



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas

PERSONA Y DIGNIDAD. NATURALEZA HUMANA, ÉTICA Y EXISTENCIA

Tesis que para optar por el grado de Doctora en Filosofía

presenta:

María Eugenia Vallejo Santín

Comité Tutor

Tutor principal: Dr. Pedro Enrique García Ruiz, FFYL
Dr. Jorge Enrique Linares Salgado, FFYL
Dra. Julieta Lizaola Monterrubio, FFYL

MÉXICO, D. F., Agosto de 2014



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.

Agradezco al CONACYT la beca otorgada para estudios doctorales de agosto de 2008 a julio de 2012.

Agradezco a la DGAPA/UNAM la beca recibida de enero a diciembre de 2013 para concluir esta investigación que realicé en el proyecto "Teorías de la subjetividad: del idealismo a las ciencias cognitivas" (RN403512) del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT).

Agradezco al Dr. Pedro Enrique García Ruiz el apoyo académico que a través de sus seminarios me brindó para la realización de esta tesis. Al Dr. Jorge Enrique Linares Salgado, quien con sus seminarios de bioética aportó importantes temas y autores a esta investigación y a la Dra. Julieta Lizaola Monterrubio la lectura periódica de mis avances de tesis, así como sus animosos comentarios. A los tres, mi querido comité tutor, les agradezco mucho el haberme acompañado durante todo este tiempo en la elaboración de este trabajo y, sobre todo, su amistad.

Agradezco a la Dra. Greta Rivara y al Dr. Jorge Reyes el haber aceptado la lectura de mi tesis, así como sus interesantes preguntas y comentarios. Agradezco, también a la Dra. Elizabeth Mares, amiga y colega, los numerosos momentos en los que sostuvimos interesantes discusiones en relación a mi investigación.

Finalmente, con todo mi amor dedico este trabajo a mis muy queridos hijos, a sus familias y a mis preciosos nietos.

Índice	1
Introducción	4
Capítulo I	
Naturaleza o naturalezas humanas	16
§ 1. El debate contemporáneo sobre lo humano	16
a) Peter Carruthers	18
b) Peter Singer	22
c) Steven Pinker	25
d) Jean-Pierre Changeux	26
e) Thomas Metzinger	29
f) Personas artificiales	31
g) La teoría de la tabula rasa	34
h) Modelos informáticos y plasticidad neuronal	36
§ 2. Antecedentes importantes en el debate moderno sobre lo humano en Occidente	40
a) El dualismo cartesiano	40
b) La teoría psicologista de Locke	45
§ 3. El concepto contemporáneo de naturaleza humana	49
a) Una propuesta biológica filosófica	50
b) Confusiones y nuevas precisiones: las cualidades de la persona en Daniel Dennett y otros	58
§ 4. Conclusiones preliminares: las ciencias de la mente, el cerebro, los genes y la evolución cultural: puentes y relaciones	69
a) Monismo y dualismo. Reduccionismo y no-reduccionismo	72

b) La ciencias de la mente o ciencia cognitiva	78
c) La neurociencia cognitiva o el estudio de cómo se implementan en el cerebro la cognición y el sentimiento	81
d) La genética conductual o el estudio de cómo los genes afectan la conducta	81
e) La psicología evolutiva o estudio de la historia filogenética y de las funciones adaptativas de la mente	82
Capítulo II	
La antropología filosófica y el estatuto ontológico del ser humano	84
§ 1. La subjetividad	84
a) Scheler y Heidegger: sobre la naturaleza humana	87
b) Explicar lo ontológico en términos biológicos	100
c) Animalidad, vida y organismo	106
§ 2. Personas y seres humanos: algunas perspectivas	110
a) Persona como concepto primitivo	114
b) Persona en Wiggins	117
Capítulo III	
Ética, dignidad y existencia	128
§1. Planteamiento del problema ético	128
a) Fundamentos naturales de la ética en debate	136
b) La intencionalidad ética	142
c) La ética y el sujeto de la acción práctica	148
§2. El estatuto ético de la persona	160
a) Nociones fundantes del estatuto ético-moral	163

1. Simpatía y reconocimiento	163
2. Creencias y convicciones	170
3. La vida buena y las virtudes	173
4. Virtudes del reconocimiento de la dependencia	183
b) El debate sobre la dignidad	189
1. La relevancia moral del concepto de dignidad humana	194
2. Los derechos humanos	197
3. La concepción liberal de la persona	200
4. Principios	206
CONCLUSIONES	215
BIBLIOGRAFÍA	224

Introducción

La noción de persona ha tenido múltiples formulaciones desde diferentes campos del conocimiento, lo que ha dado por resultado diversas nociones de persona, a mi juicio, reductivas. Estas formulaciones provienen de las ciencias evolutivas, de las ciencias neurológicas, del funcionalismo, del conductismo y del fisicalismo. En la actualidad existe tal diversidad de perspectivas en relación a lo que significa ser persona que es necesario reformular o inventar, a partir de ellas, una noción más amplia e inclusiva de persona. En este sentido he visto la necesidad de realizar un análisis de nociones como naturaleza humana, persona y existencia.

Respecto a tal diversidad de perspectivas, Sgreccia comenta lo siguiente:

La reflexión sobre el hombre en la cultura contemporánea se caracteriza por una doble polarización. Por un lado, el desarrollo de las ciencias sobre el hombre tiende cada vez más a la especialización en el estudio de la naturaleza humana, de los mecanismos neurofisiológicos, genéticos y en el reconducir hacia la comprensión exhaustiva y unitaria del mismo (Sgreccia, 2013, 116).

La antropología filosófica actual ofrece tal abanico de caracterizaciones para definir lo que es ser persona, muchas de ellas en conflicto, que parece imposible poder elegir alguna. Esta circunstancia conduce a una incertidumbre ontológica sobre la identidad personal. También, como señala Sgreccia, desde el punto de vista de los avances tecnológicos e inclusive de la literatura de ciencia ficción, se han generado nuevas formas de describir o de banalizar la identidad personal. Estas aproximaciones han influido en la manera cotidiana de autoidentificarse y de autoperibirse. Desde mi perspectiva dicha problemática fomenta el escepticismo moral. Pienso que una reformulación de la noción de persona exige la explicitación

de su posibilidad-capacidad ética repleta de implicaciones políticas, jurídicas y morales. Por esta razón este trabajo se inscribe en el área ético-antropológica.

Algunos filósofos sostienen que los individuos humanos y no humanos tienen el mismo estatuto ontológico, y niegan los caracteres definitorios (esenciales o normativos) de la persona humana. Por ejemplo, Dennett en *Las condiciones de la cualidad de persona* hace una descripción de estas condiciones que considero pueden ser complementadas por las tesis de otros autores. Es importante anotar que todas las propuestas están permeadas por las creencias de cada autor ya que las "creencias fuertes" (*strong beliefs*) que cada uno tenemos de manera personal colorean nuestros juicios. Señala Gazzaniga que es posible descubrir un mecanismo cerebral subyacente a las creencias fuertes (cf. Gazzaniga, 2005, xiv). Esto significa que diferentes visiones del mundo sirven de apoyo a los hombres y a las sociedades humanas, les permite a los seres humanos justificar la realidad y adaptarse y situarse en un mundo familiar, por lo que es posible encontrar interferencias entre el campo cognitivo y el de las creencias. Al respecto dice Schaeffer que:

No es sorprendente que estas interferencias sean particularmente virulentas en el campo de las interrogaciones sobre el hombre. Esto no sólo porque en él coinciden el que interroga y lo que es interrogado, sino sobre todo porque está en juego el mismo interrogador (Schaeffer, 2009, 280).

Comenta este autor que es en el discurso de la filosofía donde aparece de manera más pronunciada la tensión entre el campo cognitivo y las creencias, es decir, entre lo epistémico y lo hermenéutico. Las diferentes posiciones neurocientíficas y de la psicología parecen suponer que en un plazo menor o mayor se podrá eliminar cualquier propuesta que busque establecer o fundar una ontología del sujeto al suponer o *creer* que la visión del mundo científicista no es también un sistema de creencia holística entre otros (cf. Schaeffer, 2009, 288). Sin embargo, es sorprendente descubrir que cuando algunos datos de la ciencia parecen señalar hacia una dirección, de pronto nos encontramos inclinados hacia el lado irracional. Al respecto dice Gazzaniga que "tenemos un sentido ético independiente de las ciencias racionales, (que posiblemente esté relacionado con nuestras creencias más originarias), por lo que será interesante examinar lo ético en nosotros y, si es

posible, descubrir un equilibrio dinámico entre ambas" (Gazzaniga, 2005, xv-xvi). El estudio de las funciones neurológicas ha mostrado cómo las creencias forman patrones en el hemisferio izquierdo del cerebro.¹ Estos patrones cerebrales también influyen en nuestras acciones y en nuestros estados emocionales (*felt states*). De ahí la imposibilidad de poder ser absolutamente objetivos. Los seres humanos interpretamos datos de acuerdo a nuestra concepción del mundo (emotivamente). Esta tesis es complementada por Midgley cuando dice que "la capacidad moral del ser humano es el resultado de la evolución de una criatura altamente desarrollada en lo social que se ha convertido en un ser inteligente, lo suficiente como para advertir los profundos conflictos entre sus motivaciones prácticas" (Midgley, 1995, 3). Si esta autora ha denominado al ser humano "primate ético", yo utilizaré la noción de "persona" en un sentido amplio, con el objeto de ir integrando diferentes nociones con las que se le designa: clase natural, *Homo sapiens*, hombres, *Homo moralis* y propondré su homogeneización.

