hombre. Pero la cuestión clave es preguntarse si la calidad de estos vínculos justifica racionalmente una diferencia cualitativa en el terreno ético entre los hombres y los humanos.

¿Quién, pues, no admirará al hombre? [...] hemos nacido en la condición de ser lo que queramos, que nuestro deber es cuidar de todo esto: que no se diga de nosotros que, siendo en grado tan alto, no nos hemos dado cuenta de habernos vuelto semejantes a los brutos y a las estúpidas bestias de labor. Mejor que se repita acerca de nosotros el dicho del profeta Asaf: “Son ustedes dioses, hijos todos del Altísimo” (Pico della Mirandola, 2004, 18).

Más aún, este planteamiento asegura que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios mismo razón por la cual San Agustín lo llamará *ens capax Dei*.²⁷ Tomás de Aquino defiende la magnificencia del hombre asegurando que “la persona es lo más perfecto que existe en toda la naturaleza” (Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 29, a.3) y es por ello que todo lo que existe en la tierra fue creado para satisfacer sus necesidades.²⁸

No existe pecado en la utilización de un objeto para aquello que fue creado. Ahora bien, el orden de las cosas es tal que las imperfectas existen para las perfectas [...] las cosas, como las plantas que meramente tienen vida, son todas iguales para los animales, y todos los animales lo son para el hombre. Por consiguiente, no es ilícito que los hombres usen las plantas para el bien de los animales, y a los animales para el bien del hombre, como afirma el Filósofo (Política, I, 3). Ahora bien, la utilización más necesaria parece que debería consistir en que los animales usen las plantas, y los hombres a los animales, para alimentarse, y esto no puede hacerse a menos que se les quite la vida. Por consiguiente, es lícito acabar con la vida de las plantas para el uso de los animales y con la de los animales para el uso del hombre. De hecho, esto está de acuerdo con el mandato del propio Dios (Génesis I, 29, 30 y Génesis IX, 3) [Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II, II, q. 64, art. 1. y II, II, q. 159, art. 2].

Para Descartes, el hombre es el único poseedor de un alma inmortal, que sobrevive a la descomposición del cuerpo físico, y que lo hace un ser consciente capaz de pensamiento. Aunado a este pensamiento para las antropologías modernas el hombre será el único ente

²⁷ “El hombre en su arrogancia se cree una gran obra, merecedor de la mediación de una deidad” (Turner citado en Singer, 1999, 252).

²⁸ En el catecismo de la iglesia católica se afirma que “los animales, como plantas y los seres inanimados están naturalmente destinados al bien común de la humanidad pasada, presente y futura” (cf. Gn. 1, 28-31) 2415. Y “es legítimo servirse de los animales para el alimento y la confección de vestidos. Se los puede domesticar para que ayuden al hombre en sus trabajos y en sus ocios. Los experimentos médicos y científicos en animales, si se mantienen en límites razonables, son prácticas moralmente aceptables, pues contribuyen a cuidar o salvar vidas humanas”. 2417. “Además Es también indigno invertir en ellos sumas que deberían remediar más bien la miseria de los hombres. Se puede amar a los animales; pero no se puede desviar hacia ellos el afecto debido únicamente a los seres humanos”. 2418

que puede hacer uso de su facultad racional y como nota distintiva Kant argumentará que el ser humano es el único ente que además de vivir en el mundo natural, es ciudadano del mundo moral.

El ser humano es la única especie que ha emergido y se ha autonomizado del mundo de la biología, cosa que no han hecho ninguna de las [demás] especies. De ahí que cuando se habla de vida animal y vida humana, tenemos que ser conscientes que se está hablando de conceptos analógicos. La finalidad de la “vida humana” va más allá de la supervivencia [...] incluso hay veces que el ser humano puede percibir su “vida” biológica como inaceptable porque la siente y experimenta en contradicción con otros valores de nivel superior (Beorlegui, 2001, 19).²⁹

Sólo el hombre es capaz de actuar, gracias a su capacidad racional, conforme al imperativo categórico, y esto le otorga el puesto de único miembro moralmente relevante en el mundo³⁰, es por ello que “no se puede encontrar nada más digno de admiración que el hombre”, según afirma Pico della Mirandola.

Tomando en cuenta esta clase de antecedentes, tanto religiosos como filosóficos, no sorprende, señala Singer en *Repensar la vida y la muerte* (1997, 169) que el pensamiento ético occidental considere a la vida humana como sagrada. Poner fin a una vida humana o no respetarla es no respetar a un ser hecho a imagen y semejanza de Dios mismo. En términos filosóficos no respetar a una persona es hacerle daño a un ser que se autoconstituye y autodetermina, que es autoconsciente y autónomo, racional y fin en sí mismo. Por el contrario, hacerlo sobre cualquier otra cosa o especie es aceptado puesto que incluso Dios autoriza para ello. “El temor y el miedo a vosotros sea sobre todas las fieras del campo y todas las aves del cielo; sobre todo aquello que pulula la tierra y todos los peces del mar. A vuestras manos los entrego. Todo aquello que se mueva dotado de vida os

²⁹ Cabe pensar por qué o de dónde nace la idea de que la finalidad de la vida humana va más allá de la supervivencia, o mejor aún, por qué se piensa que la vida animal es únicamente una vida con ningún otro fin que el de la supervivencia. Existen una infinidad de animales que superan estilos de conducta meramente instintivos.

³⁰ Lacan y Adorno reflexionan sobre la crueldad que impone la “razón pura práctica” kantiana. “Kant avec Sade”, será el nombre que Lacan da a su escrito de 1965. Adorno comenzará a preguntarse si la noción kantiana de dignidad —evidentemente, humana— guarda como un terrorífico secreto, que va más allá del derecho al dominio sobre la naturaleza, otorgado por Dios o intrínseco a la esencia humana, un verdadero acto de guerra. “Un grito “¡Muerte a!”, muerte al animal, incluyendo y no precisamente en último término, al animal más despreciable, al animal que yo soy” (Parrilla Rubio, 2007, 74).

servirá de alimento; así como la hierba verde os lo he dado todo” (Génesis 9, 1-3).³¹ Dar fin o no respetar una vida no humana simplemente es poner fin a la vida de un ser que no es consciente de su existencia en un lugar y tiempo determinados, cuyo papel en la vida es servir como medio, cosa o mercancía, por el simple hecho de no ser racional; y cuyo valor se encuentra dado únicamente en la medida en que se lo adjudica un ser con valor *a priori*, esto es, un ser humano, “por lo que no es necesario para defender ciertos derechos considerarlos poseedores de una dignidad similar a la de los seres humanos [...] a diferencia de las demás especies el ser humano posee un valor y una dignidad especial que no posee nadie más que él” (Beorlegui, 2001, 21). La especie humana se considera a sí misma como superior, como centro y fin del universo, dotada de características que pone como intrínsecas y únicas, las cuales le autorizan para afirmar que todo lo que le rodea es inferior, menos valioso y subordinado a ella. De ahí que se tenga la creencia que cualquier problema relativo a “lo otro”, “lo diferente” —como los animales o medio ambiente— no es equiparable con los problemas del ser humano, tanto por su seriedad moral como por su importancia política y económica³².

Tal legislación [a favor de los derechos animales] no podría soslayar muchos momentos en lo que se hallara ante conflictos de intereses entre humanos y los animales. En tales casos entendemos que el antropocentrismo es legítimo e inevitable, y que los derechos de los seres humanos tendrán que pasar por delante de los de los animales. [...] no vemos razones serias para que tengamos que abdicar de un humanismo antropocéntrico, que no es un mero “especieísmo” infundamentado, sino la postura más coherente con el hecho de que los seres humanos poseen una densidad ontológica y ética que los sitúan en el centro de la realidad mundana (Beorlegui, 2001, 23, 29).

El apoyo teórico de un “incorrecto y nefasto antropocentrismo” (Beorlegui, 2009, 2) ha terminado por acabar con millones de especies y ecosistemas debido a que “los intereses de

³¹ “El cristianismo —menciona White—es la religión más antropocéntrica que ha existido jamás en el mundo” (L. White, *The historical roots of our ecological* citado en Singer, 1997, 173).

³² El problema radica en que cómo se puede decidir —desde una perspectiva imparcial y sin tomar partido alguno— que esos problemas tienen menos importancia que los problemas humanos. “El dolor es el dolor, y la importancia de evitar el dolor y el sufrimiento innecesarios no disminuye porque el ser afectado no sea un miembro de nuestra especie. ¿Qué pensaríamos si alguien nos dijera que ‘los blancos están primero’ y que, por tanto, la pobreza en África no plantea un problema tan serio como la pobreza en Europa?” (Singer, 1999, 268).

las personas” —a corto plazo— son considerados más importantes que cualquier otro interés. Lynn White Jr. (1967) menciona que claramente se podría remontar la crisis ecológica actual a la esencia de la tradición occidental, la cual propone, acepta y fomenta que adecuada actitud para todo lo que rodea al ser humano, o sea a la persona, es la de dominio. La tan defendida superioridad del hombre frente a lo que lo rodea da carta blanca para *des-animar* la biosfera y la ecosfera (cf. Beorlegui, 2009, 2).

Este tipo de prejuicio es evidentemente favorable para el propio ser humano, sin embargo, cuando se busca argumentar que el hecho de pertenecer a una especie —en este caso la humana— poseedora de ciertas características, es razón necesaria y suficiente para prestar mayor consideración en la deliberación moral, es importante recordar que no es la primera vez en la historia de la humanidad que sucede que un grupo de personas que cuentan con un cierto tipo de características se ponen también a sí mismas como eje de consideración moral, argumentando que existe una diferencia radical entre el valor de su grupo respecto de otro y excluyendo a tal por ser “supuestamente” diferente, afirmando que es inferior por no poseer las mismas características. Recuérdese que “en la antigua Grecia se pensaba que los denominados bárbaros eran instrumentos vivientes” (Singer, 1999, 8). Tal afirmación provenía de Aristóteles, quien justificaba la esclavitud argumentando que los bárbaros, es decir los que no eran ciudadanos griegos, eran menos racionales e inferiores que los griegos y que por tal motivo existían sólo para servir a aquellos cuyo valor era más elevado, su naturaleza por ser menos racionales era la de servir a aquellos más racionales. La apelación de aristotélica a la irracionalidad de los bárbaros justificaba la esclavitud de éstos, pues permitía que los iguales recibieran un trato igual y los desiguales un trato desigual. Por otro lado, no se debe olvidar tampoco que el racista blanco normalmente proclama que los blancos son superiores a los negros intelectualmente —recuérdese el antiguo estado de Suráfrica, en el cual todos los blancos tenían un estatuto superior al de los negros y cuya justificación era esa— posición que hoy en día es vista como inmoral, ya que se asume que sin importar la capacidad intelectual o física todo ser humano es igual y merece igual consideración moral, éste tipo de pensamiento es el que llevo a T. Jefferson a oponerse a la esclavitud en 1800.

Puede estar seguro de que nadie en el mundo desea más sinceramente que yo una refutación absoluta de las dudas que yo mismo he mantenido y expresado

sobre el grado de inteligencia con que les ha dotado la naturaleza, y descubrir que son iguales a nosotros [...] pero cualquiera que sea su grado de talento, no constituye la medida de sus derechos. El que Sir Isaac Newton fuera superior a otros en inteligencia no le erigió en dueño de la propiedad o de las personas de otros (Carta a Henry Gregoire, 25 de febrero de 1809, citado en Singer, 1999, 42).

En el siglo XX es de suma importancia recordar a Hitler y los Nazis, que apelaban a la superioridad de la raza aria sobre la judía, estos últimos fueron asesinados argumentando que su vida no era digna de ser vivida por ser genéticamente impura y por tanto no podía formar parte del pueblo ario. De igual manera sucede con la creencia —lamentablemente todavía presente— de la inferioridad de las mujeres respecto de los hombres. Como claro ejemplo está Mary Wollstonecraft, quien en 1792 publicó un artículo llamado *Vindication of the rights of woman* para defender la igualdad y los derechos de la mujer, sin embargo tal era la creencia de la inferioridad de la mujer que su artículo se consideró como absurdo e intolerable, apareciendo la publicación seguida de otro artículo de nombre *A vindication of the rights of brutes* —El cual, cabe anotar, fue escrito por un importante y distinguido filósofo de Cambridge: Thomas Taylor—, la línea de su artículo era rebatir los argumentos de los derechos de las mujeres alegando que éstos podían radicalizarse y ser llevados hasta sus últimas consecuencias, podía ser aplicado también a las bestias, pues “si tenía sentido hablar de igualdad con respecto a las mujeres ¿por qué no hacerlo con respecto a perros gatos y caballos?” (citado en Singer, 1999, 37). El resultado era evidente: es imposible sostener que las bestias tienen derechos, por lo tanto, también es imposible aplicarlo con respecto a las mujeres

Todas estas creencias, alguna vez apoyadas, justificaban la idea de superioridad de unos seres frente a otros. Hoy en día es difícil pensar que la discriminación basada simplemente en las características de la raza, el sexo e incluso la racionalidad sean moralmente justificables, porque tal justificación se basaría únicamente en prejuicios hacia aquellos seres que son de diferente raza, sexo o no pueden hacer el mismo uso de su facultad racional, mas no en justificaciones realmente objetivas. El racista viola el principio de igualdad al dar un peso mayor a los intereses de los miembros de su propia raza, cuando hay un enfrentamiento entre sus intereses y los de otra raza. El sexista viola el mismo principio al favorecer los intereses de su propio sexo. De un modo similar, el especista

permite que los intereses de su propia especie predominen sobre los intereses “esenciales” de los miembros de otras especies. El modelo es idéntico en los tres casos. No obstante, la creencia de que el especismo es totalmente diferente al racismo o al sexismo sigue en pie, se acepta que el racismo es intolerable puesto que todo ser humano es igual y merece ser sujeto de consideración moral independientemente de su color, y al mismo tiempo, se acepta que cualquier ser que no sea humano puede ser discriminado, puesto que no sólo es diferente—como en realidad lo son todos los humanos que habitan en esta tierra— además no es de la misma especie, esta justificación tampoco es objetiva, pues no es claro el por qué “si la posesión de una inteligencia superior no autoriza a un humano a que utilice a otro para sus propios fines, ¿[si] puede autorizar a los humanos a explotar a los no humanos con la misma finalidad?” (Singer, 1999, 42). Normalmente se afirma lo que le da superioridad y diferencia ontológica, y que dota de dignidad intrínseca al ser humano es la racionalidad, la autoconciencia, el lenguaje, la manera particular de percibir el mundo, etc. Todos estos atributos de la personalidad, mas cuando éstos no pueden satisfacer completamente los parámetros de su justificación se argumenta entonces que en virtud únicamente de su humanidad el hombre es una creación infinitamente más preciosa y especial que cualquier otra, en pocas palabras, no poseer forma humana es encontrarse *a priori* en una posición descalificadora. No obstante, no se ha demostrado, con argumentos claros e infalibles, el por qué todos y sólo los seres humanos son valiosos de manera intrínseca. Los filósofos, afirma Singer, se han desprendido de los aditamentos metafísicos y religiosos e invocan libremente una dignidad intrínseca sin necesidad de justificar en absoluto semejante idea, al no encontrar ninguna diferencia concreta, suelen refugiarse en la retorica de una pura palabrería recurriendo a frases grandilocuentes como “la dignidad intrínseca del ser humano” (cf. Singer, 203, 122). Creer que existe una conexión directa, clara e innegable entre la dignidad y las características propias de la humanidad es antropocentrismo que termina por ser especismo. Cuando se pregunta cuál es *la característica* que hace que toda y sólo la vida humana —como la de Hitler, Mussolini, Pinochet, Bush, etc., e incluso la de los humanos que no son personas como los discapacitados mentales o los humanos en estado vegetal— sea merecedora de dignidad de manera intrínseca, comprobamos que es una pregunta muy difícil de responder (cf. Singer, 2003, 123). Y aún cuando fuese posible justificar que sólo por la posesión de ciertas características, principalmente humanas, se es

sujeto moral se trataría de una justificación sobre el actuar moral que no podría ser deducida, como si fuese una tautología, por la simple definición de “ser humano”. No obstante, como afirma Benjamín Franklin, una de las ventajas de ser una criatura razonable es que se pueden encontrar razones para hacer todo lo que no es racional (B. Franklin, *Autobiography*, citado Singer, 1999, 256).