El surgimiento o aparición de un sujeto responsable que evalúa y se autoevalúa supone un proceso de autointegración que da por primera vez sentido a la noción de sujeto. Dicho en términos de Ricoeur, "un ser 'sí mismo' se anuncia de cara al mundo. Entonces la tarea de una 'biología filosófica' consiste en seguir el despliegue de esta libertad germinal a través de los niveles de la evolución biológica" (Ricoeur, 2012, 204). Ante la pregunta sobre si la ética o moral es consecuencia de un proceso evolutivo o es producto de un proceso cultural, o si la ética es una característica ontológica del modo de ser humano consolidado a través de la evolución y de la socialización, pienso que el modo de ser ético, producto del proceso evolutivo, define ontológicamente al *Homo sapiens*, un modo de ser que se manifiesta en su relación consigo mismo, en el trato con los demás y con el mundo.

Otra pregunta fundamental de carácter ético-antropológico consiste en aclarar la cuestión de si podemos afirmar una diferencia de grado o una diferencia cualitativa, ontológica entre los animales no humanos y los seres humanos. El problema planteado por la vida que comienza (embrión y feto humano), dice

¹ Escribe López Moratalla respecto al hombre que "todo lo que experimenta, vive, siente, decide deja huella en el cerebro y esos cambios continuos van marcando su propia biografía" (López Moratalla, 2013, 378-279).

Ricoeur, cuestiona el carácter de consideraciones ético-ontológicas. “Según los partidarios de un criterio biológico moderado de la presencia o de la ausencia de una persona humana, persona y vida son inseparables [...]; el patrimonio genético o genoma que afirma la individualidad genética está constituido desde la concepción” (Ricoeur, 1996. 296).

En esta investigación busco reconducir la comprensión de la noción de persona mediante la puesta en debate de diferentes posturas: las posturas que abogan por la afirmación de que existe algo que podemos llamar lo propio de lo humano (naturaleza humana) y las que lo niegan, así como evaluar mediante un análisis crítico dichas posturas y mostrar hasta qué punto son sostenibles las unas o las otras. Analizar la noción de persona y sus distintas expresiones epistémicas, normativas y ontológicas con el objeto de mostrar cómo se inventa esta noción para responder a la pregunta por la naturaleza humana.

Me propongo también mostrar la relevancia de la identidad de las personas en las discusiones éticas actuales, ya que la persona es fuente y origen de actos morales y origen conceptual de todo valor, así como definir un marco conceptual adecuado que posibilite poner en diálogo distintas perspectivas sobre la naturaleza humana que en la actualidad se encuentran enfrentadas. Este análisis nos permitirá indicar las respuestas que se han dado sobre la temática y mostrar sus diferencias y posibles afinidades. Intento señalar cómo autores vinculados a tradiciones filosóficas diferentes pueden ayudar a formular nuestra idea de naturaleza humana y de persona. Se trata de mostrar el estado de la cuestión en torno a lo que hoy creemos que es la persona, así como intentar reformular una noción más amplia, inclusiva y siempre provisional. Parece ser que sólo es posible abordar la temática con un mínimo de rigor si se conocen diversas tradiciones éticas o, mejor dicho, diferentes perspectivas antropológico-filosóficas, y se les asume como punto de partida de análisis. Esto supone establecer el diálogo entre diferentes tendencias, “ya que sólo el trabajo conjunto permite el progreso en el conocimiento y éste requiere sistemas estables de análisis de la realidad y de su investigación, con sus ventajas y con sus problemas” (Burgos, 2013, 22). Por esta razón revisé diferentes textos que cuestionan o afirman la herencia del dualismo sustancial que, en la actualidad, es más difícil justificar y sostener especialmente en

contextos científicos y experimentales. El psicologismo de Locke, la postura neurocientífica de Gazzaniga y Changeux, el funcionalismo de Metzinger, el naturalismo-utilitarismo de Singer, el biologicismo evolutivo neor aristotélico de Wilkes y de Midgley, el dualismo sustancial de Descartes, las propuestas fenomenológicas o hermenéuticas de Ricoeur, Taylor, MacIntyre, la aproximación ontológica de Heidegger y la ontológico-ética de Scheler. La propuesta de Scheler recogerá el enraizamiento del hombre en la vida y buscará hacerlo compatible con un principio específicamente humano. Podríamos decir que este autor ve al hombre como un microcosmos espiritual. Examiné la propuesta de Diamond, de Wiggins, la postura evolucionista-sociológica representada por Pinker, Ehrlich, Mead, la postura denominada de "la tabla rasa" de influencia lockeana y el normativismo de Dennett. Esta investigación también contiene algunos planteamientos de bioeticistas quienes, sin ser científicos, buscan desde la filosofía aportar algunos elementos para la construcción de la noción de persona. Las tradiciones y perspectivas pueden ser cuestionadas o mejoradas, aunque también parece ingenuo pretender un análisis exhaustivo del tema que sea racional y neutro.

Las conclusiones resultantes, a pesar de que ellas sólo pueden reflejar de modo incompleto e inacabado la investigación del tema, obligan a comprometerse con aquella visión que se considere más adecuada para afrontar los problemas de la experiencia humana. En este sentido es necesario responder la cuestión de si existe una naturaleza humana y aclarar otros conceptos fundamentales como son la idea de bien, creencias, convicciones, la simpatía, el reconocimiento, la vida buena y las virtudes, ya que el ser humano es el fundamento de la ética y a la vez origen de todo criterio ético; es él quien da significado y sentido a su propia existencia y al mundo, es el centro de la sociedad y es artífice de la historia.

En relación a la metodología utilizada en este trabajo, mi propuesta radica en que sólo haciendo uso de la ontología como método de preguntar filosófico es posible garantizar un planteamiento integral para responder cuestiones ético-filosóficas. En un primer momento utilizaré un método expositivo al presentar algunas propuestas hoy en debate, así como algunos antecedentes importantes que contribuyen a dicha discusión. Posteriormente describiré algunas perspectivas naturalistas evolutivas, cognitivas, genéticas y culturales, lo que me proporcionará

diversos elementos de análisis en mi intento de reformular una noción más amplia de persona. El hecho de reconocer las diferencias que hay entre diversos animales permitirá entender mejor a los seres humanos en lo que se refiere a sus características específicas. Determinar las diferencias entre los animales es objeto de investigación de la zoología. En un segundo momento he visto la necesidad de transitar de la descripción naturalista hacia la ontología; con ello no pretendo sostener una ruptura óptica, sino proveer diferentes perspectivas que posibiliten una comprensión más amplia de la persona. La reflexión ontológica, aunque no derive estrictamente de la zoología o de la biología tampoco puede dilucidarse independientemente de ellas. En este sentido, no se trata de eliminar las posibilidades de conocimiento que brinda la ciencia sino de asumir sus limitaciones. El error radica, siguiendo a Heidegger, en haber tratado de explicar lo ontológico en términos biológicos. El tratamiento ontológico permite descubrir la distinción específica o, mejor dicho, el modo fundamental de ser o estar en el mundo; así, después de que uno se ha preguntado por los animales, se pregunta ahora por la humanidad y su esencia. Como antes se ha recurrido a la zoología, se recurre ahora a la antropología filosófica, “estamos preguntando por un ente que a nosotros mismos nos es encomendado como tarea el serlo” (Heidegger, 2007, 339). En un tercer momento el tratamiento fenomenológico y hermenéutico me ha parecido necesario porque exige la descripción, interpretación y admisión de hechos cualitativos tales como la subjetividad, la intencionalidad y la responsabilidad que tienen un modo de existencia en primera persona; también exige la caracterización de acciones, intenciones, percepciones, motivos, deseos, pensamientos, la idea de la propia mortalidad y la posibilidad-acción imaginativa entendida como libertad. En este sentido, considero necesario asumir una perspectiva hermenéutica que supere la exaltación de los procesos cognitivos, revisar el sufrimiento, la muerte, la importancia de las emociones, la pregunta por el sentido de la propia vida, la responsabilidad que conlleva, todas ellas experiencias humanas fundamentales. A partir de estos tres métodos, el descriptivo, el ontológico, el fenomenológico y el hermenéutico he conformado el hilo conductor de esta investigación, por lo que su desarrollo corresponde a cada uno de los capítulos.

En la parte titulada “Naturaleza o naturalezas humanas” expongo y analizo algunas tendencias, pensamientos y propuestas específicas de autores contemporáneos. Muchas de estas propuestas antropológicas han sido permeadas y justificadas por estándares de racionalidad ilustrada y científica que representa el discurso contemporáneo en uso. Muchos de estos discursos son denominados por MacIntyre “falsifying masquerades”, debido a la utilización de argumentos que se ofrecen como contundentes sin haber sido justificados por las ciencias (cf. MacIntyre, 1999, 395). Un buen ejemplo lo constituye la propuesta de Changeux quien, como lo veremos, sostiene que la conducta ética es producto de circuitos neurológicos a través de los cuales se manifiesta esta dimensión. Sin negar que estos circuitos son condición de posibilidad de la conducta ética, el hecho de tener estos conocimientos no significa haber explicado las causales físico-químicas del hecho ético. Estos autores ofrecen desde su propia reflexión una noción de persona y de naturaleza humana. En este sentido planteo diversas cuestiones: ¿qué es la persona?, ¿en qué radica su identidad?, ¿es posible atribuirle una o varias propiedades esenciales?, ¿en qué propiedad o propiedades descansa la personhood (*personhood*)? ¿Si estas propiedades o características son de orden material, biológico o de orden cualitativo? ¿Qué es lo que permite su subsistencia o continuidad en el tiempo? ¿Si esta subsistencia o continuidad radica en la parte mental, en lo físico o en ambas? ¿Si hay humanos que no son personas? ¿Si hay animales que son personas? ¿Si la personhood es cuestión de grado? Desde algunas perspectivas se pregunta si ¿ser persona requiere tener conciencia? De ser así, entonces se estaría negando la personhood de los embriones. En esta misma línea se dudaría o negaría que la persona pueda subsistir en la senilidad. Otra pregunta se refiere a la posibilidad de hablar de personas artificiales. Responder a estas cuestiones caracteriza la polémica y el estado de la cuestión del tema de la persona. Lo anterior parece resumirse en la cuestión de si ¿es posible hoy hablar de “naturaleza humana”? El análisis de estos temas nos condujo al tema del dualismo cartesiano de donde surgen la mayoría de las propuestas contemporáneas, ya sea a favor o en contra. Los reduccionismos radicales problematizan la subjetividad y el modo ético de la subjetividad, lo que conlleva una incertidumbre ontológica sobre la identidad personal. En contra de estas tesis, sostengo que la persona no se

explica solamente en términos moleculares o fisiológicos. Es necesario reformular una noción más amplia de persona a partir de determinaciones materiales, biológico-evolutivas, ontológicas y axiológicas o cualitativas.

El presente trabajo lo he dividido en tres capítulos conforme a la metodología descrita.

En el párrafo titulado *Concepto contemporáneo de naturaleza humana* revisaré las cualidades de la persona que propone Dennett bajo el análisis, críticas y correcciones que, a mi juicio, aportan diferentes autores como MacIntyre, Wilkes y Ricoeur, entre otros. El objetivo es ir estableciendo argumentativamente posibles relaciones e ir realizando una tarea de integración y complementación entre dichas posturas.

En el segundo capítulo titulado "La antropología filosófica y el estatuto ontológico del ser humano" transito de una biología evolutiva a una antropología filosófica. Una línea filosófica dominante en el pasado había colocado al hombre en el centro del universo. Esta evidencia se fue oscureciendo progresivamente, y esta posición hegemónica del hombre fue perdiendo estabilidad. El hombre no se volvió problemático por ausencia de conocimientos respecto a él, sino debido a una acumulación de conocimientos que no tiene precedente en la historia. El problema surge, a mi juicio, debido a que esos conocimientos concretos no están integrados unitariamente y vagan dispersos en medio de múltiples ideas de hombre. Por esta razón me fue necesario analizar, desde la ontología, algunos fenómenos biológicos emergentes y elevar estas ideas a conciencia filosófica y someterlas a crítica para elaborar una antropología filosófica (cf. Pintor-Ramos, 1997, 42-43). Esta hipótesis no postula una ruptura óptica, he dicho, sino que se limita a afirmar su irreductibilidad óptico-cósica a partir de los fenómenos que Searle denomina *qualia* y Scheler espíritu.² Los estados conscientes son considerados estados reales,

² Considera este autor que "tanto el dualismo como el materialismo descansan en una serie de supuestos falsos. El principal supuesto falso es que si la conciencia es realmente un fenómeno subjetivo, cualitativo, entonces no puede formar parte del mundo material físico. Sostiene que la conciencia es un fenómeno cerebral que posee características especiales de las cuales, la más notable es la subjetividad. Pero eso no impide que la conciencia sea una característica de nivel superior del cerebro" (Searle, 2001, 55). Esta postura se denomina "dualismo de la cualidad".

no obstante que tales estados necesitan ser estudiados de manera diferente a los hechos físicos.³

En el siglo XIX el problema del estatuto del problema del hombre se resolvía con la doctrina del naturalismo biologicista de Darwin. Este naturalismo supone como único principio de lo humano el principio vital de la serie animal. Este principio se fue depurando a lo largo de la evolución de manera continua sin romper la unidad de los seres vivos. En este orden de ideas la postura de Scheler constituye un antecedente importante al hacer de la antropología el centro de su preocupación filosófica. Scheler está consciente de que los problemas que el hombre se plantea sobre sí mismo han ido más allá del círculo profesional de la biología y la zoología, pues también neurólogos, psicólogos, sociólogos, físicos, químicos y filósofos investigan el tema. Siguiendo la tradición fenomenológica realista que se opone a la naturalización de la conciencia, Scheler sostendrá que es el conocimiento de las esencias el acto esencial del espíritu.⁴ “El acto “específicamente espiritual [es] el acto de la ideación” (Scheler, 1994, 67). Idear el mundo o desrealizarlo significa “abolir, aniquilar el momento de la realidad misma, toda esa impresión indivisa, poderosa, de realidad, con su correlato afectivo el

³ Afirma Searle que: “Si la conciencia es un fenómeno biológico normal como la mitosis, la meiosis o la digestión, deberíamos poder describir exactamente cómo se reduce la conciencia a microfenómenos [...]. Así, por ejemplo, en el caso de la digestión, una vez que sabemos cuanto hay que saber sobre las encimas, la renina, el desdoblamiento de los carbohidratos, etc., no hay nada más que decir [...]. Pero en la conciencia la situación parece diferente, porque una vez que hemos explicado la base causal de la conciencia en términos de la estimación de neuronas en el tálamo y en las capas corticales, o si se prefiere, en términos de *quarks* y de *muones*, parece que todavía nos queda un fenómeno por explicar. En el caso de la conciencia, nos queda un elemento subjetivo irreductible después de haber dado una explicación causal completa de la base neurobiológica. ¿Qué ocurre? ¿No nos aboca esto a un dualismo de la cualidad?” (Searle, 2001, 58). Searle responde a esta cuestión al admitir que la conciencia, con toda su subjetividad, es causada por procesos cerebrales y, también que los estados conscientes son ellos mismos características de nivel superior del cerebro. Considera que una vez concedidas ambas proposiciones, desaparece el problema metafísico mente-cuerpo, junto con la opción del reduccionismo eliminativo, el cual se desembaraza de un fenómeno mostrando que no existe.

⁴ No se trata de un realismo ingenuo donde el mundo se revela ante el sujeto, ante la conciencia intencional, como una cosa ante otra cosa, ni de un idealismo subjetivista donde el mundo de las cosas exteriores son resultado de la composición y constitución de la conciencia. Se parte de una dependencia mutua entre conciencia y su objeto, en la cual si se suprime el objeto de referencia la conciencia también queda suprimida. Al lado de los actos de la conciencia intelectual están los actos de la conciencia emocional ante la cual surgen los valores. Lo valioso dado a la percepción sentimental es lo que origina las cosmovisiones de todos los tiempos, donde los valores percibidos proporcionan un sentido existencial a la totalidad de las concepciones del mundo. Ésta es la forma fáctica de ver el mundo antes de la reflexión que integra y articula prácticamente datos intuitivos y valores, y constituye el *a priori* o fuente de donde mana la vida moral de los pueblos (cf. Vallejo, 2003, 34-36. Scheler, 1996, 12).

mundo (Scheler, 1994, 71).⁵ Mediante este percibir sentimental, según Scheler, queda abierto el mundo por el lado de los valores (cualidades) y a la vez se ha afirmado la inseparabilidad de hombre-mundo-valor en el mundo de la vida. Esto adquiere relevancia al hablar de la persona en las conexiones éticas ya que, según él, son los actos los que concretizan a cada persona. La persona es el ser concreto que funda, realiza y encarna todos los actos. En este sentido, la subjetividad de la experiencia humana no encaja en el criterio básico del objetivismo epistémico por ser un fenómeno cualitativo.