§ 2. El estatuto moral de la vida humana

Se ha revisado la idea ética de las deontologías cuyo toque de piedra es la afirmación de la absoluta dignidad de toda persona humana. Todo ser humano racional, sin excepción alguna, es sujeto ético y merecedor de dignidad puesto que es fin en sí mismo. Las deontologías sostienen que aquello que dota al hombre de superioridad y dignidad intrínseca es su capacidad racional para hacer uso de su conciencia pura práctica, esto es, de su conciencia moral. En otras palabras, las personas tienen la capacidad de darse a sí mismas una ley formal universal y autónoma que no depende en absoluto de la experiencia y esto le confiere superioridad ontológica y ética. Kant, por ejemplo, pretende explicar a la persona y su dignidad desde la estructura formal de la condición humana: a partir de leyes puras en su forma práctica que el ser racional es capaz de darse a sí mismo gracias a su autonomía; y es precisamente sobre esta pureza— intocada de experiencia— formadora de las máximas de la moral, que descansa la dignidad humana (cf. Kant, 1963, 79). De igual modo, en la *Declaración universal de derechos humanos* se hace referencia a la dignidad como el primer predicado ontológicamente relevante y distintivo de la persona humana. “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos [...] Toda persona [...] tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana” (*Declaración universal de derechos humanos*, preámbulo y artículo 23). En la época moderna esta apuesta por la racionalidad del hombre conlleva a la ética deontológica a no poder asumir como criterio moral la sensibilidad. Este modelo ético occidental, que proviene de los griegos y tiene su apogeo en los ilustrados considera a las emociones morales como un estorbo para la

conquista de la verdad, situándolas en el ámbito de lo negativo e irracional, pues juegan en la ética un papel parecido al que juegan las observaciones empíricas en la física: necesitan ser contrastadas y verificadas para aceptar su validez. Sin embargo, uno de los rasgos fundamentales de las deontologías, es su confianza en la universalidad de las máximas, independientemente de si se pueden contrastar o comprobar sus consecuencias. Es por esta razón que no pueden aceptar la validez de los sentimientos o las experiencias empíricas, pues no son universalizables. Por el contrario, la formalidad de la racionalidad de la persona, que auto-funda la moral en una ética de máximas es universalizable. He ahí la razón por la que la definición del sujeto ético se plantee desde la base de la racionalidad. Las éticas deontológicas pugnan pues por un principio básico aplicable siempre y en todo momento, esto es, universalizable para todo ser racional. “El imperativo categórico es, pues, único y es como sigue: obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (Kant, 1963, 72).

No obstante, el derecho a ser parte de esta tan alabada universalidad no puede depender, en modo alguno, de una igualdad “real”. Cada ser humano tiene formas, tamaños, facultades intelectuales y capacidades emocionales que difieren enormemente. Cada hombre tiene una fuerza, inteligencia y capacidad moral distinta, es decir, *de hecho* hay diferencias significativas que bien pueden provenir de variantes tales como los grados de educación, factores ambientales, de vivienda e incluso diferencias genéticas. También existen diferencias fundamentales como el credo, la raza y el sexo. Y como se vio anteriormente ninguna de estas características puede ser utilizada como criterio moral ya que no se encuentran racionalmente justificados, cuando se dice “tomar a la humanidad tanto en tu persona como en la del otro siempre como un fin” se condena implícitamente — o por lo menos así da la impresión— toda clase de discriminación. Es evidente entonces que la pretendida universalidad ética del sujeto moral, sobre la base de la igualdad, “es una idea moral, no la afirmación de un hecho” (Singer, 1999, 40). Sin embargo, este punto de especial importancia cae en el olvido y al final, en el proceso de universalización acerca de la consideración moral para todo ser humano, se continua exigiendo un requerimiento que sea esencial, necesario y suficiente para poder cumplir y llevar a cabo el anhelado ideal. En un sentido filosófico ser *persona* es uno de ellos, en el cual la racionalidad es un elemento siempre presente que se muestra bajo la forma i) de auto-relación (autoconciencia), es

decir, como actividad individual en la que se poseen ciertas capacidades intelectuales que, por ejemplo, posibilitan el hecho de poder representarse a uno mismo como uno mismo en un espacio y tiempo determinado, de adjudicarse ciertas responsabilidades morales o legales y de poseer un sistema de comunicación sofisticado como el lenguaje simbólico y proposicional (cf. McIntyre, 2001, 45), de tener creencias y creencias sobre esas creencias junto con la posibilidad de engaño; y ii) de heterorelación (relación con otros) esto es, la capacidad de interactuar y ser capaz de mantener una la relación tanto biológica como social con otros seres y así mantener vínculos emocionales, tener la capacidad de mantenerse en una red social de conexiones específicas. Aunado a estos requerimientos se encuentra también la característica de contar con una proyectividad hacia el futuro y por ende tener conciencia del tiempo. Todos estos factores parecieran ser relevantes en el proceso de universalización ética para el sujeto moral como persona, ya que gracias a ellos se le atribuyen cierto tipo de valores y derechos a un ser, por ejemplo, a la vida y más aún: una vida digna (cf. Singer, 2003, 179; Horta, 2009, 200). El concepto de persona es toque de piedra de la ética moderna ya que sobre él descansa la idea de dignidad, en la cual se encuentran fundados los derechos humanos, la paz y la justicia. “La libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana” (*Declaración universal de derechos humanos*, preámbulo). Carlos Santiago Nino sostiene que la personalidad moral del ser humano se presenta cuando el individuo llega a tener la capacidad para adaptar su vida y guiarla conforme a ciertos valores o ideales que derivan en la experimentación de estados de placer o dolor y gracias a ello el ser en cuestión es capaz de tomar decisiones que tienen diversas cuestiones normativas (cf. Nino, 1989, 360). Heidegger fundamenta a la persona a partir del método fenomenológico de Husserl afirmando que la “persona no es un ser cosa, un ser sustancial. Menciona que el ser de la persona tampoco puede reducirse a ser un sujeto de actos racionales sometidos a ciertas leyes. La persona no es una cosa, no es una sustancia, no es un objeto [...] La persona se da siempre como ejecutora de actos intencionales ligados por la unidad de un sentido. Los actos se ejecutan, la persona es ejecutora de actos (Heidegger, 1993, 59-60). Al mismo tiempo Heidegger afirma que la capacidad de tener y crear mundo es lo que hace a una persona ser tal, el mundo es un concepto que sólo alcanza su pleno sentido con la persona,

pues el *Dasein* tiene una forma muy particular de dirigirse al mundo, el hombre, que es persona, crea mundo, crea sentidos.

Por otro lado, para el filósofo australiano Peter Singer el concepto *persona* es un concepto por demás complicado. El término “persona”, afirma, es un concepto móvil y dinámico que puede ser aplicado a cualquier ente que cumpla con los requisitos de la definición, por lo que tratar de hacerlo es problemático, pero si esto es necesario sería un concepto que remite siempre a la idea de un ser racional y autoconsciente (Singer, 1988, 101) que es un lugar de relaciones e intérprete de un papel en el drama continuo de la vida (cf. Singer, 2003, 178; Roselló, 2005, 152). La persona se encuentra definida por cinco características: razón, en el sentido de razonar, autonomía, en el sentido de autodesarrollo, consciencia, en el sentido de autoconsciencia, lenguaje y sentido moral (cf. Roselló, 2005, 154). Singer afirma que el ser que es catalogado como persona adquiere un valor que no es meramente descriptivo, sino prescriptivo, esto es, que cuando se le da el estatuto de persona a un ser se le atribuye un tipo de valor especial a dicha entidad, es decir, que el hecho de ser considerado persona implica ser tratado *de suyo* de forma especial. Considerar una entidad como persona significa también que esa persona tenga la capacidad de relacionarse. “Es intérprete de drama continuo en la vida” (Roselló, 2005, 152), es decir, la persona es aquel ser que puede tener también una vida biográfica y no sólo biológica. Singer también defiende la importancia de la distinción entre *homo sapiens* o miembro de la especie humana y persona. “El termino persona es, en sí mismo, susceptible de despistar, ya que es una palabra que se usa con frecuencia como si quisiera decir lo mismo que *ser humano*. Sin embargo, los términos no son equivalentes” (Singer, 1988, 100). Singer aclara que se apega estrictamente al concepto de persona mantenido por Locke: un ser que tiene las capacidades de reflexión y racionalidad; es autoconsciente de sí y se considera como tal en diferentes momentos y tiempos. Singer propone cinco características que debiera cumplir un ser para ser llamado específicamente persona (cf. Roselló, 2005, 152-157): i) razón, es decir, poseer y hacer uso de la capacidad de razonar, ii) autonomía, esto es, la capacidad propia para desarrollarse, iii) consciencia del yo propio: “un ser consciente de sí tiene consciencia de sí mismo en cuanto entidad aparte, con un pasado y un futuro [...] Un ser que tenga este tipo de consciencia de sí será capaz de tener deseos referidos a su propio futuro” (Singer, 2003, 175; 1988, 103); iv) capacidad de lenguaje abstracto, y por último v) Siguiendo a J. Rawls,

Singer habla de la capacidad del sentido de justicia: la idea recíproca de compartir y tener sentido del deber.

Contrario también a las posiciones que describen con facilidad lo que es una persona, Daniel C. Dennett asegura, en *Condiciones de la cualidad de la persona* (1976), que definir como si fuese algo claro y distinto, inquebrantable y sin objeción alguna lo que es una persona es espinoso. De hecho, ni siquiera es posible asegurar, en el caso de uno mismo, si se es o no una persona (cf. Dennett, 1976, 36). No obstante, menciona seis cualidades o características —que aquí no serán abordadas a detalle—, que son necesarias, más no suficientes, para poder definir a una persona como tal: i) ser racional, ii) tener estados de conciencia o intencionalidad, iii) adoptar una postura respecto de la propia persona como de la de los demás: “ser racional es ser intencional y es ser objeto de una postura específica” (Dennett, 1976, 11), iv) tener reciprocidad — que se encuentra ligado a tener intención-hacia—, v) ser capaz de comunicación de tipo verbal: “las capacidades de la comunicación verbal y de conciencia de nuestros propios actos son, pues, esenciales para quien esté dispuesto a oír argumentos y abierto a la persuasión [...] [lo cual es logrado] por medio de la racionalidad, es un rasgo de la modalidad óptima de la interacción personal”; y por último vi) tener conciencia de una manera muy particular del estar en el mundo. Aunado a estas descripciones se incluye también el hecho de poseer estados de segundo orden —esto es, tener creencias, deseos y además tener intenciones respecto de esas creencias y deseos (Dennett, 1976, 15)— y tercer orden —poseer creencias de que “el otro” tiene creencias de las creencias propias y de este modo ser capaz, también, de engaño “U debe *tratar* de que A *reconozca* que U *trata* que A *produzca* r” (Dennett, 1976, 23)—. Siguiendo a Rawls, afirma que las personas son “entidades racionales e interesadas en sí mismas, que realizan cálculos acerca de los probables y posibles efectos interactivos de sus intereses individuales” (Dennett, 1976, 29), es decir, que prevén un futuro para ellos y para sus iguales, esto implica que se relacionan y la norma fundamental para cualquier tipo de relación entre personas (relaciones interpersonales), piensa Dennett siguiendo a Rawls, es la justicia. La capacidad para considerar a una entidad como una persona incluye la capacidad para ver a esta entidad regida por principios de justicia (Dennett, 1976, 30). La justicia es pues el resultado inevitable de la interacción personal, en la medida en que la justicia no se revela, en esa misma medida, nos es imposible hablar de personas (Dennett,

1976, 33). Por último, Dennett acepta la propuesta de Harry Frankfurt (2006, 25-45) afirmando que la persona es aquella capaz no sólo de presentar deseos de segundo orden y tercer orden, sino *voliciones* de segundo orden *reflexivas* —a grandes rasgos, poder tener ese tipo de voliciones quiere decir que además de tener creencias y deseos e intenciones respecto a ellas, se es capaz de no querer tener tales creencias y deseos, o querer tener creencias y deseos que actualmente no se tienen y querer que se conviertan en voluntades. Más aún, tales voliciones pueden llegar a ser satisfechas (cf. Dennett, 1976, 33)—.³³ A esa capacidad Frankfurt la llama “autoevaluación reflexiva” o “autoconciencia genuina de *uno mismo*”, pues para tener tal condición la persona debe poder “*preguntarse a sí mismo* cuáles son sus deseos, motivos y razones reales y sólo si uno puede responder a esta pregunta podrá darse cuenta de los propios deseos y podrá estar en posición de provocar cambio en uno mismo” (Dennett, 1976, 35).³⁴

Es claro pues que la ética actual —que no obstante tiene 400 años— concibe a la persona como aquel ser que posee —gracias a un uso “adecuado” de la facultad racional — *de suyo*, un rasgo ontológico inigualable: la dignidad, la cual conlleva ineludiblemente derechos morales y jurídicos. “La *dignidad*, por tanto, es todo aquel complejo de rasgos ontológicamente relevantes que hacen que el hombre sea precisamente persona y no otra cosa [...] es aquel rasgo infinito que se encuentra en la finitud humana” (Cofre Lagos, 2004). Esta idea, acerca de la dignidad como un bien intrínseco, como una propiedad que le va de suyo a toda persona, es la que fundamenta, aún hoy en día, el edificio ético. Es sobre esta base deontológica kantiana que los filósofos sostienen la inigualable importancia de la persona y su dignidad.

H. T. Engelhardt, uno de los bioeticistas más destacados y con gran influencia en los debates éticos de este siglo, sostiene la relevancia moral de las personas, argumentando que

³³ Los niños pequeños, deficientes mentales graves, los animales no humanos carecen de esta característica.

³⁴ No obstante, Dennett (1976, 35-36) comenta que todas estas cualidades para la condición moral de la persona son necesarias, mas no suficientes pues el concepto de persona es un concepto normativo y las entidades que se tratan de poner dentro de este concepto no pueden más que acercarse a éste ideal. Aquello que se pretende definir como persona nunca puede satisfacer realmente todas y cada una de las condiciones, estos conceptos “son solo puntos de apoyo diferentes e inestables en un mismo continuo”. El concepto de persona es un concepto que no está cerrado, sus contornos no son claros pues es, muchas veces, fácilmente aplicable a seres humanos y a animales, así como también a robots e incluso marcianos. El concepto de *persona* es un concepto *borroso*, sin contornos claros, y aplicable tanto a los seres humanos como a los animales, e incluso a robots, marcianos, etc. (cf. Gomilla, 1997, 192).

son el eje de la moralidad. Sólo las personas tienen problemas y obligaciones morales. El mundo de la moral se apoya en las personas (Engelhardt 1995, 257). Las personas, afirma, se encuentran en una categoría moral más elevada respecto a cualquier otro ser gracias a su racionalidad, que le hace tener autoconciencia, libertad para elegir sus acciones y contar con un sentido de la moralidad. Aquello a lo que se le llama persona es a aquél ser autoconsciente y racional que puede verse como agente moral a sí mismo, capaz de decidir y enjuiciar las acciones, es decir, solo las personas son capaces de discurso moral, son susceptibles de convencimiento por medio de argumentos morales y, de igual forma, pueden convencer a otros, censurarlos o alabarlos.

Al examinar el fundamento de la moral, Kant presentó lo que podríamos llamar la gramática de una de las dimensiones más importantes del pensamiento humano. Las entidades racionales y autorreflexivas sólo pueden interpretarse a sí mismas coherentemente como entidades morales y responsables [...] Nuestro propio concepto de nosotros mismos como entidades autorreflexivas y racionales exige que nos consideremos como agentes morales, como personas como personas y como sujetos cognoscentes (Engelhardt 1995, 153-154).

Para Engelhardt tres son los atributos más relevantes de la personalidad: la racionalidad, la autorreflexión y el contar con un sentido de la moralidad. En tanto que racional, la persona es un ente propietario de “algo” y con un sentido económico, es decir, con un sentido de propiedad privada.³⁵ En tanto que racional y reflexivo es un ser autobiográfico, que tiene una consciencia de sus acciones pasadas y futuras; en tanto que racional, reflexivo y con sentido moral, la persona es un ser que se preocupa por el juicio de “los otros”, que tiene interés en ser alabado y preocupación por la censura (cf. Engelhardt 1995, 155 y F. Roselló, 2005, 222-225). Todas estas características son las que otorgan a las entidades que se hacen llamar personas los derechos y obligaciones de la moralidad de la dignidad (cf. Engelhardt 1995, 156), por tanto, el acento moral radica en la persona y no en la pertenencia a una especie, como la *homo sapiens*, pues sólo la persona es aquella que puede exigir derechos porque es consciente de ellos y le interesan. “Las personas destacan como poseedoras de

³⁵ Es evidente que tanto a los recién nacidos como a los animales les es imposible calcular de un modo racional gastos y beneficios, no obstante ¿Esta es razón suficiente para alejar a un ser de la esfera de la moralidad? ¿Realmente es necesario saber de economía y tener sentido de la propiedad privada para merecer una vida digna? La capacidad de concebir bienes morales y económicos con base en la racionalidad es razón necesaria, más no suficiente para ser objeto de consideración moral.

una importancia especial en las discusiones éticas, ya que son entidades que tienen derechos morales seculares de tolerancia y no pueden ser utilizadas sin su permiso. Hay que señalar que esta consideración moral se concentra en las personas y no en los seres humanos” (Engelhardt, en *Sapientia* 201/202, 1997). Es clara la propuesta para estar dentro del marco ético, a quien se le debe tener consideración moral, es a la persona ya que la dignidad es un bien intrínseco que se identifica plenamente con sus capacidades racionales. Es por tanto necesario, afirma Engelhardt, hacer una fuerte distinción entre las obligaciones morales para con las personas y lo que respecta a los seres que no los son, como los animales, fetos, retrasados mentales profundos, personas que han sufrido graves lesiones cerebrales, adultos en senectud, etc. Es necesario tener clara la posición de superioridad moral de las personas respecto a los que sólo cuentan con mera vida biológica (cf. Engelhardt, 1995, 157). Si las capacidades racionales no se encuentran presentes, no tiene sentido alguno adjudicar “dignidad” o “respeto” a alguien que, primeramente, se encuentra vedado para saber qué es respeto y dignidad y, segundo, no puede velar por ese tipo de intereses.