En continuidad con el planteamiento anterior, Heidegger buscará dar una solución a la pregunta de si existe algo más que una mera diferencia de grado entre el hombre y el animal. Su propuesta busca superar lo que, a su juicio, considera erróneo en la tesis anterior a partir de la distinción entre metafísica y ciencias positivas, es decir, entre ontología y zoología. La propuesta heideggeriana parte de dos afirmaciones fundamentales, la primera dice que el animal es “pobre de mundo”. Esta afirmación es una proposición de modo de ser o de esencia (*statement of essence*), y pretende decir algo universal sobre la animalidad, pero en un sentido que rebasa el campo zoológico porque la proposición proviene de la metafísica. La segunda afirmación tiene que ver con un argumento en contra de la concepción mecanicista-fisicista de la vida. Heidegger, como otros filósofos contemporáneos, defiende la importancia que tiene el hecho de restaurar la autonomía de la vida frente a la materia inorgánica, ya que la vida no puede ser reducida a la física y a la química (eliminacionismo) porque la vida y el carácter de los seres vivientes no puede ser explicado totalmente a partir de partículas subatómicas o por categorías espacio-temporales, sino más bien en base a sus relaciones o experiencias, no obstante que sabemos que los constituyentes últimos

⁵ Scheler sitúa al lado del apriorismo del pensamiento un apriorismo del sentimiento. Esto significa que junto al pensar ideas y junto a la intuición de los fenómenos primarios o esencias, el espíritu también realiza una determinada clase de actos emocionales (ánimicos) y volitivos. Se afirma la existencia de un tipo de experiencia (intencional) cuyos objetos son inaccesibles a la razón, los valores. Al dominio emocional del espíritu corresponden los actos de sentir, de preferir, de amar, de odiar y de querer, así como la intencionalidad “idea” las cosas, capta sus esencias de manera *a priori*, y el intelecto sus conexiones ideales. La fenomenología de la vida emocional permite recuperar y fundar la dimensión axiológica y volitiva en el hombre. La intencionalidad emocional, como forma de trascender de la conciencia, permitirá a Scheler afirmar que los valores son esencias intuitas y evidentes que se ofrecen a la descripción fenomenológica (cf. Vallejo, 2003, 36).

sean tales partículas, mismas que sí pueden ser mensurables (cf. Heidegger, 2007, 192).

Explicitada la diferencia ontológica, en el párrafo titulado *Personas y seres humanos*, revisé la propuesta de Diamond. Esta filósofa confronta la tesis que separa el uso de las nociones persona y *Homo sapiens*, cuando se afirma que el término *Homo sapiens* tendría que utilizarse exclusivamente en sentido biológico y el de persona cuando se quiera mostrar su estatus ontológico y moral (cf. Cockburn, 1991, 3). Su propuesta considera la importancia que tienen las nociones de "ser humano", "persona" u *Homo sapiens* en la ética. Argumenta que la capacidad de razonar o de ser autoconscientes (Dennett) son características relevantes independientemente de que se pertenezca o no a la especie *Homo sapiens*. En este sentido es mejor utilizar la noción de "persona" para significar que este ser goza de tales características y que, además, también pertenece a la especie humana *Homo sapiens*. En la última parte de este capítulo, y en la misma línea de Diamond, Wiggins recoge y reúne diferentes tesis para su reformulación del concepto de persona. Dice este autor que "cuando el concepto de persona ha perdido algún centro de gravedad determinado, se puede hacer con él cualquier cosa, inclusive afirmar que no hay una cosa como la naturaleza humana" (Wiggins, 1986, 49). Retoma Wiggins el concepto primitivo de persona de Strawson para afirmar que dicha noción puede tomarse del lenguaje común sin necesidad de acudir a nociones tales como procesos, sustancia, seres conscientes, y concluye con una definición inacabada de persona que responde tácitamente a lo inacabado de cualquier investigación o propuesta antro-po-filosófica, pero que ha logrado unificar las nociones de ser humano, persona, *Homo sapiens* y *Homo moralis*, por lo que considero que sí es posible afirmar la existencia de una naturaleza humana que abarque e incluya lo biológico, lo ontológico y lo ético.

En el tercer capítulo titulado "Ética, dignidad y existencia" explico mi planteamiento ético, y afirmo que la posibilidad-capacidad ética es un hecho específicamente humano; que la persona es el lugar primordial y específico para la aparición de todo tipo de actos morales y que ella es fuente y origen conceptual de todo valor. Estas nociones, que han permeado los dos capítulos previos, me permiten mostrar el estatus existencial ontológico, moral, ético y axiológico de la

persona; me permiten también sostener que la persona puede y debe ser estudiada desde las ciencias evolutivas y las neurociencias, pero también debe serlo como sujeto de experiencia y de razón práctica. La apreciación de las nuevas perspectivas científicas constituye algo medular en la imagen ética de la humanidad, pero también es necesario que éstas se auxilien de otras disciplinas como las filosóficas para poder ofrecer una comprensión más completa y real de lo que somos. Creo que autores cuyas posturas parecen ser opuestas se unifican al referirse a la responsabilidad como un hecho connatural a todos los seres humanos independientemente de cómo lo expliquen. Pienso que el prototipo de responsabilidad o deber primario, parafraseando a Jonas, es la responsabilidad del hombre por el hombre, lo cual no supone desvincularlo del resto de la naturaleza (cf. Jonas, 1995, 227).

En la última parte del tercer capítulo recojo, analizo y amplío algunas nociones como simpatía, reconocimiento, creencias, convicciones, la vida buena y las virtudes, que permitirán una mejor comprensión y determinación del estatuto ontológico-ético de las personas. Su revisión, considero, es una exigencia fundamental para cualquier propuesta ético-antropológica.

Capítulo 1

Naturaleza o naturalezas humanas

Mente, esa misteriosa forma de materia que segrega el cerebro. Su principal actividad consiste en el empeño de determinar su propia naturaleza, un empeño cuya futilidad se debe al hecho de que, para conocerse, no cuenta más que consigo misma.

S. Pinker. *La tabula rasa*

§ 1. *El debate contemporáneo sobre lo humano.* El tema de la persona, y la pregunta por su estatuto epistémico, ético y ontológico es un tema recurrente en una parte importante de la filosofía y también en las ciencias sociales en la medida en que son permeables a las teorías filosóficas. La noción de persona ha sufrido diversas críticas y reformulaciones a lo largo de la historia de la filosofía de Occidente, especialmente en el siglo XX. El surgimiento de múltiples propuestas, ya sea en confrontación o en diálogo con los grandes sistemas de las filosofías clásicas y con las filosofías de la conciencia, conforman lo que hoy denominamos el debate contemporáneo sobre lo humano. En este debate se plantean diversas cuestiones: ¿qué es la persona?, ¿en qué radica su identidad?, ¿es posible atribuirle una o varias propiedades esenciales?, ¿en qué propiedad o propiedades descansa su personhood (*personhood*)? Otras perspectivas se preguntan ¿si estas propiedades o características son de orden material, biológico o de orden cualitativo? o ¿qué es lo que permite su subsistencia o continuidad en el tiempo? ¿Si esta subsistencia o continuidad radica en la parte mental, en lo físico o en ambas, o la cuestión de si es posible sostener que la noción de mente y de cerebro son equivalentes?

Otro tema relacionado con el tema consiste en ¿cómo asegurar la individualidad en relación con otros individuos con quienes interactúa? ¿Si hay humanos que no son personas? O ¿si hay animales que son personas? ¿Si la

personeidad es cuestión de grado?, ¿si es posible homologar las nociones de persona con la de ser humano? Debido a las dificultades que surgen en relación a esta discusión, algunos consideran que la solución sólo podrá ser una cuestión de decreto. Desde otras perspectivas se considera si ser persona requiere tener conciencia. Si así fuera se cuestionaría la personeidad de los embriones, de los bebés o de las personas en estado senil. Por último, se plantea la cuestión de si es posible hablar de personas artificiales. Toda esta gama de preguntas caracterizan la polémica y el estado de la cuestión del tema de la persona, preguntas todas que pueden resumirse en una: ¿es posible hoy hablar de “naturaleza humana”?

Desde el principio de la filosofía los filósofos han discutido y debatido esta cuestión. En la base de muchos de estos debates aparece un supuesto compartido: que la naturaleza humana es algo inmutable y unitario. Frente a esta concepción sustancialista de naturaleza humana algunos autores contraponen la tesis que señala la conveniencia de no hablar de una sola naturaleza humana sino de naturalezas humanas (cf. Ehrlich, 2005, 9).

Desde otro ámbito, y a medida que empezaron a florecer nuevas ciencias se fue poniendo de manifiesto que pensar es un proceso físico-químico.⁶ Por otro lado, la doctrina sobre la evolución ha continuado desarrollándose durante décadas hasta constituirse como la principal corriente intelectual. También los filósofos de la mente, junto con la neurociencia cognitiva no dudaron en aplicar sus nuevas herramientas en la investigación. Me parece importante establecer la legitimidad del trabajo interdisciplinario para la elucidación del tema, sin embargo, habrá que señalar que los progresos de las ciencias en el estudio del cerebro no pueden constituirse como una tendencia interpretativa hegemónica. Creo que es necesario afirmar la autonomía de otros medios o recursos tales como la fenomenología o la hermenéutica, especialmente cuando algunos investigadores intentan explicar que en las funciones cerebrales se encuentra la justificación causal de las conductas morales. Los modelos neurológicos que buscan establecer la continuidad entre función y conducta ética explicados mediante el desarrollo epigenético, a mi

⁶ Estos supuestos ya aparecen en ciernes en las propuestas de Leucipo y Demócrito, como bien señala Changeux (Changeux, 2010)

parecer, deja lugar a la invención, como bien señala Ricoeur (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 213).

Me interesa también señalar la importancia existencial de la noción naturaleza humana, ya que a partir de lo que asumamos que es la naturaleza humana será la forma en que decidiremos cómo vivir, cómo educar y las políticas con las cuales nos comprometeremos en todos los ámbitos de nuestra existencia. Dicho de otro modo, lo que asumamos como naturaleza humana afectará radicalmente el modo como concebimos nuestro mundo, cómo lo pensamos, cómo lo organizamos social, económica, jurídica y axiológicamente, y determinará la forma en que nos autocomprendamos y valoremos. La cuestión quizá no sea si cada vez se va a explicar mejor la naturaleza humana con las ciencias de la mente, el cerebro, los genes y la evolución biológica e histórica, sino qué es lo que vamos a hacer con estos conocimientos, y cuáles son las implicaciones para nuestra idea de igualdad, progreso, felicidad, responsabilidad.

A continuación expondré y analizaré algunas tendencias, pensamientos y posiciones contemporáneas que intentan ofrecer, desde su perspectiva, una noción de persona y de naturaleza humana. Las exposiciones que aparecen en estos incisos no pretenden ser exhaustivas.

a) Peter Carruthers. Este autor representa una amplia corriente utilitarista. Intenta responder algunas de estas cuestiones asumiendo una noción interesante y, a mi parecer, reductiva de persona y de naturaleza humana. Carruthers siguiendo a Locke sostiene que la supervivencia de la noción de persona o de naturaleza humana está estrictamente relacionada con la conectividad psicológica. Es decir, que lo que importa es la continuidad de proyectos, recuerdos, afectos, características psicológicas, planeación, etc. En la medida en que esta conectividad continúe vigente será la medida en que se podrá hablar de personas. Esto significa que un bebé recién nacido o una persona senil irán adquiriendo o perdiendo la personabilidad paulatinamente (cf. Carruthers, 1986, 223-224). Por ejemplo, el desarrollo normal de un infante se caracterizará por un aumento en la sofisticación de sus deseos e intereses, a la vez que irá construyendo una concepción propia de su pasado y de su futuro. En este sentido la supervivencia de la noción de persona y

de la persona misma tendrá un carácter gradual y emergente. Por esta razón, y en lo que al tema de la persona y de naturaleza humana se refiere, dice que no será necesario asumir que los conceptos puedan ser cuestión de todo o nada (cf. Carruthers, 1986, 224). Lo importante consiste en realizar un análisis conceptual sobre aquellas características que se consideran fundamentales y que mejor nos expliquen a nosotros mismos, a partir de lo cual sea posible elegir un concepto de persona o de naturaleza apropiado a ese interés (cf. Carruthers, 1986, 228). En esta primera aproximación un ser humano será persona en la medida en que sea un agente autoconsciente, racional con la capacidad de tener emociones y lazos afectivos. De acuerdo a su propuesta sería posible afirmar que existen seres humanos que no son personas, o sostener la posibilidad de que existan animales no-humanos que sean personas ya que, para Carruthers, "el concepto de persona no está íntimamente unido a alguna especie en particular, y en la medida en que algún animal pudiera desplegar las características que definen a la persona, entonces ese animal podrá ser considerado persona" (Carruthers, 1986, 235).⁷ Carruthers buscará delimitar más específicamente lo que considera son las características de la persona debido a que algunos animales como las ardillas, los pájaros, los chimpancés, los delfines y otros muestran conductas inteligentes. Pero el hecho de que estos animales no planeen, y no posean un proyecto o formulen un plan de vida sugiere que estas características no son similares a las de las personas racionales y autoconscientes, por lo que dichas conductas podrían ser explicadas en términos de instinto o de conductas aprendidas.

Abro un paréntesis para ampliar la cuestión de lo que significa una planeación con características humanas. Para Carruthers este tipo de planeación está generalmente conducido en términos de lenguaje, ya que lo utilizamos para representar nuestros objetivos a largo plazo así como los medios que nos permiten lograrlos. Este lenguaje implica el uso intencional de signos, los operadores de individuación y los deícticos.

⁷ Noonan en *Personal Identity* habla del criterio biológico para definir a la persona. Se identifica con la tesis de que "nosotros somos animales de cierta clase, es decir, animales humanos, miembros de la especie *Homo Sapiens*" (Noonan, 1989, 196-197). Wiggins cierra la discusión al afirmar la dependencia del concepto de persona de la de ser humano (cf. Noonan, 1989, 206).

El lenguaje de un agente racional tendrá que utilizar adverbios de tiempo (ahora, ayer, mañana), tiempos verbales (pasado, presente, futuro), signos de negación, de generalidad, de condicionalidad, etc., por lo que difícilmente un animal no-humano podría poseer este grado de riqueza de lenguaje (Carruthers, 1986, 237).⁸

Piensa Carruthers que para poder clasificar o distinguir entre persona y no-persona hay que considerar si el concepto implica lo moral. Lo expresa de la siguiente manera: “El concepto de personeidad (*personhood*) puede ser fundante para el de moralidad sin ser él mismo un concepto moral. Sin embargo parece ser que este concepto asumirá un significado moral” (Carruthers, 1986, 29). Este concepto asumirá un significado moral sobre todo para aquéllos que buscan darle un significado en términos de derechos y deberes. Podemos pensar que todas las personas tienen derechos. Sin embargo Carruthers cuestiona el punto de que sólo las personas puedan tener derechos.⁹ Considera que lo primero que se tendrá que hacer, antes de introducirnos al tema de derechos y deberes, es determinar aquello no-moral en nosotros mismos que nos constituye si es que esto puede ser posible, lo cual lo lleva a plantear la pregunta por la conciencia epistémica (no moral). Para este autor, como para otros de corte utilitarista, la conciencia epistémica no sólo es necesaria sino que es suficiente para determinar los límites de la personeidad. Esta conciencia [autoconciencia] supone tener la capacidad de hacer planes y de formular intenciones, tener deseos y creencias de segundo y tercer orden. La distinción entre tener intenciones, deseos y creencias de primer, segundo y tercer orden serán analizadas posteriormente por Dennet, Frankfurt y Bermúdez. Sin embargo podemos anticipar que la diferencia entre las intenciones consiste en el grado de previsibilidad de las conductas, entre otras cosas. Dennett introduce la noción de libertad en la intencionalidad de tercer orden, Frankfurt la de “autoevaluación reflexiva” que se manifiesta por los deseos de segundo orden y la voluntad (cf. Frankfurt, 2006, 27). Dice lo siguiente:

Creo que una diferencia esencial entre las personas y otras criaturas puede encontrarse en la estructura de la voluntad de una persona. Los seres

⁸ Esta tesis la encontramos también en la obra de Bermúdez (Bermúdez, 2003).

⁹ cf. Singer, 1985.

humanos no son los únicos que tienen deseos y motivaciones ni los únicos que pueden elegir. Comparten estas cosas con los miembros de algunas otras especies, algunas de las cuales incluso parecen deliberar y tomar decisiones basadas en un pensamiento previo. No obstante, parece ser peculiarmente característico de los seres humanos el que puedan formar lo que denominaré 'deseos de segundo orden' o 'deseos del segundo orden'. Son capaces de querer ser diferentes, en sus preferencias y en sus propósitos, de lo que son [...]. Sin embargo, ningún animal, salvo el hombre, parece tener la capacidad de realizar la autoevaluación reflexiva que se manifiesta en la formación de los deseos de segundo orden (Frankfurt, 2006, 27).

Bermúdez distinguirá a las personas por el acento intencional así como por el hecho de comprender otras mentes, es decir, la atribución de estados psicológicos a compañeros de la misma especie y que suponen relación con pensamientos y un tipo determinado de lenguaje que incluiría *that clauses* (cf. Bermúdez, 2003, 173).¹⁰ Contrasta dos tipos de nociones: *thinking how* y *thinking that*. La primera explica el pensar práctico de los animales (*thinking how*). La segunda supone tener pensamientos sobre pensamientos (*thinking that*). Sólo el segundo se refiere a un pensar epistémico (cf. Bermúdez, 2003, 36).