Por esta razón no tiene sentido hablar, en términos seculares generales, del respeto por la autonomía [de aquellos seres que no son personas] de los objetos, las criaturas, los adultos profundamente retrasados que nunca han sido racionales [...] tratar a estas entidades sin respetar lo que no poseen y nunca han poseído, no les despojada de nada que tenga importancia moral secular general, ya que se encuentran fuera del núcleo sagrado de la moralidad secular. [De este modo] la preocupación por respetar a los agentes morales excluye a algunos seres humanos (Engelhardt 1995, 156).

Esta postura lleva a Engelhardt a sostener que, *de hecho*, existe una posición moral especial hacia las personas, una predisposición moral favorable hacia ellas, pues únicamente ellas reflexionan sobre el mundo, su sentido y lo que hay en él (Engelhardt 1995, 157); sólo éstas tienen la capacidad de reflexionar sobre el valor propio y el de las demás cosas; y no sólo lo reflexionan, *de hecho*, lo otorgan. Engelhardt hace referencia a un concepto de persona intelectualista en el sentido de que las personas tienen que hacer un uso estricto de su racionalidad para de esta forma estar en la esfera de la moralidad (cf. Engelhardt, 1995, 152), pues la moralidad gira en torno a las personas, y los intereses de éstas son primordiales a los intereses de las no personas. En este sentido, el interés del cazador por

matar a un animal y la delectación de contar la historia de la muerte de éste es, por mucho, más valioso que la vida del animal cazado, asustado y abatido (cf. Engelhardt, 1995, 159), pues aunque los mamíferos superiores adultos y muchos animales disfruten de su vida y persigan el placer, esto sólo les otorga un “mínimo” sentido de valor, pero, dado que no son personas no pueden exigir ser respetados, no pueden establecer límites morales y por tanto el valor de su vida será determinado por las personas y el valor que se asigne será el que esa vida tenga como objeto o utilidad para las personas (cf. Engelhardt, 1995, 161); de igual modo, radicalizando este prejuicio a favor de las personas, se aceptaría que el interés de una persona de torturar a cualquier “cosa” que no se encuentre dentro de los parámetros de la personalidad — como los animales, los bebés, los enfermos mentales y los adultos en senectud avanzada— es tolerable puesto que es más importante que la vida de los seres que no son personas.³⁶ Si fuesen personas se les debería respeto, no obstante, el comportamiento de la mayoría de ellos no demuestra una apreciación racional de la vida (cf. Engelhardt, 1995, 163). Sobre esta línea se admite también que siempre será preferible experimentar sobre aquellos seres que no cuentan con los atributos racionales de la personalidad que con los que lo hacen. Para Engelhardt el ser merecedor de significación ética se adquiere una vez que se presentan las características de la personalidad, dicho de otro modo, la dignidad no es intrínseca a todo ser, sino que se adquiere una vez que se es racional.³⁷ “Cuanto más se caracteriza la vida de un organismo [...] por la consecuencia de objetivos y metas [que evidentemente sólo pueden ser planeadas dentro del ámbito de la racionalidad] [...] [y se tiene] una vida interior con algo de anticipación prerreflexiva de valores morales [...] con mayor verosimilitud puede afirmarse que la vida de un organismo tiene valor” (Engelhardt 1995, 161). Puesto que son las personas quienes emiten cualquier juicio de valor: “la persona es la medida de todas las cosas, porque nadie, excepto las personas, puede hacer esta medición”³⁸ (Engelhardt, 1995, 444).

No obstante ésta visión es problemática, pues para empezar no es una teoría, por así decirlo, neutral sino —como él mismo acusa a otras— parte ya de un presupuesto y con él

³⁶ Engelhardt hace alusión a la postura kantiana que sitúa a los seres que carecen de libertad como objetos: “según Kant, se tienen deberes para con las personas, y para con las personas con respecto a los objetos, incluidos los animales” (Engelhardt, 1995, 163).

³⁷ Pareciera ser que las deontologías suponen que todo ser humano, sin excepción alguna, es racional o llegará a serlo. Y la dignidad se encuentra sobre la base de la racionalidad.

³⁸ “Las personas deben determinar el Valor de la vida animal, que no es la vida de una persona [...] dado que no existe una persona a quien deba respetarse” Engelhardt, 1995, 161.

intenta justificar la totalidad de su teoría (Engelhardt: 1995, 61). Ésta, parte ya de una idea de hombre y su forma de estar-en-el-mundo que es, por demás, normativa; la cual lleva a sus espaldas la herencia moderna kantiana caracterizada por la persona como centro y fin del universo, dotada de racionalidad, autoconciencia, libertad y sentido moral. Esta concepción es por demás dudosa, presenta varios problemas cuando es analizada a fondo. La racionalidad y la autoconciencia admiten grados, lo mismo que el sentido moral,³⁹ por lo que la definición de persona tiene entonces que cambiar o modificar sus criterios en casos límite. Por otro lado, está latente la posibilidad de que el hombre puede no ser únicamente racionalidad y si lo es, puede que no sea el único en su especie.

Uno de los tantos problemas sobreviene cuando se intenta responder objetivamente a la pregunta del por qué se le asignan derechos que corresponden a las personas —como el derecho a la vida— a seres que no lo son, como los bebés, los retrasados mentales profundos y los adultos seniles, la respuesta que se da, aunque muy poco satisfactoria, es que otorgar estos derechos al final resultan ser beneficioso y útil para las personas mismas, puesto que apoyan sentimientos como la compasión, la solidaridad, la benevolencia y el cuidado, gracias a las cuales es mejor la convivencia en una comunidad moral (cf. Engelhardt, 1995, 165-167). La preocupación que se tiene hacia estos seres, afirma Engelhardt, resulta provenir de la preocupación de crear un mundo que maximice la solidaridad, se debe sentir respeto hacia las entidades que no son personas, porque el respeto sustenta el ejercicio de la moral (cf. Engelhardt, 1995 164), pero sin olvidar nunca que la exigencia moral se sustenta siempre en la presencia de la racionalidad, sin olvidar nunca que las entidades con las que se tienen obligaciones morales fuertes son las personas en su sentido estricto, las cuales aparecen años después de nacer y probablemente, dejan de existir mucho antes de que sobrevenga la muerte. Engelhardt afirma que para saber la categoría moral en la que se encuentra una entidad, es necesario dilucidar su capacidad de conciencia, su capacidad para concebir bienes morales y trazarse un plan racional de vida, cuanto más capacidad tenga un ser de elegir basándose en la razón, más consideración moral tendrá. Un cuerpo con vida, pero sin tales capacidades intelectuales no sustentará ejercicio moral alguno (cf. Engelhardt, 1995, 443)

³⁹ Para tener conciencia de sí mismo no es necesario poseer un sistema de lenguaje proposicional. Cf. Bermúdez, 2003.

No obstante, es importante notar que *de hecho* esto no sucede. Un recién nacido en la sociedad occidental es un sujeto moral y cuenta con derechos, más no con sus obligaciones. ¿Cuáles son las razones por las que esto sucede? Hemos mencionado ya que la pertenencia a una especie no puede ser motivo de privilegio para ser sujeto moral, y es claro también que un recién nacido no es una persona, pues no reúne ninguno de los criterios anteriormente expuestos. Muchas veces, en lo que respecta a los niños pequeños y fetos la apelación al argumento de la potencialidades fundamental para su inclusión en el orden moral,⁴⁰ dado que aunque no son personas *eo ipso*, son personas en potencia, razón por la cual muchas veces se argumenta que deben ser sujetos de derechos morales. Sin embargo, tanto para Engelhardt como para muchos otros filósofos, tal argumento se encuentra destinado al fracaso. El lenguaje de la potencialidad, dicen, es en sí mismo bastante engañoso, frecuentemente se induce a suponer que un X que es un Y en potencia posee de alguna forma misteriosa el significado y las propiedades Y. No obstante, si X es un Y en potencia, se sigue que X, *de hecho*, no es un Y. Consiguientemente X no tiene los derechos actuales de Y, sino únicamente en potencia. Del mismo modo, si los fetos y los bebés son personas en potencia, se sigue, evidentemente, que no son personas. Consiguientemente los fetos y niños pequeños, que solamente son personas en potencia, únicamente tienen los derechos de las personas, en potencia. Si “yo” soy un presidente en potencia se sigue que “yo” todavía no tengo los derechos ni las prerrogativas del presidente actual. Es preferible decir entonces que X tiene una cierta probabilidad de convertirse en Y, en lugar de confundir el lenguaje y decir que X es Y en potencia (cf. Engelhardt, 1995, 159-160). Ni siquiera los teólogos del Medioevo occidental se enfocaron en la cuestión de la potencialidad de los fetos, recién nacidos y niños; Santo Tomás de Aquino argumentó que el acabar con la vida de un feto no implicaba la misma maldad que el asesinato, aun cuando el feto fuese una persona en potencia. Desde esta época —siglo XI— hasta el siglo XVII matar a un feto era un pecado similar al de la anticoncepción, sin embargo tal pecado no equivalía en lo absoluto al pecado del asesinato (cf. Engelhardt, 1995, 163). Resulta evidente que la posición moral de los cigotos, embriones, fetos e incluso bebés y niños pequeños es muy problemática, como hemos visto, no se puede mantener que los fetos son personas en el sentido estricto de agentes morales, porque aunque los niños pequeños

⁴⁰ Sobre el argumento de la potencialidad cf. Tooley, 1983; Singer, 2003, 282-287.

tengan vida mental no es la vida de agentes morales conscientes de la propia identidad y de su estatuto como agentes morales, etc. (cf. Engelhardt, 1995, 274). Engelhardt es muy claro en este punto: cuando sólo aparecen indicios mínimos de conciencia, podemos estar seguros de que todavía no existe una persona en el sentido estricto de un agente moral, la presencia de una cierta actividad neocortical no es suficiente para sostener la presencia de un agente moral, de tal modo que no existen deberes morales seculares específicos para con las personas que todavía no existen, como el caso de los fetos y los recién nacidos. Desde esta base otro problema sobreviene cuando se hace la pregunta por la posesión, en sentido estricto, de la personalidad. ¿Cuándo se comienza a y deja de, en sentido estricto, ser persona? Para Engelhardt los seres humanos no llegan a ser personas, en el sentido estricto de ser agentes morales, hasta años después de su nacimiento. El comienzo de la vida de una persona no es el comienzo de la vida de una persona como agente moral; transcurren muchos meses de vida biológica antes de que haya pruebas de vida mental, y se necesita del paso de muchos años más para que se haga evidente la vida de una persona como agente moral. No obstante, la pregunta permanece sin respuesta: ¿cuándo se comienza a ser una persona como agente moral, en sentido estricto? Cuando el ser en cuestión es capaz votar, cuando es capaz de tomar decisiones como la de comprar una casa y un coche, cuando puede tener la capacidad de decidir una carrera para estudiar o simplemente cuando, por ejemplo un bebe, decide que no quiere comer más. A estas preguntas Engelhardt pareciera no tener respuesta, pues la pregunta que se cuestiona sobre el contenido rompe la estructura formal de la apuesta por la persona. Engelhardt sólo menciona, como se vio anteriormente, que la categoría moral de las entidades que todavía no son personas en sentido estricto se encuentra dada por medio de las que sí lo son, de sus intereses, deseos y la utilidad que se tenga para con ellas. Engelhardt las llama personas en sentido social. Yo las llamaría personas de segundo orden, a las cuales se les tiene un respeto no porque lo posean ontológicamente, sino porque tal comportamiento para con ellas beneficia, al final, el comportamiento moral hacia las personas en sentido estricto. El sentido social que adquiere un ser humano que no es una persona, por ejemplo un ser con una discapacidad fuerte, es el de seguir poseyendo un valor ante la sociedad, la cual no puede, por el simple hecho de no ser persona, ser tratado como objeto. Estos seres humanos que no son personales entran

dentro del dominio de otras personas, incluso en las decisiones sobre su vida (Roselló, 2005, 227), lo cual acarrea ventajas y apoya virtudes importantes en la sociedad.

En términos seculares generales se puede justificar la asignación del rol social de persona a embriones, bebés y otros, en función de que a) el rol apoye virtudes importantes, como son la compasión y el cuidado por la vida humana, especialmente cuando esa vida humana es frágil e indefensa. Además, con respecto a niños y a otros humanos *ex utero* existe la ventaja de que b) el rol ofrece una protección contra la incertidumbre de cuándo exactamente los seres humanos se convierten en personas en sentido estricto, a la vez que protege a las personas durante diversas vicisitudes de competencia e incompetencia, al tiempo que c) garantiza además la crianza de los niños, mediante la cual los seres humanos se convierten en personas en sentido estricto (Engelhardt, 1995, 156).

Al igual que para Kant, es imposible tener respeto hacia un animal. “El *respeto* siempre se refiere sólo a las personas y nunca a las cosas. Las cosas pueden despertar en nosotros *inclinación*, e incluso *amor*, cuando son animales (por ejemplo, caballos, perros, etc.), o también *miedo* como el mar o un volcán o una bestia feroz, pero nunca *respeto*” (Kant, 2001, 74). Es posible tener amor hacia ellos puesto que tener la sensibilidad para amar a un animal, al final, repercute de manera positiva en el actuar conforme al deber en una sociedad. De igual modo, para Engelhardt se respeta a las personas de segundo orden porque al final resulta beneficioso para la comunidad moral en la que se vive. Esta idea se encuentra latente tanto en este siglo como en otros; la antigua ley griega aceptaba que un bebé fuera expuesto con impunidad a la intemperie hasta el momento en que fuese admitido como miembro de la familia a través de una ceremonia especial, después de este momento el bebé pasaba entonces a ocupar una posición social y se le otorgaban algunos de los derechos principales de las personas (cf. Engelhardt, 1995, 167). Dado el desarrollo mínimo de este tipo de vida humana las exigencias morales serán también mínimas. De la misma forma ni siquiera se puede pretender argumentar a favor de un feto apelando a que en el momento del aborto se pueden elegir métodos abortivos más fiables para minimizar el riesgo del dolor y sufrimiento del feto, puesto que atribuirle un significado tan notable al dolor del feto nos obligaría a tomar también muy en serio el dolor de otros organismos con un estado mental similar, lo que parece poco creíble en términos morales seculares generales (cf. Engelhardt, 1995, 277). Es muy improbable que un feto, que posee lóbulos

frontales poco desarrollados e insuficientemente conectados entre sí, sea capaz, tan siquiera, de experimentar sufrimiento. Los organismos con el desarrollo general de un feto no demuestran la capacidad de sufrimiento que tiene un gato, un perro o un mono adulto; bastará entonces con ofrecer razones para demostrar que un procedimiento abortivo determinado minimiza los riesgos de dolor hacia la mujer, es decir, hacia la persona, para que éstos sean justificables (cf. Engelhardt, 1995, 276). Si actualmente la vida de un feto o un bebe tiene valor es sólo porque esa vida tiene importancia para la mujer que lo ha concebido o para las personas que rodean a dicho ser. Este tipo de pensamiento lo llevan a concluir que aquellos humanos que no son personas, como los que padecen impedimentos físicos o mentales graves, y que no gozan de importancia o utilidad alguna para las personas que los rodean, acarrear obligaciones morales que resultan convenientes evitar, por tanto, en tales circunstancias, podría decidirse suprimir la existencia de obligaciones para con ellos por medio del aborto. Siguiendo esta línea un tribunal de apelación de California sostuvo que existe un deber paterno de evitar el nacimiento de hijos en estado anormal, incluso si esto significa evitar su nacimiento, considerando que la procreación consciente de un hijo deficiente es un acto negligente que conlleva responsabilidades exigibles judicialmente (cf. Engelhardt, 1995, 282).⁴¹

Ahora bien, retomando la pregunta respecto al por qué si existen muchos seres humanos que no son agentes morales, puesto que no cuentan con las características racionales de la personalidad, sí son objeto de consideración moral. La respuesta de Engelhardt será que son personas en el “sentido social” de la palabra y esto las hace merecedoras de los derechos morales de las personas porque las personas las ven como tal, porque ayuda a la sociedad y porque tienen una utilidad para las personas. Pero es importante ver más allá y cuestionar porqué se tiene que utilizar un nuevo término: “sentido social” de persona, y más aún cuestionar lo paradójico que resulta que primero se sostenga que las propiedades racionales que posee una persona son necesarias y suficientes para sostener el edificio de la moralidad, pero que cuando se presenten casos problemáticos, esté permitido utilizar otro tipo de criterios. “Se habrá llegado a la conclusión de que, en cualquier caso estar en el mundo [...] exige como mínimo algún nivel de sensibilidad y conciencia” (Engelhardt, 1995, 267). Engelhardt recalca que cuanto más conciencia posea

⁴¹ Apelación que posteriormente fue rechazada.

una entidad de sí misma, más capacidad tenga para elegir basándose en la razón y más capacidad de tener exigencias morales, tanto más fácil deberá ser reconocida como agente moral, sin embargo, al mismo tiempo acepta que las entidades que no alcanzan esta categoría pero que pueden sufrir y sentir placer, merecen especial atención moral. Es claro que los criterios puestos por las deontologías para ser sujetos morales son necesarios, pero no suficientes. “Un cigoto, un embrión o un feto pueden exigirnos algo de forma secular cómo podría hacerlo un animal con un nivel semejante de desarrollo y de capacidad para el dolor y sufrimiento, dado el desarrollo mínimo de una vida humana, el exigencia moral será también mínima” (Engelhardt, 1995, 276).