Junto con estos autores, Carruthers incluye entre las características de la persona que el agente racional además de ser autoconsciente tiene la *capacidad* para representar el pasado y el futuro y para representar verdades generales y condicionales, por lo que, difícilmente, se podría afirmar la posibilidad de que hubiera animales no humanos que fueran de hecho personas, aunque sí existan humanos que no son personas al carecer de estas características (cf. Carruthers, 1986, 240). Carruthers distingue la noción de *capacidad* de la noción de *potencialidad*. Para este filósofo tener la capacidad supone tenerla en acto. La potencialidad de ser autoconsciente en el bebé está condicionada a desarrollarse adecuadamente hasta convertirse en un adulto normal (cf. Carruthers, 1986, 232). A diferencia de Locke, para Carruthers las personas que duermen también son personas y son las mismas personas en estado de sueño y de vigilia porque tienen la capacidad de ser autoconscientes y sus pensamientos están conectados en una sola

¹⁰ "That clauses specifying the perceiver's relation to a thought. This seems to place the understanding of perception beyond the reach of nonlinguistic creatures" (Bermúdez, 2003, 173). Bermúdez hace aquí la distinción entre "thinking-how" (creaturas no-lingüísticas) y "thinking-that". Esta distinción filosófica fue propuesta por Ryle, 1949, *The concept of mind*, Barnes and Noble, New York, cuando este autor se refiere a la diferencia proposicional de *knowing -that* y al no-proposicional de *knowing-how*.

corriente de conciencia.¹¹ Podemos decir entonces que Carruthers entiende por la noción de persona un agente racional y autoconsciente en la medida que ésta tiene planes, proyectos y que busca racionalmente determinar la mejor manera de vivir y actuar. Sin embargo, comenta este autor, que el hecho de que sea un agente racional no significa que la persona actúe siempre racionalmente ni que siempre tenga éxito en razonar correctamente. Los sentimientos, las relaciones amorosas como el reconocimiento de lo que es bueno para los que amamos, el conocimiento de los propios intereses y deseos son también características importantes de la persona, de su *naturaleza*, ya que mediante ellos (sentimientos, deseos, intereses) valoramos nuestra propia existencia y la de los demás. Lo anterior supeditado a las características de racionalidad y a la autoconciencia es lo que permite identificar lo humano de los afectos (cf. Carruthers, 1986, 233).

b) Peter Singer. Hemos dicho que Carruthers en *Introducing Persons* cuestiona el hecho de si todos los seres humanos, por el hecho de serlo, son personas. Esta perspectiva asume que la autoconciencia es una característica fundamental de la personabilidad e implica que los individuos posean un grado mínimo de continuidad en sus estados mentales. La carencia de esta cualidad dejaría fuera a individuos comatosos e incluiría a creaturas como los gatos domésticos que poseen estados mentales similares a los de los humanos. Para cerrar el círculo un poco más y dejar fuera a algunos animales agrega a la autoconciencia la capacidad de hacer planes y formular intenciones y la capacidad de tener autoconciencia de los propios deseos, afectos y emociones complejas como el poder apreciar una sonata de Schubert. Por esta razón considera que los animales no podrían ser contados como personas. Lo mismo podría suceder con bebés y con hombres extremadamente seniles. Surge la cuestión de si la personabilidad es una cuestión de grado o la cuestión de cómo considerar al bebé de un día de nacido, y si todavía no es persona con respecto a un adulto normal e inteligente. El punto es si existe dentro del proceso gradual del desarrollo de los niños una emergencia gradual de la personabilidad. Dicho lo

¹¹ Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* afirma que "Sócrates dormido es una persona diferente a Sócrates despierto" (Locke, 1956. 326).

anterior pareciera que no es posible hablar de naturaleza humana, tema central del capítulo.

Para muchos filósofos contemporáneos la noción de *naturaleza humana* es obsoleta, como lo hemos podido constatar en la tesis propuesta por Carruthers. Singer, en su libro *Liberación Animal*, niega la excepcionalidad de la naturaleza humana. Piensa que un movimiento de liberación animal exige un ensanchamiento de nuestros horizontes morales. Su propuesta ética busca extender el principio básico de igualdad de intereses a los miembros de otras especies:

Un caballo o un perro adulto es sin comparación un animal más racional, y también más sociable, que una criatura de un día, una semana o incluso un mes. Pero, aún suponiendo que no fuera así, ¿qué nos esclarecería? No debemos preguntarnos: puede razonar, ni tampoco: ¿puede hablar?, sino: ¿puede sufrir? (Singer, 1985, 28).

En tal sentido aparece otra concepción que no sólo considera moralmente relevantes a las personas sino también a los animales no humanos, e incluye el tema del sufrimiento en su propuesta ética. Tal postura se encuentra en la línea de los utilitaristas clásicos a finales del siglo XVIII como Jeremías Bentham. Habría que especificar que, aunque estas éticas centradas en los animales consideran igualmente importantes a todos los animales, no los clasifican necesariamente por igual. Sin embargo podría ser de tal modo que permitiese el primado de los intereses no humanos sobre los intereses humanos, y otorgar el mismo estatus moral a los miembros sensibles de cualquier especie cuyos miembros normales y maduros se piense que son personas (cf. Singer, 1985, 394.428).¹²

¹² A menudo el concepto de "interés" se explica en términos de que una cosa tiene un bien "por sí mismo" que puede ser perjudicado o favorecido. "Algunos afirman que las plantas tienen un bien propio; por ejemplo, que el bien de un árbol se favorece mediante los nutrientes suficientes para que siga floreciendo y se perjudica cuando se le priva de nutrientes" (Singer, 1985, 399). La clave para defender una ética centrada en la vida está en demostrar que las propiedades a las que se apela son intrínsecamente valiosas. Este concepto nos será útil para nuestros desarrollos subsecuentes. Así, los utilitaristas necesitan conocer qué seres tienen intereses que hay que considerar en los "cálculos" de utilidad moral, mientras que, por ejemplo, los deontólogos kantianos necesitan saber qué cosas deben ser consideradas como fines en "sí mismos" y no como medios para otros fines (cf. Singer, 1985, 422).

Carlos Santiago Nino matizará la noción de intereses al decir lo siguiente: intereses y manifestaciones de la voluntad son "dos enfoques alternativos de los derechos subjetivos: el que los asocia con intereses (Jhering) y el que los asocia con manifestaciones de voluntad (Savigny). [...]

Si para Carruthers pareciera que no es posible la existencia de personas que no sean humanas, para Singer, que defiende el derecho a la vida de cualquier ser sensible, plantea el problema desde una perspectiva que atañe a la reivindicación de los derechos de los animales y la afirmación de que hay animales que son personas. Afirma que quien se oponga a los derechos de los animales y sostenga que el hecho de ser persona se basa en ser miembro de la especie *Homo sapiens* cae en la postura que denomina "especiecismo"¹³. Singer funda el criterio o valor de personabilidad en la capacidad de sufrir. Para estos defensores de los animales los grandes simios comparten con nosotros iguales placeres, el amor a los parientes, dolores profundos, la soledad y la pena. Desde esta perspectiva se intenta justificar la importancia de los animales desde su capacidad para sentir placer y dolor.

Con respecto a lo anterior Carruthers argumenta lo siguiente. Algunos utilitaristas, incluido Singer, consideran que la doctrina utilitarista esta mejor representada en términos de satisfacer las preferencias (intereses) y evitar el sufrimiento. Desde esta perspectiva la razón principal en contra de matar a un ser humano sería que la mayoría de los seres humanos tienen fuertes preferencias (*strong preferences*) para seguir viviendo, tales como la realización de planes, etc. Sostiene este autor que la mayoría de los animales no-humanos, si no es que todos, son incapaces de tener de manera consciente tales deseos. Un animal-no humano tiene preferencias por lo placentero y evita lo doloroso pero son incapaces de tener proyectos y de conceptualizar su propio futuro, por lo tanto no pueden sentir ninguna preferencia por una existencia futura. Como los seres humanos generalmente desean continuar su existencia estamos obligados a respetar dicho deseo, por lo que quitarles la vida sería incorrecto. Esto significa que los animales no-humanos no son conscientes de su vida ni de su muerte, aunque sí sientan dolor por maltrato. En cambio los seres humanos tendrán, en general, muchos más

Esto implicaría que el dilema tradicional entre, por un lado identificar a los derechos con intereses, y, por el otro, hacerlo con manifestaciones o ejercicios de la voluntad, es un falso dilema, puesto que algunos de nuestros intereses no consisten en gozar de cierta situación estética o en contar con determinados bienes -sino en disponer de la posibilidad de optar entre diferentes cursos de acción" (Nino, 2005, 24).

¹³ La noción fue creada con el objeto de establecer una analogía con las nociones de "racismo" y de "sexismo", y designa la actitud humana de favorecer o preferir a los miembros de su propia especie a los de las demás especies en contra de los de otras (cf. Singer, 1985, 27).

deseos emotiva y racionalmente que satisfacer que los que tendría un animal. Concluye su argumentación diciendo que todos hemos experimentado placeres como el de comer y después acostarnos para tomar el sol, por ejemplo, pero que seguramente ningún ser humano se contentaría con un tipo de vida que se redujera al disfrute de dichos placeres, sino que buscará otro tipo de placeres superiores como leer una novela, escuchar música o disfrutar de una discusión con los amigos. De esto puede concluirse que el modo de vida humano es claramente distinto y más valioso que la vida del animal. Vale la pena recordar la frase de Mill: “Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho” (Mill, 1997, 51). No obstante la anterior afirmación, es posible constatar que en el presente existe una preocupación creciente por el bienestar de los animales, como lo sostiene Singer, pero del hecho que los animales no humanos sean sensibles al dolor no puede concluirse que también sean personas. La tesis de Singer no refleja el consenso filosófico sino que refleja, a juicio de Carruthers, la decadencia moral de nuestra cultura. Lo anterior no significa aceptar o justificar el maltrato a los animales ni negar el hecho de que éstos requieren de cuidado, o que se les pueda querer (cf. Carruthers, 1992, xi). El punto es que no son objetos de deber moral ni es posible hacer una equivalencia entre la obligación de salvar la vida de cinco perros por sobre la vida de un solo hombre.