Esta misma visión se aplica en el caso de la Eutanasia y los humanos con lesiones cerebrales irreversibles, pues la persona en sentido estricto es un ser reflexivo y racional, capaz de dar permisos y exigir derechos, por tanto, interrumpir todo tratamiento como la hidratación y nutrición intravenosa parece razonable en el sentido de que el cuerpo ya no alberga a nadie que pueda sufrir por deshidratación, ni sentir placer o dolor. Estos cuerpos, al no hacer uso de facultades intelectuales, se considerarán, al menos en términos seculares generales, cadáveres vivos biológicamente, si alguien desea seguir manteniendo vivo a tal cadáver está en su derecho de hacerlo, pero sólo si usa fondos privados para dicho fin. De igual forma, si la decisión es la de no mantener el cadáver vivo, nunca se culparía a esa persona de un delito como el de asesinato, puesto que en el cuerpo ya no hay a nadie a quien matar (cf. Engelhardt, 1995, 268). Engelhardt menciona que si el parámetro de muerte de conciencia, aplicado a los seres humanos cuando se declaran muertos, fuese también aplicado a los niños, retrasados, niños anencefálicos u con otros defectos neurológicos profundos y adultos seniles, ya no habría razón para adjudicar el sentido social de persona. Si se pudiese introducir la práctica en la que se diera uniformidad a la declaración de pérdida permanente de conciencia como declaración de muerte, que de hecho ya es aplicada, a todos y cada uno de los seres que carecen de conciencia, la adjudicación, muchas veces difícil y complicada, del sentido social de persona ya no sería necesaria (cf. Engelhardt 1995, 270). Es por este tipo de propuestas que Engelhardt mismo caracteriza a su ética “la pérdida de asideros trascendentales” que radica en función de las personas como el centro y fuente de significado (cf. Engelhardt 1995, 443).

§ 3. El sufrimiento como criterio moral

Finalmente, se nos manifiesta el horizonte otra vez libre; y precisamente porque no es claro, es lícito a nuestros barcos zarpar nuevamente rumbo hacia cualquier peligro. De nuevo está permitida toda aventura arriesgada para quien está en camino de conocer. El mar, nuestro mar, se aparece abierto ante nosotros y quizás nunca hubo un mar tan abierto

Nietzsche, *La gaya ciencia*.

Esta perspectiva tiene consecuencias y problemas todavía más graves. En primer lugar, tenemos que sólo los agentes racionales se encuentran dentro de la esfera ética. Los humanos que no cuentan con las capacidades requeridas, ni individuales ni colectivas, para ser tomados como personas en un sentido estricto no pueden aspirar a encontrarse *per se* en ella, o por lo menos no de la misma manera especial y privilegiada en la que las personas lo están. Ahora me referiré —para evitar las complicaciones acerca de los argumentos a favor de la potencialidad— no sólo a los recién nacidos o niños pequeños, sino a humanos en estado vegetativo irreversible, seres humanos permanente y significativamente retrasados, recién nacidos sin ninguna posibilidad de desarrollo, adultos en la etapa de vejez avanzada y a otros posibles casos “límite”. Humanos “cuyo nivel de conciencia se encuentra claramente por debajo del nivel de conciencia, inteligencia, lenguaje y capacidad de sentir que muchos animales poseen” (Singer, 2003, 123-124); a los cuales, si realmente se les aplicaran los criterios mencionados por los filósofos anteriores, no podrían aspirar nunca a ser sujetos morales. Ya que las bases éticas occidentales han trabajado y trabajan sobre un concepto de naturaleza humana que excluye, de entrada, a los mismos seres humanos.

El modelo deontológico tiene siempre como sujeto de estudio a seres humanos “normales”, y los casos de enfermedades mentales irreversibles y senectud por ejemplo — las raras veces que llegan a ser tomados en cuenta—, son considerados como mera ficción o imaginación de aquellos que cuentan con “buena salud” (MacIntyre, 2001, 13). Los seres humanos que no son personas, parecieran haber sido olvidados por los filósofos o simplemente ignorados, como si fuesen algo insignificante, sin importancia tanto para la filosofía como para las discusiones éticas y médicas en general. Pareciera que “resulta más fácil evadir el tema cuando se hacen evidentes las desigualdades humanas” (Singer, 2003, 124). Se suele hablar de “ellos” como diferentes de “nosotros” —los seres racionales— como si realmente los casos límite no existiesen o fuesen difíciles de encontrar y comprobar, y como si la racionalidad fuera realmente una característica compartida e ininterrumpida por todos los miembros de la especie humana.

Cuando se habla en los libros de filosofía moral de los enfermos o de quienes padecen alguna lesión o sufren alguna discapacidad, se les trata casi exclusivamente como individuos que pueden ser objeto de benevolencia por parte de los agentes morales, quienes aparecen, en cambio, como sujetos continua y constantemente racionales, con buena salud y que no padecen alteración “alguna” (MacIntyre, 2001, 16).

La tradición ha considerado al hombre como un ser no patológico, pues ninguna enfermedad forma parte de la definición de ser humano, por el contrario se le piensa abstractamente, como mero ser racional. Nos encontramos insertos en una tradición demasiado intelectualista de la naturaleza humana, donde se maneja solamente el concepto de hombre como racional, como si la ética se restringiera sólo a ese campo, el cual se encuentra separado por mucho del ámbito de lo pulsional, de lo corporal, de lo animal, a tal punto que llega a ser una noción que no corresponde ni siquiera con la realidad. En esta concepción deontológica el ser humano es puesto como un ser solipsista, autónomo y racional, como eminentemente teórico, un ser que se ve totalmente desligado del contexto moral en el que se encuentra inscrito, como si tuviese una entidad previa que le permite siempre decidir racionalmente, independiente del contexto en el que surge su moral. Tal ser, *de hecho*, ni siquiera existe, pues el sujeto es tanto epistémico como práctico, y con práctico quiero decir que también tiene pasiones, que es un ser necesitado de afecto, vulnerable, que no es únicamente una forma para el conocimiento que sabe exactamente

cómo y en qué momento tomar decisiones correctas. Al ser humano le es imposible evaluar fuera de contexto, las situaciones de conflicto moral suceden siempre dentro de un mundo, no es posible tomar decisiones racionales fuera de los conflictos prácticos. El sujeto deontológico es un postulado, el sujeto puro no tiene existencia real pues el ser humano es más complejo que aquella entidad que elige sólo según sus máximas.

Reflexiónese entonces sobre el hecho de que quizás ni siquiera sea necesaria una definición normativa y definitiva de la naturaleza del ser humano. Ésta puede variar, del mismo modo que el hombre cambia a partir de las nuevas diversas formas de comprender y relacionarse con el mundo, sin por ello caer en el temor de un relativismo o un sujeto “situado”; si no más bien a sabiendas de que no hay ninguna nota diferencial y misteriosa en el ser humano. Es gracias a estas reflexiones que posteriormente muchos filósofos argumentarán que es necesario desarrollar un vínculo con “lo otro”, ya que este tipo de éticas son incapaces de lograrlo debido a la forma en la que entienden al hombre y lo que le rodea, como un ser solipsista, desligado sentimentalmente de la realidad humana. Engelhardt al igual que toda la tradición moderna ha hecho de la visión racionalista la única visión, y pareciera necesario, después de más de 400 años, pensar en otra. No es claro por qué del hecho de que las personas sean las que buscan un sentido racional y moral a las cosas se siga que sean las únicas dentro del alcance de la moral.

Las personas se autolegislan, pero esto no es así en el caso de las criaturas, de los retrasados mentales profundos o de otros individuos que no pueden determinar por sí mismos su propia jerarquía de gastos y beneficios... Tanto la moralidad del respeto mutuo como la inmoralidad del bienestar y de la simpatía mutua están inextricablemente orientadas hacia las personas (Engelhardt 1995, 158).

No resulta claro por qué si un ser no es capaz de proclamar derechos tenga que ser redimido de ellos o le tengan que ser otorgados en virtud de alguien más. Evidentemente ni los animales ni muchos humanos son capaces de exigir respeto, pues no tienen las facultades que los posibilitan para esto, pero ello no implica que no tengan valor y que no sea un deber ético considerarlos, como si la única forma en la que se pudiese disfrutar y valorar la existencia fuera con una facultad racional. La conciencia y la capacidad de trazarse planes racionales en la vida son razones necesarias, más no suficientes para ser considerado sujeto

moral. El afecto, el dolor, la tristeza, la alegría, la ira, la desesperación y muchas otras emociones que hacen del estar-en-el-mundo algo digno de consideración no son sólo experiencias racionales, y mucho menos son propias del ser humano.

En segundo lugar, se tiene buena evidencia para afirmar que muchos animales no humanos satisfacen, *de hecho*, los requerimientos de la tan defendida característica propia de la humanidad, lo que conlleva a muchos filósofos a concluir que las características racionales, que han sido puestas como exclusivas de las personas humanas, no lo son, sino que trascienden las barreras de la misma (cf. Roselló, 2005, 115; Dawkins, 1990; Griffin, 1984, 1992; Rollin, 1989).

Se comunica a través de un lenguaje sígnico y utiliza un vocabulario de más de 1,000 palabras. Entiende también el inglés hablado, y a menudo mantiene conversaciones “bilingües”, al responder con signos a las preguntas que se le hacen en lengua inglesa. Está aprehendiendo las letras del alfabeto y puede leer algunas palabras impresas, entre las que se cuenta su propio nombre. Alcanza puntuaciones de entre 85 y 95 en el test de inteligencia de Stanford-Binet. Da muestras de una clara autoconciencia al mirarse en un espejo y realizar una serie de actos relacionados consigo misma, tales como hacer gestos o mirarse los dientes, así como por el adecuado uso de un lenguaje autodescriptivo. Cuando se ha portado mal, miente para evitar las consecuencias que aquello pueda acarrearle, y anticipa las reacciones de otros ante sus actos. Juega juegos imaginarios, sola o con otros. A hecho dibujos y pinturas de carácter figurativo que representan cosas. Recuerda acontecimientos pasados de su vida y puede hablar sobre ellos. Entiende y utiliza con propiedad palabras relacionadas con el tiempo, tales como “antes”, “después”, “más tarde” y “ayer”.

Se ríe de sus propias bromas y de las de otros. Lloro cuando sea hecho daño o cuando la dejan sola, grita cuando está asustada o furiosa. Habla de sentimientos, con palabras como “feliz”, “triste”, “miedo”, “disfrutar”, “deseando”, “frustrada”, “furiosa”, y utiliza con frecuencia la palabra “amor/amar”. Siente pesar por aquellos a los que ha perdido: un gato al que quería mucho, o un amigo que se ha marchado. Es capaz de hablar de lo que ocurre cuando alguien muere, pero se pone nerviosa y se siente incómoda cuando se le dice que hable de su propia muerte y de la muerte de sus compañeros. Se comporta con una amabilidad extraordinaria con los gatitos y con otros animales pequeños. Ha expresado empatía por otros a los que sólo ha visto en fotografías (Cavalieri y Singer, 1998, 79).

Se tienen argumentos, fuertemente corroborados, basados en comportamientos, evolución y psicología que muestran que los animales, en especial cierto tipo de mamíferos como los primates superiores —gorilas, orangutanes y chimpancés— y los delfines, poseen características propias de la racionalidad, por tanto no es un instrumento exclusivo de la

condición humana, sino que se halla, de modos distintos, en otros seres vivos (cf. Roselló, 2005, 114)

En lo referente a la actividad individual de la auto-relación (autoconciencia) que posibilita hechos como ser capaz de representarse a uno mismo, adjudicar cierto tipo de responsabilidades morales, o posibilitar la posesión de un sistema de comunicación sofisticado, se ha comprobado que los animales son poseedores de tales capacidades cognoscitivas: las palomas y los monos pueden clasificar fotografías en categorías agrupando, por ejemplo, aquellas que contienen arboles, personas, automóviles etc. Los delfines pueden seleccionar, de entre varios objetos detectados por ellos mismo a través de la vista o la ecolocalización —en este caso— el objeto que es idéntico a un objeto muestra. Por otro lado, una de las habilidades cognoscitivas más interesantes acerca de los chimpancés es que son capaces de resolver analogías — A es a B como C es a x ?— las cuales se encuentran presentes en las pruebas de admisión de cualquier universidad en E.U. (Morris y Maisto, 2001, 253). Con respecto a la conciencia y autoconciencia, los chimpancés y orangutanes han dado pruebas fehacientes del reconocimiento de sí mismos ante la propia imagen frente al espejo. Gorilas como Koko o Washoe han corroborado estas pruebas de autoreconocimiento al poder contestar de manera correcta cuando se les pregunta quién se encuentra frente al espejo. “Cuando se le muestra su propia imagen en un espejo y se le pregunta ‘¿Quién es esa?’, responde: ‘Yo, Washoe’” (Singer, 1995, 136-134). Cuando a Koko se le hizo la misma prueba, preguntando varias veces ¿quién es esa? Señalando al mismo tiempo su imagen reflejada, las respuestas dadas fueron todas correctas y diferentes, compuestas por varios signos en los cuales aparecía un común denominador “yo”, “Koko” y “gorila” —es de suma importancia mencionar que Koko no utiliza estas tres palabras en respuesta a todas las preguntas que contengan la palabra “quién”, cuando se le hacen preguntas con referencia a otros individuos sus respuestas son diferentes en relación a cada uno, por lo que la objeción de que las contestaciones podrían haber sido aprendidas se invalida— (Cavalieri y Singer, 1998, 97). Los primates superiores también dan muestra de un comportamiento dirigido hacia sí mismos en un sentido de evaluación autocrítica —tal vez no en el sentido de *super ego* (aun que son capaces de mostrar sentimientos como la “pena”) pero pareciera que sí como poseedores de una autoconciencia reflexiva (cf. Cavalieri y Singer, 1998, 296-308)—: tocarse la frente manchada de rosa más

de 47 veces sólo después de haberse mirado al espejo (Cavalieri y Singer, 1998, 96), acicalarse la cara o los antebrazos, escarbarse los dientes o examinarse la lengua frente al espejo, así como hacerse gestos mientras se peinan y se adornan con sombreros, pelucas y maquillaje⁴² (Cavalieri y Singer, 1998, 97). Esto obliga a concluir que los primates superiores poseen, *de hecho*, una imagen de su cuerpo y más aún cuentan con la capacidad para reconocer la imagen del espejo como una parte de su cuerpo que ha cambiado e incluso de las partes no visibles con espejo, cosa que sugiere su capacidad para entender una simulación en cuanto tal. También se observa que entre estos primates se pueden adjudicar cierto tipo de responsabilidades morales, ya que existe entre ellos la jerarquía de grupos, en la cual los machos de rango superior demuestran tener vidas mucho más estresadas que el resto del grupo, presentando úlceras y ataques cardíacos.⁴³ En los chimpancés y orangutanes se observan comportamientos basados en la equidad para distinguir entre lo que es y no es aceptable, así como el castigo de aquellos sujetos que no siguen su rol en el grupo. Existen también mecanismos de cooperación y resolución “imparcial” de conflictos así como de reconciliación después de las disputas (cf. Requejo, 2009). Razón por la cual es posible dudar que la naturaleza social y política humana, sea una característica exclusiva de esta especie.

Respecto al sistema de comunicación sofisticado (lenguaje) es evidente que aunque los animales no poseen un sistema de comunicación verbal, son poseedores de otro tipo de lenguaje para comunicarse entre ellos y con el hombre (cf. Cavalieri y Singer, 1998, capítulos II, V; Riba, 1990); más aún Jane Goodall menciona que cuando se trata de expresar sentimientos y emociones el lenguaje verbal en sí es menos importante que otros modos de comunicación no lingüísticos de los cuales son poseedores tanto los animales como los humanos: un golpecillo amistoso en la espalda, un abrazo efusivo o un apretón de manos⁴⁴, etc. Signos básicos utilizados en la transmisión de sentimientos como el dolor, el

⁴² Estas formas de comportamiento también las presentan los niños normalmente a la edad de dos años.

⁴³ Los animales tienen capacidad para sufrir no sólo por daños físicos directos, sino por miedo, ansiedad, estrés, etc. Ver los informes del Committee on Cruelty to Wild Animals, 1951, Command Paper 8266, párrafos 36-42, del Departmental Committee on Experiments on Animals (1965, Command Paper 2641), párrafos 179-182, y del Technical Committee to Enquire into the Welfare of Animals Kept under Intensive Livestock Husbandry Systems (1965, Command Paper 2836), párrafos 26-28 (Her Majesty's Stationery Office, London).

⁴⁴ Geza Teleki, quien se encontraba en África investigando a los chimpancés en libertad presencié un acto extraordinario: mientras se encontraba sentado en una colina contemplando la puesta de sol, observé que dos machos adultos trepaban hacia la misma cumbre por laderas opuestas, cuando ambos se encontraron en la

miedo, la cólera, el amor, la alegría, la sorpresa, la excitación sexual y tantos otros estados emocionales no son únicos de la especie humana (cf. Houghton citado en Singer, 1999, 50). No obstante, desde los años setenta primates como los orangutanes, gorilas, chimpancés y bononos han aprendido a emplear de manera correcta, entre ellos y otros seres humanos, el leguaje americano de señas (Ameslan) utilizado por los sordomudos —Francine Patterson y los gorilas Koko y Michel, Lyn Miles y el orangután Chantek, Deborah y Roger Fouts, la comunidad de chimpancés asociada con Washoe, etc.— (cf. Singer, 2003, 182). Como ejemplo resalta Washoe, una chimpancé de Atlanta que utiliza ampliamente el lenguaje de signos, comprende unos 350 signos diferentes y llega a juntarlos para formar frases simples. Aunque las opiniones escépticas muchas veces argumentan que dicho comportamiento es simplemente imitativo, no consideran en sus críticas que, por ejemplo, Washoe enseñó⁴⁵ también a su hijo adoptivo (Louis) a hablar con este sistema de signos, y que fue grabada con una cámara de video haciéndose signos a ella misma cuando se encontraba sola —lo cual quiere decir que al igual que los humanos los chimpancés hablan consigo mismos—, además de que ha creado signos nuevos y ha utilizado el lenguaje de maneras que nunca se le habían enseñado (cf. Cavalieri y Singer, 1998, 85-90). Por otro lado, la gorila Koko puede hacer más de 500 combinaciones de signos en un vocabulario funcional para producir proposiciones con una longitud de entre tres y seis signos; también ha llegado correctamente a emitir más de 1.000 símbolos —es importante mencionar que su vocabulario de recepción en el idioma inglés es varias veces superior a ese número de palabras y que el 6% del vocabulario total utilizado es de su propia invención (cf. Cavalieri y P. Singer, 1998, 188)— signos que repite con especial lentitud cuando se encuentran con humanos que tienen alguna habilidad limitada (cf. Cavalieri y Singer, 1998, 81). Por otro lado, los chimpancés pigmeos aprenden el significado y el empleo de símbolos con solo observar a otros emplearlo (cf. Morris y Maisto, 2001, 254). Y sin embargo, es importante

cima, se vieron súbitamente y se sorprendieron, posteriormente avanzaron uno hacia el otro hasta encontrarse frente a frente para después extender la mano y coger la del otro agitándola vigorosamente. Finalmente se sentaron juntos a observar el atardecer que se ponía en el parque (cf. Singer, 2003, 183).

⁴⁵ Otro ejemplo que indica que los primates superiores hacen el intento de enseñar lo podemos encontrar cuando Michael, un gorila macho de dieciocho años, se encontraba repetidamente haciendo el signo “perseguir”—el cual consiste en golpearse uno contra otro los puños cerrados— pero sin conseguir respuesta satisfactoria de su compañera que, sin él saber, no conocía este signo. Finalmente, tomó las manos de su compañera y las juntó golpeándolas y posteriormente le dio un empujón para que echara a correr. También Koko ha sido observada frecuentemente intentando que las manos de sus muñecos formasen signos de comunicación (cf. Cavalieri y Singer, 1998, 81).

reflexionar que cuando los primates superiores han puesto en duda esta capacidad que se cree “netamente” humana, se ha hecho todavía más evidente que el tratar de marcar un acuerdo común entre la definición de lo que es “lenguaje” y lo que significa “poseerlo” es sumamente complicado. Cientos de seres humanos como los niños recién nacidos, los seres humanos con retrasos mentales o algunos sordo-mudos, son incapaces de cumplir con un criterio estricto de “posesión de lenguaje” sea cual fuere la definición que se le aplique (cf. Cavalieri y Singer, 1998, 84). Por tanto es prudente concluir que la posesión o no de éste no puede ser justificación para catalogar a un ser como sujeto de derechos.⁴⁶

Ahora bien, las habilidades de engaño de los animales también son parte de sus capacidades cognitivas, pues no sólo expresan el potencial de tener creencias, sino también creencias respecto a esas creencias —es decir, los animales no pueden tener *creencias* en la medida que no saben qué es una *creencia* como tal, pero evalúan sus acciones y las encaminan, y eso es, en buena medida un uso correcto de la racionalidad —por ejemplo, existen chimpancés que imitan expresiones faciales y gestos amistosos para atraer a otros chimpancés hasta una distancia donde puedan atacarlos con mayor facilidad, otro claro ejemplo es el de un gorila que pretendía mostrar que jugaba para distraer a otros de presenciar los actos agresivos que dirigía contra sí mismo (cf. Cavalieri y Singer, 1998, 302). Los chimpancés también tienen la capacidad de engañar a otros respecto a la ubicación de la comida (cf. Morris y Maisto, 2001, 254) o engañar a seres humanos sobre sus deseos (Singer, 2003, 182). Todos estos casos de engaño intencional, a través de la simulación, demuestran que el ser en cuestión tiene que tener la capacidad de contemplar los sucesos desde la perspectiva del otro, mantener una interpretación de sí mismo y al mismo tiempo mostrar hacia el exterior una interpretación distinta de sí. Esta doble descripción tiene importantes consecuencias morales, pues demuestra que son capaces de reconocer que existen señales y comportamientos en los que se puede, o no, confiar (cf. Cavalieri y Singer, 1998, 302). Es innegable por tanto que existen animales pueden hacer

⁴⁶ “Cuando Alicia regresa del sueño, de la fantasía, del espejo, y se da cuenta de que el gatito ha estado con ella durante todo el tiempo, Carroll escribe: Los gatitos tienen la costumbre, muy inconveniente (había dicho Alicia en alguna ocasión) de ponerse siempre a ronronear les digas lo que les digas. Si tan sólo ronronearan cuando dicen ‘sí’ y maullaran cuando dicen ‘no’, o cualquier otra regla por el estilo —había dicho—lo que sea para poder conversar. ¡Pero no! ¿Cómo puede una hablar con una persona que se empeña en decir siempre la misma cosa? 10 ¡Ingenua y cartesiana Alicia! (aunque Descartes habría dicho ‘¿Cómo puede uno hablar con un autómeta?’) ¿Es tan fácil discernir el sí del no en los animales humanos? ¿Es que los humanos no dicen —decimos— siempre lo mismo?” (Parrilla, 2007, 76).

uso de las propiedades necesarias para ser una persona, las cuales han sido pensadas siempre como únicas del ser humano: los chimpancés, gorilas y orangutanes “son inteligentes y emotivos, capaces de expresarse de manera creativa a través del lenguaje, el arte, la música y los juegos imaginarios [...] A través del lenguaje sígnico han mostrado un serie de correlatos cognitivos de autoconciencia que por lo general se aceptan, incluido el uso de pronombres personales [con] referencias a sus propios estados de ánimo. [Poseen] sentido del humor, capacidad de engaño y sentimientos de embarazo” (Cavaliere y Singer, 1998, 95).

Respecto a las formas de heterorelación o relaciones con otros, es decir, en la capacidad de interactuar y mantener relaciones sociales para formar vínculos emocionales y seguir un rol específico, se ha observado que el aprendizaje y la experiencia son fundamentales en el comportamiento de los primates, pues los mismos individuos se comportan de maneras distintas cuando se encuentran en grupos o circunstancias diferentes, esto implica que, al igual que los seres humanos, el comportamiento y las reglas de éste, aquello que se debe o no hacer, se aprehende y se entiende de distintos modos, por tanto no actúan únicamente de forma instintiva, por el contrario, su actuar depende del contexto. Los chimpancés establecen alianzas para decidir las posiciones a ocupar de mayor rango, las cuales no siempre son poseídas por el más fuerte. La xenofobia y el resentimiento son factores comunes en el comportamiento de los primates, así como también los comportamientos en los que se demuestra empatía y compasión respecto al sufrimiento de otros: son capaces de salvar animales de otras especies aún cuando ellos mismos los hayan cazado—comportamiento que ha sido observado también en leonas—, proveen de comida a aquellos de su grupo que son incapaces de acarrearla por sí mismos, o esperan y ayudan a aquellos que se quedan atrás; la famosa experta en chimpances, Jane Goodall, afirma que tanto los humanos como los chimpancés tienen la capacidad de cometer barbaries y también son capaces de un gran altruismo, Goodall describe que ha visto ayudar chimpancés a otros que tenían miedo, habían quedado huérfanos o se encontraban heridos, demostrando así un cuidado y compasión que es comparable a la nuestra.⁴⁷ Al igual que los humanos, los

⁴⁷ Nota de la BBC en su sección de ciencia sobre las emociones de los animales: http://newsvote.bbc.co.uk/hi/spanish/science/newsid_4370000/4370627.stm?dynamic_vote=ON#vote_220305-animales

simios y los primates en general son mamíferos sociales, que viven en grupos y cuidan de sus crías (cf. Roselló, 2005, 110). Los bonobos, además, realizan prácticas sexuales que no se encuentran dirigidas a la procreación, sino a la formación de alianzas y a la disminución de tensiones, así como a la resolución de conflictos entre el grupo (cf. Requejo, 2009). “Los animales tiene la capacidad de amar, de recordar, de sentir curiosidad y de compadecerse” (cf. Roselló, 2005, 107). Son seres inmensamente sociables, hasta el punto de que el aislamiento llega a producirles locura o tristeza profunda, cientos de “chimpancés se han vuelto completamente locos, a causa de su encierro: ocultos al público es posible verlos a través de paneles semiopacos de plástico dando continuamente un paso hacia delante y otro hacia atrás” (Singer, 2003, 183). Animales cuyos lazos sociales han sido totalmente rotos al ser cazados para estar en cautiverio pierden la esperanza de vivir, un caso como es el de Bimbo, un pequeño orangután que, tras haber sido cazado y transportado repetidamente de Singapur a Bangkok, dejó de comer para dejarse morir.

En cuanto a la característica de contar con una proyectividad hacia el futuro, es evidente que los hombres tienen la capacidad de anticipar y planificar el futuro de un modo que les es imposible a los animales, sin embargo, algunos animales son capaces de referirse a hechos pasados y futuros, lo que demuestra que tienen conciencia de sí, no sólo en el presente espacio/tiempo, sino en espacios y tiempos distantes. Cuando Francine Patterson le pregunta a Koko seis días después de su cumpleaños lo que ha sucedido aquél día ella signa: “gorila-vieja”. Michael, un chimpancé, al presenciar una pelea en el campus de la Universidad de Stanford, contó a Barbara Weller —una ayudante de laboratorio— lo que había sucedido, ya que ella no se encontraba en el lugar en el momento de los hechos. Otro ejemplo es el de Roger y Deborah Fouts; durante varios años, en la cena de acción de gracias, ponían un árbol de navidad lleno de adornos comestibles, razón por la que los

Donald Broom, profesor de bienestar animal en la Universidad de Cambridge, Reino Unido, estudia el comportamiento de las vacas. Su equipo colocó a un grupo de vacas en un corral especial con una palanca que, si los animales la apretaban correctamente, les permitía salir a un campo lleno de alimentos deliciosos. Los investigadores observaron señales de gran satisfacción cuando las vacas lograron entender cómo funcionaba el mecanismo. “Tuvieron una respuesta entusiasta. Su ritmo cardíaco creció y aumentaron las posibilidades de que saltaran o galoparan hacia la comida”, le dijo Broom a la BBC. “Es como si los animales dijeran ‘¡Eureka! Descubrí cómo resolver el problema’”. Los científicos señalaron que no sólo es un deber moral tratar mejor a los animales: también nos resulta ventajoso. Las vacas, por ejemplo, producen más leche si se le trata con cuidado y no se les grita o empuja, señalaron.

chimpancés lo llamaban “árbol-golosina”. De pronto los Fouts decidieron no poner el tan famoso árbol de navidad tras la cena de acción de gracias, para su sorpresa uno de los chimpancés preguntó por el “árbol-golosina” (Singer, 1995, 136) Más aún, estos primates tienen la capacidad para expresar sentimientos acerca de la muerte. “Cuando Koko tenía 6 años uno de sus maestros le preguntó ¿cuándo mueren lo gorilas? Koko signó: ‘disgusto-viejo’. El maestro le preguntó también ¿a dónde van los gorilas cuando mueren? Y Koko respondió: ‘agujero-cómodo-adiós’ [...] La referencia de Koko a los agujeros en relación con la muerte ha sido consecuente y resulta un enigma, puesto que nadie le ha hablado nunca de entierros o le ha mostrado algún acto de enterrar (Cavalieri y Singer, 1998, 93). Un último ejemplo interesante no sólo con respecto a la conciencia que estos animales poseen del tiempo, sino también de la consternación que pueden sentir por la muerte de un ser querido, es cuando en 1984 All Ball, un gatito de la gorila Koko, salió por la puerta y fue atropellado por un coche. Ella, después de enterarse de la noticia, dice a su maestra “llorar-triste”, posteriormente, cuando Koko queda sola, destroza completamente el cuarto en el que dormía —hecho que nunca había sucedido antes y que no volvió a suceder—. Un año después en 1985, cuando Francine Patterson le pregunta qué fue lo que sintió cuando perdió a su gatito, ella contesta “disgusto-lo siento-rojo-rojo-rojo-malo-lo siento”. En 1990, seis años después de la muerte de éste, al encontrar Koko una foto en la que sale con su gatito All Ball signa: “eso mal-lo siento [con énfasis] descuido”. Todos estos indicios no llevan más que a afirmar que los animales no olvidan pronto su dolor (cf. Cavalieri y Singer, 1998, 89) y que son conscientes consciente de las emociones que tienen, en este caso respecto a la muerte de su gato.⁴⁸ “La prueba de que son personas es hoy en día más

⁴⁸Arthur Caplan (*Moral community and the responsibility of scientists*, 1986, 554) sostiene un argumento que resulta ser utilizado frecuentemente, afirma que los intereses de los animales y de los humanos son muy diferentes y deben ser siempre primordiales los de los humanos, ya que, asegura, los animales carecen de determinadas características que constituyen, *de hecho*, una importante diferencia moral e ilustra su opinión con el siguiente ejemplo: “Si se mata a la cría de un babuino, la madre se pasara seguramente muchas semanas buscándola. Pero este comportamiento termina al poco tiempo y la babuina vuelve a su vida normal. En cambio, si se mata a un bebé, la madre pasará el resto de su vida penando por la pérdida de su hijo. Apenas pasará un día sin que la madre piense en la pérdida del niño y sienta dolor por ella”. A este argumento Francine Patterson (Cavalieri y Singer, 1998, 92) contesta que la comparación es establecida, en el caso de la babuina, es desde el comportamiento observable “desde a fuera” y en el caso de la madre en un estado mental “interior”. Muchas veces, si no es que la mayoría, afirma Patterson, la madre humana también reemprende su vida cotidiana, vuelve a su trabajo, se ocupa de sus otros hijos y realiza sus actividades diarias como antes. Su dolor tampoco se hace patente para un observador exterior casual. Dado que la madre babuina no tiene la posibilidad de expresarnos *a nosotros* (u opta por no comunicárnoslo) el dolor que siente en su interior por la muerte de su hijo, se da por supuesto que no le importa, pero si bien no es posible aseverar mucho respecto a

concluyente para los mamíferos superiores, pero con el tiempo se podrá demostrar que las ballenas, los delfines, los elefantes, los perros, los cerdos y otros animales también son conscientes de su propia existencia en el tiempo y pueden razonar. Por tanto también se les tendrá que considerar personas” (Singer, 1997, 181).