Ahora revisaremos algunas perspectivas científicas, los descubrimientos sobre diversos estudios del cerebro y las aportaciones que éstas pueden ofrecer para la clarificación del tema.

c) Steven Pinker. Desde la perspectiva de la psicología experimental la “persona” emerge poco a poco de un cerebro que se desarrolla gradualmente. Esta gradualidad exige ratificar las fronteras de cuándo empieza la vida humana. Considera este autor que dondequiera que pudiera trazarse la línea surgen casos ambiguos que cuestionan algunas de nuestras intuiciones morales. Lo explica de la siguiente manera. El sistema nervioso surge en el embrión como un tubo sencillo y se diferencia en un cerebro y una médula espinal que empiezan a funcionar en el feto, proceso que continúa hasta la adolescencia. Para poder dar respuesta a problemas de tipo bioético es necesario identificar criterios objetivos que permitan

determinar el inicio de la existencia de la persona. Esto presupone encontrar una línea divisoria en el desarrollo del cerebro. Sin embargo parece que cualquier pretensión en este sentido será controvertida. Sugiere Pinker que sería más razonable trazar la línea en la viabilidad. Sin embargo esta teoría tampoco está libre de aporías puesto que el desarrollo del cerebro, según se ha señalado, es un continuo. Comenta que algunos filósofos morales intentan trazar una línea divisoria en relación con la posesión de rasgos cognitivos que poseen sólo los humanos. Desde la bioética utilitarista, y debido a la dificultad para decidir el punto en el que haya que poner la línea divisoria, se tendrán que tomar decisiones que reúnan tres condiciones: 1) que se puedan llevar a la práctica (viabilidad), 2) que consigan el máximo grado posible de felicidad, y 3) que reduzcan al mínimo el sufrimiento actual y futuro (cf. Pinker, 2003, 336). Encontramos el mismo problema al otro extremo de la vida cuando se piensa en la eutanasia o en los testamentos vitales. El problema radica en que existen entre la vida y la muerte muchos grados de existencia a los que se les pudiera llamar personales o no dependiendo de la perspectiva antropológica que se haya adoptado (cf. Pinker, 2003, 335). Lo relevante de lo anterior consiste en que estas determinaciones están entrelazadas con temas y debates importantes como el aborto, el infanticidio, la clonación, la eutanasia, la redefinición de la muerte, la investigación que requiere de embriones humanos para el cultivo de células germinales, etc. En este sentido me parecen pertinentes las sugerencias que Wilkes ha denominado "cuasiprudenciales" cuando busca ampliar-sustituir la noción de persona a la de clase natural. Su propuesta proviene de una antropología más conservadora. La propuesta de Wilkes será desarrollada en el párrafo titulado *El concepto contemporáneo de naturaleza humana* como crítica a la tesis sobre las cualidades de la persona que presenta Dennett.

La siguiente tesis, que tampoco está muy alejada de las propuestas anteriores, confirma la gran influencia que ha tenido la definición del concepto de persona desde algunas perspectivas neurológicas.

d) *Jean-Pierre Changeux*. Este autor, que procede de las ciencias biológicas, sostiene una teoría naturalista. Se inscribe en la tradición de Pasteur quien pasa de

la química a la medicina. Su hipótesis busca establecer un nuevo camino que va de la neurobiología a la historia y a la cultura humanas. Parte de la descripción de los fenómenos humanos, la cultura, el arte, la conciencia y la cognición, el lenguaje, la memoria y el aprendizaje para acercarse a sus condiciones neuronales, celulares y moleculares, genéticas y epigenéticas. Considera que el cerebro humano es el objeto físico más complejo que existe en el mundo viviente y sigue siendo uno de los objetos más difíciles de explicar. Este autor cree poder justificar, causalmente, nociones tales como conciencia, autoconciencia, subjetividad, etc. Su tesis la funda en el darwinismo neural, es decir, en la evolución del cerebro que, desde su perspectiva científicista, da vía libre a la variabilidad y a lo aleatorio. En Changeux dicha evolución parece incluir la imaginación, la creatividad y la innovación, las cuales se originan por variación, selección, complejidad e innovación de manera epigenética. Por epigénesis entiende que desde “la óptica de un mundo sometido a un evolucionismo generalizado, de la extensión pertinente del modelo naturalista debería hacer emerger, por último, las premisas de una posible teoría científica de la normatividad moral” (Changeux, 2010, 37).¹⁴ A partir del modelo de organismos biológicos creados por los estudiosos de la ciencias será posible descubrir lo que denomina este autor,

Un primer conjunto de dispositivos cognitivos: los sentimientos morales (simpatía, atenuación del egoísmo, inhibición de la violencia, remordimiento, memoria, facultad del lenguaje, hábitos, solidaridad), la evaluación racional de las acciones y el proceso de instauración de una normatividad social elemental (Changeux, 2010, 37).

Su propuesta intenta dar solución a los graves conflictos humanos que surgen de las particularidades culturales y las creencias. También intenta proporcionar los principios para el desarrollo de una ética natural “entre racionalidades individuales, que se desarrollaría en el interior de poblaciones de cerebros”

¹⁴ “La rama de la Biología que se denomina Epigenética, nos permite hoy conocer cómo en el desarrollo de un individuo, de cada uno de sus órganos, y por tanto de las funciones de cada uno de ellos es dependiente del medio [...]. Los factores reguladores internos van apareciendo a lo largo del desarrollo embrionario, y de toda la vida, en las diversas partes del organismo. Los factores externos al organismo son los del medio ambiente del embrión –la madre, durante el desarrollo embrionario, y el medio ambiente en su sentido más amplio del entorno, alimentación, etc., después del nacimiento” (López Moratalla, 2012, núm. 2, 387).

(Changeux, 2010, 38). En su investigación no duda en aplicar el concepto de epigénesis, tanto en lo neurológico como al hombre en sociedad, y hace una analogía con la teoría aristotélica en relación a la entrada sucesiva en el embrión de las almas vegetativa, sensitiva y racional (emergencia) (cf. Changeux, 2010, 52).¹⁵ La simpatía, explicada a partir de circuitos neuronales, da origen a los sentimientos morales, “y más particularmente, a las disposiciones y aspiraciones propias de la especie humana” (Changeux, 2010, 52). Posteriormente surgen los sentimientos de placer, angustia, violencia, miedo, la amistad, el altruismo, el amor y la caridad (cf. Changeux, 2010, 63). Es así como la humanidad ha elaborado una serie de conceptos de manera progresiva dando forma a su aspiración ética. Diferentes grupos humanos poseen su porción de verdad y, juntos, van dando forma a los universales éticos. Sólo así, considera, será posible que surja un “eclecticismo filosófico selectivo [...] en el marco de lo que podemos llamar un universalismo ético, naturalista, abierto y tolerante” (Changeux, 2010, 65). Concluye este autor diciendo que “en un mundo frágil y con un futuro incierto, nos toca incitar constantemente el cerebro de los hombres a inventar un futuro que permita a la humanidad acceder a una vida más solidaria y más feliz para y con cada uno de nosotros” (Changeux, 2010, 406).

La preocupación ética de este autor ofrece elementos importantes para la afirmación de una naturaleza humana desde las neurociencias. Sin embargo, su propuesta parece inscribirse en un materialismo eliminativista que reduce la explicación de la dimensión ética a procesos físicos y químicos sin excluir la relación genes/ambiente como factor epigenético y emergentista.

Tesis parecidas a la de Changeux que se fundan en métodos y procedimientos experimentales verificados en modelos matemáticos y computacionales del funcionamiento del cerebro han dado origen a propuestas funcionalistas o cibernéticas de las que nos ocuparemos en los siguientes incisos.

¹⁵ Según Schaeffer los factores epigenéticos corresponden al desarrollo e intercambios con el entorno en particular e imprimen también su marca sobre los fenotipos (aunque estas marcas no son heredables (cf. Schaeffer, 2009, 297). Los genotipos determinan las instrucciones necesarias para la reproducción y el mantenimiento de la vida. La reproducción de los fenotipos, es decir, de los organismos individuales, se efectúa a través de la replicación de las instrucciones genéticas. Dicha replicación es una propiedad estadística y no determinista, dice Schaeffer (cf. Schaeffer, 2009, 118).