Lamentablemente y pese a estos argumentos —y tantos otros que no fue posible mencionar— muchos filósofos se niegan a estudiar o incluir este tipo de comportamientos en sus líneas de investigación, pues existen ciertos hábitos conceptuales y mentales que les impiden ver su importancia (MacIntyre, 2001, 18), continúan defendiendo las distinciones y divisiones no solo cuantitativas sino cualitativas entre el animal y el ser humano en general, aun que no existan ya razones ontológicas y mucho menos biológicas para su justificación: “Nadie está más firmemente convencido que yo de que existe un enorme abismo entre el hombre civilizado y las bestias; nuestra reverencia por la nobleza del género humano no disminuirá por el conocimiento de que el hombre es, en esencia y en estructura, lo mismo que las bestias”. (T. H. Huxley citado en Singer, 1999, 259).

Se introducen ideas como dignidad, respeto, valor intrínseco exclusivo del ser humano, aún cuando no pueden ser justificadas. “Las frases elaboradas son siempre el último recurso para aquellos que se han quedado sin argumentos” (Singer, 2003, 123). Como si ser animal fuese el más grave insulto para el hombre —de hecho el hombre insulta al hombre cuando lo trata como animal— poniendo al animal como sinónimo de no ser nada, sólo una bestia. Cuando se sugiere que una persona es “humana” se hace referencia a que es una persona buena y bondadosa, por el contrario, cuando se dice que una persona es una “bestia” o un “animal” se hace referencia a la maldad y a la crueldad que ésta puede tener (Singer, 1999, 271). En la filosofía occidental el animal siempre ha sido pensado como poca cosa e insignificante. Le ha sido despojado su ser, de hecho, es tan absolutamente otro “que ni otredad posee”. No es capaz de responder puesto que sólo es una máquina (Descartes), no se cuestiona por el ser (Heidegger), ni siquiera tiene rostro (Lévinas). “Acaso la filosofía sea eso, el olvido —y todo olvido es activo puesto que exige continuados y tenaces esfuerzos— de que el animal está ahí, *da ist es*, el *dasein* en indicativo. Y me mira, aunque no tenga rostro” (Parrilla, 2007, 71). Estas erróneas

la vida emocional interior de los babuinos si se dispone de considerables pruebas de que ciertos animales, años después de la muerte de sus cercanos, siguen sintiendo dolor por ellos.

concepciones son resultado de la manera de entender la naturaleza humana y animal, errores que, en última estancia, provienen de la poca facultad interpretativa que se tiene respecto a los animales (MacIntyre, 2001, 76), aunado a la comodidad que acarrea para el ser humano una actitud especista:

Lo que en la ética kantiana me es tan sospechoso es la dignidad que en nombre de la autonomía le atribuye al hombre. Al hombre se le atribuye como ventaja absoluta, como beneficio moral la capacidad de autodeterminación moral, y encubiertamente se hace de ella la legitimación del poder —el poder sobre la naturaleza—. Este es el lado real de la exigencia trascendental de que el hombre dicta las leyes de la naturaleza. En Kant la dignidad ética es una determinación de la diferencia. Se dirige contra los animales. Tiende a excluir al hombre de la creación y con ello su humanidad amenaza sin cesar con convertirse en inhumanidad. No deja ningún margen a la compasión. Nada odia más el kantiano que el recuerdo de la animalidad del hombre. Este tabú se activa cada vez que el idealista reprende al materialista. En el sistema idealista los animales desempeñan virtualmente el mismo papel que los judíos en el fascista. Llamar al hombre animal —esto es idealismo genuino. Negar la posibilidad de salvación de los animales incondicionalmente y a todo trance es la barrera infranqueable de su metafísica. (W. Adorno, *Beethoven. Filosofía de la música*, Akal Música, Madrid 2003, p. 78). Siguiendo esta misma línea Nozick define la postura ética kantiana como “utilitarismo para los animales pero kantismo para las personas” (Fortés, 2002).

Es importante reflexionar que si pese a los argumentos y pruebas que se tienen, se va a seguir defendiendo que la superioridad ontológica del ser humano, que lo hace poseedor de dignidad intrínseca, radica en la capacidad racional, el argumento se derrumba por sí solo (cf. Roselló, 2005, 117), pues la ética que pugna por un principio básico universalizable, que exige una misma consideración moral para toda persona, no debe olvidar que al momento de considerar a todos los hombres como iguales merecedores de dignidad y derechos, necesita disponer de algún sentido específico del concepto “igual” pero que no requiera de una igualdad real descriptiva de capacidades, talentos u otras habilidades (cf. Singer, 2003, 120). O en el caso contrario, si el derecho a la consideración moral va a ser referido a alguna o algunas características reales racionales, como los atributos de las persona, tales características tendrán que poseer un común denominador lo suficientemente bajo como para que ningún hombre quede fuera de ellas. No obstante, nos encontraríamos nuevamente en un atolladero, pues el conjunto de características “racionales” indicadas como propias de la persona, no son poseídas, como se pretende, sólo por los humanos ni

por todos ellos (cf. Singer, 2003, 120). “Uno [debería] esperar que un concepto tan importante, aplicado y denegado con tal seguridad, tuviera condiciones de atribución suficientes y necesarias, y claramente formulables; pero de ser así, aun no las hemos descubierto” (Dennett, 1976, 6.).

Si éticas deontológicas afirman que las decisiones morales se justifican sobre la base de que son universales, se estaría entonces moralmente justificado no tomar como sujetos de derechos a, por ejemplo, ningún animal que no cumpla con la característica *real* “A” —La propiedad de ser persona, la cual posee los atributos de la racionalidad, autoconciencia, lenguaje, formas significativas de relacionarse etc.— Siguiendo esta línea estaría entonces también justificado no tratar como sujetos de derechos morales a aquellos seres humanos que no cumplan con el criterio “A”, pues si “la consideración de igual depende de la racionalidad, no podría aducirse ninguna consideración contra el uso [por ejemplo] de imbéciles para fines de investigación, igual que el día de hoy usamos perros y cobayas” (P. Singer, 2003, 125). Pero, de igual forma, sería menester moralmente otorgar cierto tipo de derechos a aquellos animales que sí cumplan con los requisitos mencionados,⁴⁹ pues como he sostenido, la atribución de un derecho como la vida o la dignidad no puede hacerse sobre la base de la mera existencia de un hecho biológico ya que ésta se sitúa sobre las mismas bases de la defensa al racismo, sexismo y especismo: “dar preferencia a la vida de un ser simplemente porque dicho ser pertenece a nuestra especie nos pondría en la misma posición que los racistas” (Singer, 1995, 110). Si se van a atribuir derechos morales tienen que ser sobre bases defendibles, “no puedo ver que la pertenencia a la especie sea una razón para afirmar que tenemos una relación moral especial para nuestros congéneres [...] por el mero hecho de nacer, ¿cómo va uno a encontrarse en una relación moral especial para con los humanos en general?” (Frey citado en Singer, 1988, 472). Se requiere entonces de la exigencia de características morales relevantes que justifiquen el reconocimiento de derechos, sin embargo, como se ha visto, las características propuestas que son propias de la personalidad parecieran acarrear más problemas de los que solucionan. Dichas características parecieran ser necesarias, más no suficientes para el ejercicio moral. Puesto que el derecho a una vida digna no depende en

⁴⁹ “Si tomamos en serio la racionalidad en el seno de la especie humana, debemos también extenderla a todos los seres vivos capaces de razón” (Roselló, 2005, 117).

manera alguna de la inteligencia, la capacidad de lenguaje, la fuerza física o similares cuestiones *de hecho*. Una diferencia fáctica de capacidades entre personas no justifica una diferencia en el grado de consideración que se otorgue a sus derechos, necesidades o intereses, ni describe el modo en el que se le debe tratar. El poseer ciertas particularidades determina, tal vez, el modo en el que se le puede dañar o beneficiar a un ser de una forma en particular, pero su posesión no es condición necesaria y absoluta para ser beneficiario de un modo predominante (cf. Singer, 2003, 112; Horta, 2009, 205). Si por el contrario, afirma Hugh LaFollette⁵⁰, el ser sujeto de derechos dependiera *realmente* de poseer las facultades que se encuentran ligadas a la racionalidad, estaría moralmente justificado que un ser — como un súper alienígena— cuya inteligencia fuse por mucho superior a la de los humanos, nos utilizara para experimentar un nuevo detergente para su nave espacial.

Es claro que el ser sujeto de consideración moral no depende de las facultades racionales ya que con éstas es imposible encontrar una base moral para trazar la línea alrededor de los seres humanos y excluir a los no humanos (cf. Fox en Singer , 1988, 471). Ahora bien, es importante también aclarar que ser sujeto de consideración moral y por ello poseer los derechos morales que ésto acarrea es diferente a poseer los derechos legales; éstos últimos son el resultado del producto de las leyes y pueden variar de una sociedad a otra. Por ello, cuando se habla de derechos para los animales no se hace referencia a legalizar el derecho a votar de una vaca o la libertad de culto de un gato, sino al derecho de ser considerado como sujeto moral y gozar de los privilegios que tiene el estar dentro de la esfera de la moralidad. Derechos que son independientes de la raza, el credo, sexo, etc. Es el derecho magnánimo del que Kant hace referencia: el derecho moral de ser tratado con respeto (cf. Singer, 1988, 472). No se niega que la capacidad racional de una persona es de una valiosa estimación, el hacer cálculos morales, juicios, y dirigirlos conforme a la razón la hacen merecedora de derechos morales innegables, sin embargo, una cosa es tener derechos legales y morales específicos, y otra gozar de consideración moral. LaFollette (1989) explica con exactitud este punto: cada derecho particular, asegura, se encuentra ligado a una facultad específica. Los derechos humanos se encuentran fundados en la

⁵⁰ “Suppose a race of super aliens came to Earth, aliens whose intelligence was vastly superior to ours. Let us suppose they were brighter relative to us than we are relative to other mammals. If that happened would these aliens be justified in roasting us or using us to test some new cleanser for their spacecraft? I would surely have thought (and hoped) not. If they aren’t, it seems we must conclude that intelligence and rationality do not justify our belief that it is wrong to inflict needless pain on humans” (H. LaFollette 1989, p. 5).

facultad intelectual del hombre en su capacidad racional para formar contratos sociales, tener leguaje, un sentido de propiedad privada etc. Estos derechos son inalienables y le adjudican derechos únicos como el voto, vivienda, educación, etc., pero el derecho a la vida y a la consideración moral no se puede basar en estas capacidades —y *de hecho* no lo hace—. Son muy diferentes los derechos legales del ser humano, producto de leyes que provienen del uso de la facultad racional, y los derechos morales como el derecho a ser tratado con respeto, como un individuo con valor inherente a las capacidades racionales (Singer, 1995).⁵¹ Un hombre, por ejemplo, no puede tener hijos, por tanto hablar de su derecho al aborto es irrelevante, pero si tiene la capacidad de votar, por lo que es necesario considerarle este derecho, de igual forma, un animal, los niños pequeños o los seres humanos con lesiones cerebrales graves e irreversibles, no tienen la capacidad de guiar sus acciones de un modo racional, ni de poseer un sentido de propiedad privada por lo que exigir que actúen conforme al imperativo categórico o tengan derecho a comprar una casa se vuelve irrelevante, no obstante, pueden sentir, y por ello merecen igual consideración moral (Singer, 1999, 274). Así, explica LaFollette, la racionalidad del ser humano es la que posibilita el contrato social, y con esto el derecho a la libre expresión, a ser juzgado y castigado, etc.⁵² La capacidad de concebirse a uno mismo como un ser con existencia continuada fundamenta el derecho a la vida. Pero la capacidad de sentir dolor fundamenta la existencia de un ser como moralmente relevante, para encontrarse dentro de la esfera de la moralidad y por tanto no recibir daño innecesario ni ser torturado (Fortes, 2002). Es importante también mencionar que el que se sostenga que los seres que no cumplen con los requisitos para ser considerados como personas en el sentido estricto de la palabra —como los animales, los niños pequeños o los seres humanos con graves retrasos— merezcan consideración moral, no implica en absoluto tratarlos del mismo modo en que se trata a las personas, o garantizarles los mismos derechos que ellas tienen (cf. Singer, 2003, 109), y mucho menos se pretende que se trate a un animal del mismo modo al que se trata a un niño pequeño o a cualquier ser humano, pues no se defiende aquí un igualitarismo biológico, “no se trata de que todos los animales no humanos tengan los mismos títulos para la protección

⁵¹ Por ejemplo, el hecho de no poder expresar verbalmente los intereses que se tiene, no significa que no se tengan.

⁵² Engelhardt asume también esta postura cuando afirma que el respeto por las personas tiene su origen en la preocupación de que las personas puedan ser justificadas como loables o censurables (cf. Engelhardt, 1995, 164).

de sus vidas que los que tienen los humanos” (Roselló, 2005, 118), simplemente se indica que al no cumplir con los requerimientos exigidos para ser considerados agentes morales, pueden ser considerados sujetos morales. No es posible culpar a un león por la muerte de un Ñu al igual que no es posible culpar a un niño por la muerte de su hermana, pues no tienen la capacidad para hacer uso de su razón pura práctica y deliberar si sus actos son o no correctos, no se les puede juzgar puesto que sólo son portadores de derechos, más no de deberes, son sujetos morales, más no agentes morales. Esto quiere decir que sólo son objeto de consideración moral y pueden adquirir una categoría moral que les permita tener derechos pero no deberes (cf. Engelhardt, 1995, 170). Desde luego las personas ocupan un lugar en el mundo muy diferente al que ocupa cualquier otro ser, debido a su lenguaje, su cultura, su capacidad de reflexión y tantas otras cosas más que son únicas, sin embargo, de esto no se sigue que sólo a ellas se les deba consideración moral (MacIntyre, 2001, 76).

Es extremadamente importante tener presente que de la manera en la que se entienda a la naturaleza humana será de donde se deriven las concepciones éticas, y que dependiendo de la manera en que nos situemos frente a estas posturas, tendremos nosotros una posición ética que repercute directamente en el modo en el que se ve y se interactúa con el mundo en general. Por lo que se debe ser por demás cuidadoso con los presupuestos que son aceptados. De ahí la necesidad no solo de pensar, sino de reformular la concepción que se tiene acerca de lo que es la naturaleza humana, tal vez ya no como diferencia específica, es decir, no buscando —sin encontrar— qué es aquello que diferencia al ser humano de todo lo que le rodea, no buscando qué es aquello que lo diferencia del animal, sino qué es lo que lo hace ser así: animal en tanto que humano, en otras palabras, buscar qué tipo de animalidad le es propia al hombre (A. MacIntyre, 2001, 19).⁵³ “La filosofía debe cuestionarse los presupuestos básicos de su época. Meditar crítica y escrupulosamente sobre lo que la gente da por garantizado es, creo yo, la tarea principal de la filosofía, y es esta tarea lo que hace de la filosofía una actividad valiosa” (Singer, 2003, 120).

Es tarea filosófica dudar de todo lo establecido y los fundamentos éticos sobre los que se rigen las actitudes morales actuales se encuentran pensados para un sujeto del siglo XVII,

⁵³ La razón y el conocimiento, la sabiduría y la moral, no tienen sostén ontológico sin la percepción y la memoria, cosa que también poseen los animales.

un sujeto que puede haber sido nombrado y alabado sin siquiera existir. El sujeto moral, el sujeto práctico no es un sujeto inamovible de una naturaleza intocable, el sujeto pensado en el siglo XVII es por demás diferente al sujeto de cuatro siglos posteriores; la ciencia, la tecnología y el medio ambiente definitivamente han contribuido con ese cambio y no porque la naturaleza humana haya cambiado, sino porque es necesario preguntar si realmente ese sujeto racional y autónomo, solipsista y siempre libre —enraizado en la metafísica de la trascendencia— que requiere para sostenerse, tal y como se pretende, más trabajo del imaginado, existe.⁵⁴ Esta idea deontológica ya no es suficiente para explicar los problemas éticos del siglo XXI, y mucho menos para resolverlos. Es necesario revalorar el lugar que el hombre cree tener en el mundo porque en definitiva pensar al hombre sólo desde la perspectiva de Descartes o Kant, parece no ser suficiente, necesaria, más no suficiente. El ser humano quiera o no se encuentra en buena parte condicionado por lo material, ¿por qué renegar de ello? El prejuicio racionalista y logocéntrico ha reducido a la ética, como si ésta fuera pura formalidad y sólo dependiera del intelecto, la *psique* humana, en lo estrictamente racional. Este concepto, inventado en Europa, ha dejado de funcionar pues la sustancia de carácter intelectual no resuelve los problemas ético-prácticos de este siglo. El sujeto ético construido desde la metafísica de la racionalidad es sospechoso, Foucault ya habló de ello, preguntándose qué pasa con el inconsciente, qué pasa con la personalidad múltiple y los casos límite, éstos existen fuera de la teoría, existen y son sujeto de derechos. Los recién nacidos sin viabilidad de desarrollo, los seres humanos con retrasos graves y los seres humanos con enfermedades como el Alzheimer o el autismo son sujetos morales en la sociedad, sean personas o no, cumplan con los criterios o no, se encuentran dentro del campo de la moralidad y no parece claro el por qué en la teoría no son considerados pero si en la práctica.

La respuesta parece entonces desocultarse: otro es el requerimiento necesario que satisface la relevancia moral. Y su justificación es más grata que la respuesta de Engelhardt a la mera conveniencia, o la kantiana-deontológica a la mera *συμπάθεια* —*sympatheia*—. ⁵⁵

⁵⁴ No existe un *eidos* del hombre, por el contrario, cada hombre es una expresión que tiene su singularidad y que por supuesto comparte rasgos comunes con su propia especie, la especie humana, pero de igual forma cada delfín, cada chimpancé es singular. Lo que singulariza a cada una de estas entidades son elementos distintos, pero todos son únicos, la singularidad no es exclusiva de la especie humana (cf. Roselló, 2005, 108).

⁵⁵ Palabra compuesta de *συν* *πάσχω* = *συμπάσχω*, literalmente “sufrir juntos”. La esencia de la solidaridad es, de hecho, resultar similares emociones a otra persona, las emociones como la alegría, el sufrimiento, la libido.

Se tienen buenas razones para creer que la capacidad de experimentar en forma negativa o positiva es un criterio tanto necesario como suficiente para poder ser moralmente relevante (cf. Horta, 2009, 207). Merece la pena pues hondar en este criterio, donde el acento no se encuentra en ser persona o no serlo, sino en la experiencia del sufrimiento.⁵⁶ La mayoría de los planteamientos filosóficos apelan a que “la persona” es un concepto que tiene ciertas características específicas, desde este punto afirmar que un ser humano no es una persona trae consecuencias graves, pues significa que no se le debe tener en consideración de la misma manera que a las personas, sin embargo, se quiera o no, estas posturas acarrearán esa posibilidad pero esta consecuencia nunca es llevada a su límite ¿Por qué? La respuesta es clara, este tipo de postulados no son pertinentes, ser persona o poseer las características de ésta es una justificación necesaria, más no suficiente para ser sujeto moral.⁵⁷ Por el contrario, la conjunción de este criterio con otros podrían contribuir para una nueva visión de la ética, en donde el ser sujeto moral devenga por la capacidad de sufrir aunado a la importancia de ser considerado persona. Sólo así se tendrá un sistema coherente y unificado, que no sólo tenga consistencia sino también practicidad para el siglo en el que se vive. Refiero pues a una perspectiva unificarte, que borra toda diferencia específica entre los distintos seres que habitan este planeta a favor de una evaluación general basada más en factores emocionales que en conocimientos racionales (cf. Roselló, 2005, 134). Una reforma moral iniciada por Jeremi Bentham en la segunda mitad del siglo XVIII, que se propone explorar los fundamentos teóricos para un mejor sistema legal y de gobierno (cf. Roselló, 2005, 119), y que hoy en día ha despertado especial atención en el campo filosófico y por ello merece una revaloración del lugar que ha ocupado, hasta ahora, en la ética.⁵⁸ Esta postura señala que la capacidad de sufrimiento es la característica vital que da

Inclinación afectiva entre personas, generalmente espontánea y mutua. Modo de ser y carácter de una persona que la hacen atractiva o agradable a las demás. Y al final es una visión que siempre se carga hacia el ser humano. Diccionario de la real academia española, vigésima segunda edición. Versión en línea <http://www.rae.es/rae.html>. Cf. Horta, 2009.

⁵⁶ Este planteamiento puede ser situado en el campo de las denominadas ontologías simétricas, ya que cuestiona los cimientos del antropocentrismo y se inclina por la sabiduría oriental. (cf. Roselló, 2005, 180).

⁵⁷ La reconstrucción de este argumento de forma más específica sería de la siguiente manera:

- (1) Los animales no humanos no satisfacen el criterio *C*.
- (2) Muchos seres humanos no satisfacen el criterio *C*.
- (3) Si la satisfacción de un cierto criterio *C* es necesaria para la consideración moral, no sólo los animales no humanos, sino también muchos seres humanos dejarán de ser moralmente considerables. Horta, 2009.

⁵⁸ P. Singer, D Parfit, A. MacIntyre, P. Slöterdij, M. Tooley, J. Glover, J. Harris, H. Kuhse, etc.

a un ser el derecho a la consideración moral, pues la experiencia ética es principalmente una experiencia basada en la sensibilidad, es una experiencia que no puede desligarse y adoptar una postura meramente formal para con los problemas prácticos con los que continuamente se enfrenta, más aún, cuando el dolor y el sufrimiento son agudos todos los otros valores pasan a segundo nivel.⁵⁹ Por tanto, el imperativo más bien consiste en aliviar y reducir el dolor de todo ser capaz de sufrir “cuando un ser sufre no puede haber justificación moral para no tomar en consideración ese sufrimiento, con independencia de cuál sea la naturaleza de ese ser” (Singer, 2003, 114). Es decir, qué importa si se es persona o no, si se es humano o no, estas son etiquetas que no sólo son prescriptivas, sino que conllevan una cierta postura moral, de igual forma, la capacidad de sufrir lo hace, pero de un modo conciliador. La sensibilidad⁶⁰ pareciera ser un término no arbitrario —como lo son la inteligencia o la racionalidad—⁶¹ para establecer que alguien sea moralmente significativo, pues el dolor es un estado neurofisiológico real y objetivo, cuya finalidad es lograr la supervivencia del individuo, al margen de la naturaleza del ser del que se hable. Una ética apropiada debe tener como uno de sus pilares la importancia del sufrimiento, debe tener un punto de vista que no esté centrado únicamente en la racionalidad, sino en algo más vital. El límite defendible en el momento de considerar a alguien moralmente será entonces la sensibilidad. Así, todos los seres humanos —incluidos los casos límite— y los animales, deben ser objeto de protección, porque es imperativo ético la reducción del sufrimiento ajeno y no por el hecho de ser seres racionales, inteligentes, con la posesión de un lenguaje o autoconciencia, puesto que como se ha visto existe un gran número de seres humanos que no podrían entrar en esta descripción y un gran número de animales que sí podría. No obstante ambos deben ser cuidados en tanto que entes capaces de sufrir, sean seres humanos o no.

Ahora bien ¿cómo saber que los demás sufren? Nos es imposible experimentar el sufrimiento del otro, ni siquiera podemos experimentar el sufrimiento del ser humano más

⁵⁹ Deberían ser cuestionados los presupuestos filosóficos enraizados en la idea de lo que es la ética ¿Por qué aquello que parte de una definición física no puede ser ético? ¿Cuál es el problema que surge que de este hecho —la sensibilidad— se deduzca el deber? La ética es el resultado de la acción con el entorno, necesitamos criterios de evolución moral diferentes a los presentes, tal vez como el utilitarismo.

⁶⁰ Término utilizado por Singer el cual aclara que utiliza como una abreviatura conveniente, más no exacta, para la capacidad de sufrir y experimentar alegría y felicidad (Singer, 2003, 114).

próximo. No resulta fácil imaginar cómo sería ser autista y sentir como tal, de la misma manera que no resulta fácil imaginar cómo sería ser un elefante y experimentar el sufrimiento de la forma que ellos lo hacen. El sufrimiento es un estado mental interno y como tal nunca puede ser observable. Por tanto, siempre existirá la posibilidad de errar cuando se asume que otro ser siente dolor. “Cabe concebir que nuestro mejor amigo es, en realidad, un robot muy bien construido, controlado por un brillante científico de tal forma que manifiesta todas las señales de sentir dolor cuando, de hecho, no es más sensible que cualquier otra máquina”. No obstante, como el dolor es algo subjetivo, sólo se puede deducir que otros lo están experimentando por indicaciones externas. Todos los signos que llevan a suponer que existe dolor en nosotros, las personas, pueden ser vistos también en miles de humanos que no son personas, y en cientos de especies diferentes, principalmente en las más cercanas a los humanos, como las aves y mamíferos: sacudidas, contorsiones faciales, gemidos, chillidos u otros sonidos, intentos de evitar la fuente de dolor, aparición del miedo ante la perspectiva de su repetición; se encuentra también presente un aumento inicial de la presión de la sangre, dilatación de las pupilas, transpiración, aumento de las pulsaciones y, si continúa el estímulo, un descenso de la presión sanguínea (cf. Singer, 1999, 47). Y aunque comportamientos como retorcerse, gritar o retirar la mano de una vela no pueden identificarse con el dolor *en sí* —del mismo modo en que tampoco puede identificarse con él las notas que un neurólogo toma sobre las observaciones del dolor a través de la actividad cerebral— se trata de una deducción, muy razonable, basada en las observaciones de la conducta en las situaciones en las que nosotros, las personas, experimentaríamos ese dolor. Asumimos que el sistema nervioso actúa de forma general creando sentimientos parecidos en circunstancias parecidas, razón por la cual nadie duda que los demás seres humanos, aun que no sean personas, sientan dolor de la misma forma y exactamente igual que nosotros lo experimentamos. De igual modo es imposible dudar que los animales sientan dolor. Los humanos tienen la corteza cerebral más desarrollada que cualquier animal pero esta parte del cerebro está relacionada directamente con las funciones del pensamiento, el diencéfalo y mesencéfalo por el contrario se encuentra, por mucho, más desarrollado en los animales⁶² y esa es la parte del cerebro que se relaciona con los

⁶² Lord Brain, «Presidential Address» en C. A. Keele y R. Smith (eds.), *The Assessment of*

impulsos básicos como las emociones y los sentimientos. David McFarland sostiene que al igual que los humanos las expresiones del dolor varían según la circunstancia, por ejemplo, un chimpancé al que se le ha clavado una espina en el pie grita hasta que sus compañeros acuden a ayudarlo, sacándole la espina. Y casos en los que esta manifestación en conducta no es útil, como el del ñu que está siendo desgarrado por leones en la sabana sufre en silencio porque sus gritos no ayudarían a salvarlo, mientras que pondrían en peligro a sus compañeros de manada que acudieran a salvarlo.

Los sistemas nerviosos de los animales evolucionaron de la misma forma que el del humano, más específicamente el de los mamíferos.

Cada brizna de evidencia basada en los hechos apoya la tesis de que los vertebrados mamíferos más desarrollados experimentan sensaciones de dolor al menos tan agudas como las nuestras. Decir que sienten menos porque son animales inferiores es un absurdo; se puede demostrar fácilmente que muchos de sus sentidos son mucho más agudos que los nuestros: la agudeza visual en ciertas aves, el oído en la mayoría de los animales salvajes y el tacto en otros; en la actualidad, estos animales dependen más que nosotros del conocimiento más completo posible de un medio hostil. Aparte de la complejidad de la corteza cerebral (que no percibe dolor directamente), sus sistemas nerviosos son casi idénticos a los nuestros y sus reacciones ante el dolor extraordinariamente parecidas, aunque carentes (según la información de que disponemos) de connotaciones filosóficas y morales. El elemento emocional es de sobra evidente, ante todo en forma de miedo y de cólera. (R. Serjeant, *The Spectrum of Pain*, Hart Davis, London, 1969, p. 72. Citado en P. Singer, 1999, 48.

No existen por tanto razones científicas y mucho menos filosóficas para suponer que sistemas nerviosos casi idénticos fisiológicamente, con origen y función evolutiva común y con parecidos similares en circunstancias similares, funcionen de modos radicalmente diferentes. No existen razones para negar que los animales sienten dolor. Y no nos encontramos aquí frente a una situación meramente de sentido común, que los animales no humanos y los humanos que nos son personas pueden sufrir es una aseveración que se encuentra plenamente respaldada por evidencias empíricas. Ambos cuentan con estructuras fisiológicas que lo permiten: un sistema nervioso centralizado mediante el cual no son recibidos sólo estímulos, sino que se tiene la experiencia que ocasiona tal estímulo, es decir

Pain in Men and Animals, Universities Federation for Animal Welfare, London, 1962, citado en P. Singer, 1999, 47. Es evidente que la capacidad de sentir dolor aumenta las probabilidades de supervivencia de la especie, ya que hace que sus miembros eviten las fuentes del daño

“No sólo ocurre que nuestro organismo reacciona ante una bajada de temperatura (por ejemplo, mediante el erizamiento capilar), sino que percibimos la sensación de frío” (O.Horta, *Animales humanos y no humanos: de la discriminación al respeto*, 2009, 5). Evidentemente el poseer un cierto grado de inteligencia hace que el sufrimiento sea diferente, por ejemplo, se pueden anticipar daños que se sufrirán en el futuro, la muerte implica dolor y miedo para quien la sufre, no obstante no se puede calificar a todos los casos por igual.⁶³

Ahora bien, no sólo se pretende sostener aquí que los animales sienten, sino que los humanos que no son personas también lo hacen y por ese hecho es necesaria su inclusión en el campo de la moralidad. A estos seres no les debemos compasión, sino justicia. No solo debe ser preocupante el sufrimiento de nuestros congéneres cercanos, sino de todo ser capaz de sufrir ya sea cercano o lejano, independiente de la relación afectiva que se tenga. El sufrimiento del-otro-que no conocemos, que padece en algún otro lugar del mundo, no nos puede ser indiferente porque no lo vemos. La exigencia moral no depende de las fronteras, sino del ser que sufre (cf. Roselló, 2005, 125). “Somos parte del mundo y existe una necesidad desesperada de hacer algo ahora sobre las condiciones en la que vive y muere la gente y evitar tanto el desastre social como ecológico. No hay tiempo para dedicar nuestros pensamientos para un futuro lejano utópico” (Singer citado en Roselló, 2005, 125.) Ese futuro del que se habla está aquí y está sucediendo ahora.

Sin embargo, una pregunta permanece sin respuesta: ¿por qué se considera diferente, sacrosanta y superior la vida de un niño con espina bífida o anencefálico y se tienen leyes para su protección, pero se tiene la libertad para matar gibones y utilizar sus órganos? ¿Por qué se encierran gorilas y chimpancés hasta volverlos locos o hacerlos fumar de tal manera que mueren de un cáncer lento y doloroso o se infectan con enfermedades humanas mortales, que posteriormente tienen que ser probadas en seres humanos, si nos aterra la idea de experimentar con seres humanos mentalmente discapacitados, cuyas

⁶³ “El hecho de no poseer inteligencia podría hacer que ciertos seres padecieran sufrimiento extra: Un animal atrapado que vaya a ser liberado pronto no puede comprender su situación, cree que su captura es definitiva, y, posiblemente, que lo que le espera es la muerte. De este modo, sufrirá inmensamente más que alguien a quien le podamos explicar que su cautiverio es sólo temporal”. Horta, 2009, 6.

capacidades cognoscitivas son similares y en muchos casos menores al de los chimpancés y los perros?

Es probable que llegue el día en que el resto de la creación animal adquiriera aquellos derechos que nunca, sino por las manos de la tiranía, podrían haberles sido negados. Los franceses ya han descubierto que el color negro de la piel no es una razón por la que un ser humano deba verse abandonado sin remisión al capricho de un torturador. Llegará el día en el que se reconozca que el número de patas, la vellosidad de la piel o la terminación del *os sacrum*, sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino: ¿Qué más ha de ser lo que trace la línea insuperable? ¿Es la facultad de la razón, o quizá la del discurso? Pero un caballo o un perro adulto es, más allá de toda comparación, un animal más racional, y con el cual es más posible comunicarse, que un niño de un día, de una semana, e incluso de un mes. Pero incluso suponiendo que fuese de otra manera, ¿qué importaría? La cuestión no es: ¿pueden razonar? Ni tampoco: ¿Pueden hablar? sino: ¿Pueden sentir el sufrimiento? (Bentham citado por Singer, 2003, 113).

LaFollette (1989, 5) menciona que llegará el día en que “nuestros hijos vuelvan la vista atrás sobre la actual generación y se sorprendan de cómo una vez creímos que era tolerable tratar a los animales de la manera en que actualmente lo hacemos. Sinceramente lo espero”. El gran logro tanto ético como político del siglo XX fue la declaración universal de los derechos del hombre, el gran logro del siglo XXI debería ser la declaración universal de los derechos de los seres sentientes. Si esto se hiciese realidad las prácticas bárbaras tendrían que desaparecer, como las peleas de gallos, las corridas de toros y la experimentación con seres sentientes, al mismo tiempo se abrirían las puertas para una ética aplicada que diera respuestas satisfactorias a los problemas ético-prácticos como la eutanasia, el aborto, la ecología etc. (cf. Fortes, 2002).

Evidentemente ninguna de las grandes propuestas de fundamentación de la ética consiguen superar todas las críticas serias hechas por las teorías rivales, ni consiguen una aprobación total. Puesto que toda propuesta es deudora de una visión del sujeto y del mundo que resultan muchas veces incompatibles, por lo que es claro que apelar a un único principio de fundamentación y aferrarse a él como si contuviera la verdad y pudiese resolver sin complicación todos los problemas morales es insensato. Se necesita por lo tanto una estrategia unificante y bien construida. Por ejemplo, esta propuesta trata de unificar la

razón y la sensibilidad, dos polos opuestos pero necesarios uno para el otro, pues resultan insuficientes cuando se presentan separados pero alentadores cuando lo hacen juntos.

Conclusiones

Se han estudiado una serie de cuestiones éticas que están sujetas a objeciones importantes. Las éticas de normas han sido cuestionadas desde sus cimientos, es decir, desde su surgimiento filosófico, ya que no dan respuestas satisfactorias a las objeciones a las que se enfrentan en la sociedad contemporánea, de hecho, muchas veces acarrearán más problemas de los que resuelven. Basar las actitudes y decisiones morales en la idea racionalista kantiano-deontológica resulta bastante problemático cuando se pretende ser coherentemente con ese criterio. Como se ha visto, desde Descartes se construyó una visión del hombre y su naturaleza demasiado intelectualista y solipsista, alejándolo del mundo, sus deseos y su felicidad. Se creó una idea de hombre racional como si todos y cada uno de los seres humanos pudiesen hacer uso de esta facultad en todo momento, razón por la cual se vuelve una idea demasiado excluyente, ya que existen miles de humanos que no son capaces de cumplir con los requerimientos de éste criterio, por lo que se les tendría que excluir del campo de la moralidad, más aún, existen animales que sin problema alguno satisfacen el ideal racional. No obstante, los humanos que no cumplen con este criterio no son excluidos de la esfera de la moralidad y los animales que si lo hacen tampoco son incluidos. He ahí un problema que me resulta por demás escandaloso y preocupante.

Estos errores suceden por el mal uso del razonamiento moral. Primeramente no se emplean las consecuencias a las que conlleva la visión deontológica y segundo, se tiene la creencia de que sólo el ser humano, por el hecho de pertenecer a la especie *homo sapiens* posee dignidad intrínseca, no obstante, no resulta fácil dar respuesta a las preguntas de corte ético-práctico invocando formulas simplistas deontológicas como: “la dignidad intrínseca de todos los seres humanos”. Decir que la racionalidad es esencial es importante, pero de poca ayuda cuando se quiere ser coherente y dar solución a los problemas que se presentan en la actualidad. Incorporando al marco ético una visión más esencial, como la sensibilidad, muchos de los problemas prácticos como el aborto, la eutanasia, etc., logran una mayor facilidad de resolución; por otro lado la convivencia con “lo-diferente”, como los animales y el medio ambiente, resulta más prometedora. Si se logran cambiar o modificar de alguna manera las creencias y los paradigmas, la manera de estar en el mundo del ser humano

puede convertirse en algo mucho más beneficioso no solo para él mismo sino para todo lo que le rodea.

Estoy consciente que la sensibilidad acarrea también problemas, soy consciente que la mera facticidad y el utilitarismo conllevan consecuencias fuertes, sin embargo, me parece que la sociedad secularizada necesita una ética pluralista, que no tenga sus raíces sólo en una filosofía ni un solo modo de ver el mundo, y me parece que la unión de estos dos criterios, racionalidad y sensibilidad, abren la puerta para un universo ético mucho más grande y rico del que se tiene hasta ahora. Con estos criterios es posible resolver gran parte de los desacuerdos éticos, aunque vale la pena mencionar que si se quiere una ética eficaz no se debe olvidar que las leyes casi nunca son aplicables a nivel universal ni tampoco concluyentes, pero que ésto no significa que toda ley sea subjetiva y arbitraria, sino que se necesitan conclusiones específicas para cada caso específico, en otras palabras, los dilemas morales no se pueden resolver en términos generales, cada caso es diferente y aunque analizar caso por caso, teniendo siempre como toque de piedra ambos criterios, resulte tedioso y engorroso es imprescindible hacerlo. En esta tesis me conformo con hacer notar que la ética kantiana-deontológica no siempre es el mejor camino ético a escoger, que *de hecho* ninguna postura ética tiene la verdad *en sí* pero probablemente una ética pluralista se acerque un poco más a ella. Sea éste el caso o no, se debe guardar la esperanza de que el repensar el lugar que el hombre ha ocupado y cree ocupar en el mundo puede modificarse y de ésto resultar algo positivo. Creo que una de las mejores maneras de empezar con este cambio es ampliando el criterio moral y me parece que uno de los criterios que resultan satisfactorios —en muchos puntos— es el de la sensibilidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Allison, H. E. 1977. "Locke's theory of personal identity: A re-examination", en C. Tipton Ed., *Locke on human understanding*, Oxford, Oxford University Press.
- Allison, H. E. 1992. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona, Anthropos, Barcelona.
- Allison, H. E. 1995. "Spontaneity and Autonomy in Kant's conception of the self", en Karl Ameriks y Dieter Sturma (eds.) *The modern subject: conceptions of the self in classical German philosophy*, State University of New York Press, Albany.
- Alford, C. F. 1991. *The self in social theory: a psychoanalytic account of its construction in Plato, Hobbes, Locke, Rawls and Rousseau*, London, Yale University Press.
- Ameriks, K. 1997. "Kant and the self: a retrospective", en D. E. Klemm (ed.) *Figuring the self: subject, absolute, and others in classical German philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1997.
- Aquila, R. E. 1997. "Self as matter and form: Some reflections on Kant's view of the soul", en E. Klemm (ed.) *Figuring the self: subject, absolute, and others in classical German philosophy*, State University of New York Press, Albany.
- Aquino, T. de. 1964. *Summa theologica*, BAC, Madrid.
- Arregui, V. J. 1994. "La importancia de ser humano" en *Anuario Filosófico* Num. 27, Universidad de Navarra, Pamplona.
- Behan, P. D. 1970. "Locke on Persons and Personal Identity" en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 9, no. 1, Marzo, 53-75.
- Baumman, P. 2005. "Kant y el yo", en *Vigencia del a filosofía critica kantiana*, F. Castañeda y L. E. Hoyos (comps.) *Vigencia del a filosofía critica Kantiana*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Bermúdez J. L. 1996. "Locke, metaphysical dualism and property dualism", en *British journal for the history of philosophy*, vol. 4, 223-245.
- Bermúdez, J. L. 2003. *Thinking Without Words*. Oxford University Press, Oxford.

- Boethius, 1973. *The theological tractates*, H. F. Stewart, E. K. Rand, y S. J. Tester ed., en *The Consolation of Philosophy*, Classical Library, vol. 74. Cambridge, Cambridge University Press.
- Beorlegui, C. 2005. “Ética animal e idea de persona”, en J. M. Orella (ed.), *Preguntas éticas en cuestiones disputadas hoy*, San Sebastián, Universidad de Deusto, 317-335. Versión en línea: <http://www.upcomillas.es/Webcorporativo/Centros/catedras/ctr/Documentos/ETICANI MHUMANISMO05.pdf>.
- Bodei, R. 1993. “El largo adiós a la identidad personal”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, no. 2.
- Bodei, R. 1996. “Entrevista” por Santiago Bardotti e Ivanna Costa. http://www.ddooss.org/articulos/entrevistas/R_Bodei.htm.
- Bodei, R. 2006. *Destinos personales: la era de la colonización de las conciencias*, Buenos Aires, El cuenco de plata.
- Bolton, M. 1994. “Locke on Identity: The Scheme of Simple and Compounded Things” en *Individuation and identity in early modern philosophy: Descartes to Kant*, ed. K. F. Barber and J. J. E. Garcia, Albany, University of New York Press, 103-131.
- Bonaccini, J. A 2005. “El problema de la identidad personal en el §16 de la Crítica de la Razón Pura”. en *IV Simpósio Internacional Principia: A Fil. de D. Davidson, Florianópolis. Simpósio Internacional Principia: A Fil. de D. Davidson: Resumos/Abstracts*. Florianópolis, EDUFSC.
- Cavalieri, P. y P. Singer (eds.) 1988. *El Proyecto Gran Simio: la igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid.
- Cofre Lagos, J. O. 2004, “Los términos ‘dignidad’ y ‘persona’. Su uso moral y jurídico. Enfoque filosófico”, en *Revista de Derecho*, Vol. 17, 9-39. Versión en línea: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-09502004000200001&lng=en&nrm=iso>.
- Dawkins, M. 1980. *Animal Suffering*, Chapman and Hall, New York.
- Dawkins M. 1990. “From an Animal’s Point of View: Motivation, Fitness, and Animal Welfare”, *Behavioral and Brain Sciences*, no. 13.
- Dennett, D. 1976. “Conditions of Personhood”, en *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Montgomery, Bradford Books.
- Descartes, R. 1939. *Discurso del método*. Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- .1977. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Alfaguara, Madrid.

- Dicker, G. 1993. *Descartes: An analytical and historical introduction*. Oxford University Press, New York Oxford.
- Durán Casas, V. 1971. “La actualidad del pensamiento moral de Kant”, en H. E. Jones (ed.) *Kant's principle of personality*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- Echeverría, R. 2003. *Ontología del lenguaje*, Granica, Santiago de Chile.
- Engelhardt, H. T. 1995. *Fundamentos de Bioética*, Paidós, Barcelona.
- Fortes S. A. 2002. “Hacia una fundamentación filosófica de los derechos de los animales”. Versión en línea: <http://filosofica.iespana.es/articulos/ddanimales.htm>.
- Frankfurt, H. 2006. “La voluntad y el concepto de persona”, en *La importancia de lo que nos preocupa*. Katz, Buenos Aires.
- Gomilla, A. 1997. “Personas primates”, en J. M^a Gómez-Heras (coord.) *Ética del medio ambiente. Problemas, Perspectivas, Historia*, Madrid, Tecnos.
- Griffin, D. 1984. *Animal Thinking*, Harvard University Press, Cambridge.
- Griffin, D. 1992. *Animal Minds*, Chicago University Press, Chicago
- Hegel, G. W. F. 1978. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. FCE, México, vol. III.
- Heidegger, M. 1993. *Ser y tiempo*, FCE, Madrid.
- Heidegger M. 2000. *Nietzsche*. Destino, Barcelona, vol. II.
- Henry, M. 2002. *Genealogía del psicoanálisis*, Síntesis, Madrid.
- Horta, O. 2009. “Animal experimentation and bias in bioethics”. Versión en línea <http://masalladelaespecie.wordpress.com/2009/04/01/animal-experimentation-and-bias-in-bioethics/>
- Horta, O. 2009. “Animales humanos y no humanos: de la discriminación al respeto”. Versión en línea <http://masalladelaespecie.wordpress.com/los-argumentos-generales>.
- Horta, O. 2009. “El antropocentrismo y el argumento de los vínculos emocionales”, *Dilemata*, Año 1, No.1, 1-13.
- Jaramillo, F. 2000. “La concepción del yo en Locke: la crítica a Descartes y el problema de la identidad personal” en *Revista de ciencias humanas* vol. 19, versión en línea: <http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev19/jaramillo.htm>.
- Kant, I. 1963. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- Kant, I. 1989. *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid.

- Kant, I. 1991. *Antropología en sentido pragmático*. Alianza, Madrid.
- Kant, I. 1994. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid.
- Kant, I. 2001. *Crítica de la razón práctica*. UAM-I, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Kant, I. 2002. *Lecciones de ética*. Crítica, Barcelona.
- LaFollette, H. 1989. "Animal rights and human wrongs" en N. Dower (ed.) *Ethics and the environment*, Gower press. Versión on-line en: <http://www.hughlafollette.com/papers/animal.rights.and.human.wrongs.pdf>
- Lazos, E. 1998. "Kant y el conocimiento de sí mismo", en *Theoría. Revista de filosofía*. No. 6. Julio, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- Lazos, E. 2005. "El yo trascendental kantiano: una defensa de la tesis de la abstracción", en F. Castañeda y L. E. Hoyos (comps.) *Vigencia de la filosofía crítica Kantiana*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Locke, J. 1999. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1999.
- Lowe, E. J. 1995. *Locke on human understanding*, New York, Routledge philosophy guide Books.
- Luna Alcoba, M. 2009. "Consideraciones en torno al problema de la identidad en Kant". Versión on-line en: <http://www.manueluna.com/>
- MacIntyre, A. 2001. *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós, Barcelona.
- Mackie, J. L. 1988. *Problemas en torno a Locke*. México, UNAM.
- Mohr, G. 1995. "Freedom and the self: from introspection to intersubjectivity: Wolff, Kant, and Fichte", en K. Amerkís y D. Sturma (eds.) *The modern subject: conceptions of the self in classical German philosophy*, State university of New York Press, Albany.
- More, H. 1967. "Psychodia Platonica: Antipsychopannicia" en *The complete poems of Dr. Henry More 1614-1687*, Alexander Grosart ed., Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Morris, C. y A. Maisto. 2001. *Introducción a la psicología*, Pearson Educación, México.
- Nino, C. S. 1989. *Ética y derechos humanos*, Ariel, Barcelona.
- Parrilla Rubio, M. V. 2007. "Tan otro que ni otredad posee: eso que llaman el animal", *Thémata. Revista de filosofía*, no. 39, Málaga.

- Pico della Mirandola, G. 1988. *Discurso sobre la dignidad del hombre*, PPU, Barcelona.
- Platts, M. (comp.) 1997. *Dilemas éticos*, FCE, México.
- Polo Santillán, M. A. 2002. “El concepto de persona según Engelhardt, estructura y pensamiento”. Versión en línea http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/Escri_pensam/2002_n11/concepto_persona.htm.
- Popkin, R. H. 1983. *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. FCE, México.
- Riba, C. 1990. *La comunicación animal: un enfoque zoosemiótico*, Anthropos, Barcelona.
- Rivera Rosales, J. 2007. “La razón práctica kantiana” en F. Castañeda y L. E. Hoyos (comps.) *Vigencia de la filosofía crítica kantiana*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Requejo, F. 2009. “Más emocionales que racionales”. Versión en línea <http://spanish.safe-democracy.org>.
- Robinson, W. 1997. “Some Nonhuman Animals Can Have Pains in a Morally Relevant Sense”, en *Biology and Philosophy*, no. 12.
- Rollin, B. 1989. *The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain and Science*, Oxford University Press, Oxford.
- Roselló, F. T. 2005. *¿Qué es la dignidad humana?: Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*, Herder, Barcelona.
- Savile, A. 2005. *Kant's critique of pure reason: an orientation to the central theme*, Blackwell Londres.
- Singer, P. 1988. *Ética práctica*, Ariel, Barcelona.
- Singer, P. 1995. *Compendio de ética*, Alianza Editorial, Madrid.
- Singer, P. 1997. *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Paidós, Barcelona.
- Singer, P. 1999. *Liberación animal*, Trotta, Madrid.
- Singer, P. 1999. *Ética más allá de los límites de la especie* en *Theorema: revista de filosofía*, Núm. XVIII/3, 1999. Versión en línea: <http://sammel punkt.philo.at:8080/1248/1/singerb.pdf>.
- Singer, P. 2003. *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*, Madrid, Cátedra.

- Stepanenko, P. 1995. "Conciencia y autoconciencia en Kant", en *Diánoia. Anuario de filosofía*, vol. X, 4, UNAM, FCE, México.
- Tooley, M. 1983. *Abortion and infanticide*, Clarendon Press, Oxford.
- Vial Larraín, J. D. 1971. *La metafísica cartesiana*, Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Villanueva, E. 1980. "Consideraciones acerca de la sustancia y la identidad personal en Locke", en *Diánoia. Revista de filosofía*, vol. 26, 134-150.
- Voss, S. 1993. *Essays on the philosophy and science of René Descartes*, Oxford University Press, New York.
- Wilson, F. 1994. "Substance and self in Locke and Hume" en *Individuation and identity in early modern philosophy: Descartes to Kant*, ed. K. F. Barber and J. J. E. Garcia, Albany, University of New York Press, 155-199.