e) *Thomas Metzinger*. Su funcionalismo robótico está enraizado en la genética molecular, en la teoría de la evolución, en las neurociencias cognitivas, en la moderna filosofía de la mente y en la tecnociencia (cf. Metzinger, 2009, 209). Considera que la conciencia es una máquina biológica (computacional), y que “poseemos una imagen interior integrada de nosotros mismos anclada en nuestros sentimientos y en nuestras sensaciones corpóreas. Esto incluye la experiencia de tener un “punto de vista” (cf. Metzinger, 2009, 5).¹⁶ La terminología está tomada de los sistemas computacionales. Esta utilización ambigua y metafórica de los conceptos facilita la transferencia en uno y otro sentido entre el artefacto y su creador (cf. Jonas, 2000, 163). Metzinger interpreta la experiencia consciente como un túnel al que denomina “el túnel del ego” (*Ego tunnel*), y la experiencia subjetiva tendrá el formato de un dato biológico al que denomina *apparent self* (cf. Metzinger, 2009, 11). Para este autor el auténtico problema de la conciencia puede reducirse a la explicación todavía insuficiente de la subjetividad y de la conciencia de sí, es decir, a la dificultad para explicar la estructura de nuestra interioridad. En este sentido, la experiencia consciente es mucho más que sólo ciencia física y más que biología (cf. Metzinger, 2009, 18). Esta característica o habilidad permite explorar nuestros estados emocionales y darnos cuenta de que nuestro proceso cognitivo es de tercer o cuarto orden (*Higher-order level*) (cf. Metzinger, 2009, 17). Afirma que el problema científico de la conciencia, la unidad de la conciencia, el problema del quién, del mundo, el problema del ahora, el de la realidad son problemas que emergen de la graduación evolutiva de la subjetividad (cf. Metzinger, 2009, 23, 34). Por lo tanto, “la conciencia es un fenómeno unificado a gran escala que emerge de una inmensa multitud de micro-eventos físicos optimizados a través de millones de años” (Metzinger, 2009, 30). Cuantos más aspectos de la conciencia subjetiva puedan explicarse de una manera materialista mejor se podrá constatar la idea de que el universo físico posee una potencialidad intrínseca para la emergencia de la subjetividad (cf. Metzinger, 2009, 40). Desde el

¹⁶ Actualmente los hombres tienen una fuerte inclinación a interpretar las funciones humanas con arreglo a las categorías de los artefactos que las sustituyen, y los artefactos con arreglo a las categorías de las funciones humanas que cumplen.

materialismo eliminacionista de Metzinger, al igual que la teoría que postula Changeux, la evolución es azarosa y la adaptación de nuestros cerebros originó la emergencia de conductas de coordinación social, la memoria de largo plazo, el autocontrol de conductas, la lectura y predicción de conductas en la interacción social (yo, tú, nosotros), la empatía, el lenguaje, la habilidad de planear, la posibilidad de entender las nociones de verdad y falsedad, el conocimiento, la ilusión, la posibilidad de asumirnos libres o de creernos libres, autónomos, con propios ideales etc. Sin embargo para él, como para muchos otros filósofos, científicos y neurocientíficos nada en el universo posee un valor inherente o alguna finalidad en sí.¹⁷ "Los objetos físicos son únicamente procesos" (Metzinger, 2009, 130). La evolución biológica y cultural que tiene sus raíces en el reino animal alcanza su máximo nivel (*High-level*) en la capacidad humana para reconocer a los

¹⁷ "El término *teleología* fue empleado por Wolff para designar la parte de la filosofía natural que explica los fines de las cosas, a diferencia de la parte de la filosofía natural que se ocupa de las causas de las cosas [...]. Según Bergson el determinismo o causalismo afirma que todas las cosas están determinadas desde el comienzo. El teleologismo se limita a sostener que están determinadas desde el fin. En ambos casos se conciben como determinadas, de modo que tanto para el teleologista como para el determinista 'todo está ya dado'. Se ha distinguido entre varias formas de teleología. Von Wright considera que hay dos provincias en las cuales cabe dividir el dominio tradicionalmente adscrito a la teleología: en una de estas provincias se usan las nociones de función, propósito y totalidad orgánica (sistema); en la otra, las nociones de tendencia, aspiración e intencionalidad. Se ha distinguido asimismo entre la teleología aplicada al estudio de fenómenos naturales y la teleología aplicada al examen de actos de agentes humanos: en el primer caso se maneja el concepto de dirección hacia un fin, generalmente programado; en el segundo, los conceptos de intención y propósito. Cabe usar, sin embargo, términos como propósito y dirección hacia un fin para caracterizar los criterios que debe cumplir todo sistema teleológico, sea un organismo biológico, un ser humano, un mecanismo cibernético, etc. Los términos indicados se definen entonces como tipos de funciones. Algunos autores, empero, distinguen entre propósito y función por cuanto cada uno de ellos puede operar como variable independiente en una explicación teleológica" (*Diccionario de filosofía Ferrater Mora*, 2004, 3459).

El término teleonomía. Muchos biólogos y filósofos han tratado de eliminar toda explicación teleológica en cuanto fundada en la noción de finalidad. Por otro lado, tanto en biología teórica como en las ciencias del comportamiento humano se han seguido usando expresiones de carácter teleológico, tales como propósito, función, etc. Sin embargo como el término teleología arrastra connotaciones que proceden de la idea de causa final se ha propuesto un nuevo término: teleonomía con el correspondiente adjetivo teleonómico. Desde Pittendrigh, teleonómico y teleonomía han sido usados por creciente número de biólogos especialistas en teorías de la evolución y filósofos de la ciencia (especialmente de la biología y de las ciencias del comportamiento). Mayr propuso en 1961 la siguiente definición: "Sería útil restringir el término teleonómico rígidamente a sistemas que operan a base de un programa, un código de información [...]. La teleonomía no es, pues, una teleología del ser vivo, sino el resultado de núcleos de invariancia capaces de mantener el azar en el desarrollo evolutivo" (*Diccionario de filosofía Ferrater Mora*, 2462-3463).

Al respecto dice Jonas: "Toda tabla de los mandamientos y prohibiciones que el credo científico lleva consigo, entre las prohibiciones debe ocupar el primer lugar la de la teleología, esto es, la prohibición de las causas finales [...]. La objeción contra la explicación teleológica es que es antropomórfica [...]. Sin embargo, el carácter azaroso de las mutaciones es una hipótesis, dice Jonas. El ascenso por azar redundo en una paradoja" (Jonas, H., 2000, 53-56. 68).

otros como sujetos racionales y personas morales. Como se verá posteriormente, autores como Taylor y MacIntyre sostendrán que la vida humana está intencionalmente orientada al bien, y que en ese bien los hombres descubren el sentido y significado de su vida. Para Metzinger estamos orientados a tener buenos estados mentales que confluyen en la búsqueda de una verdadera manera de vivir.

Parece que, desde este autor, es posible concluir que el desarrollo neurocientífico también exige tomar en consideración las vertientes éticas y políticas que, desde su perspectiva, podrían resolverse mediante el consenso, pero que asumen con seriedad la dimensión axiológica de la persona, independientemente de cómo la explique.

f) Personas artificiales. Otra clasificación o categoría que aparece en este panorama, y de manera análoga a la propuesta anterior, busca incluir en la noción de persona a las computadoras. Las denomina personas virtuales. Esta teoría se funda en la extrema confianza que se tiene en la tecnología. En este sentido aparece en la discusión lo que ocurriría si pudieran existir computadoras que fueran personas, es decir, personas artificiales/computadoras que sean agentes autoconscientes, racionales y que posean afectividad. El origen de estas consideraciones se encuentra en la cuestión de que parece lógicamente posible que a mediano o largo plazo puedan realizarse experimentos o conexiones entre seres humanos y programas computacionales.¹⁸ En la actualidad muchas personas encuentran esta afirmación tan obvia que ni siquiera se preocupan por discutirla. La ciencia ficción ha contribuido a extender esta manera de pensar. En esta clasificación la cualidad primordial del ser humano no es su cuerpo sino el programa que lo controla, por lo que consideran la posibilidad de poder transferir las mentes humanas a computadoras y así poder prolongar su existencia. La discusión puede reducirse a la idea de si la noción de personabilidad consiste

¹⁸ Prótesis o *cyborg*. "El concepto de 'cyborg' sigue el punto de vista del ingeniero; el de 'prótesis' el punto de vista del médico [...]. La noción de 'cyborg' se refiere a un sistema coordinado hombre-máquina con el fin de encajar aquello que ni el uno ni el otro podrían realizar separadamente [...]. El concepto de 'prótesis' se refiere a los instrumentos, mediante los cuales una función deteriorada del organismo humano es, al menos, parcialmente restaurada [...]. 'Cyborg' señala la inferioridad del hombre respecto a la máquina; 'prótesis' el servicio de la máquina para beneficio del hombre" (Hottois, 1999, 63, cita a Birne, E. 1978, en P. T. Durbin (ed.), *Humanization of Technology: slogan or ethical Imperative*, 152 ss).

sólamente en la conectividad psicológica; si la supervivencia humana consiste en esta conectividad, y si algún día fuera posible que mis creencias, deseos, intereses y lazos afectivos fueran programados en una computadora, ésta sería persona (cf. Carruthers, 1986, 241). El argumento es neolockeano y está fundado en la conectividad-continuidad de los estados de conciencia. Según esta propuesta, el objeto cibernético tendría que ser respetado como persona y la destrucción de la misma podría ser considerado un asesinato. Comenta Carruthers, que suponiendo la posibilidad de que hubiéramos creado un androide, una estructura construida de manera similar a un cuerpo humano, que hubiera sido programada para responder adecuadamente a información interna y externa, que tuviera sensores de diferentes clases, que substituyeran ojos, oídos, que tuviera una fuente de electricidad para funcionar, etc. podría tener una vida propia. Como contraargumento a lo anterior, relata Pinker que el investigador de inteligencia artificial Rodney Brooks intentó construir un robot que fuera capaz de aprender por imitación. El primer problema con el que topó es que el robot no puede ser programado para ver el interior de la mente de la persona y recoger los aspectos de la conducta con la que éste pretende alcanzar tales metas. Los científicos cognitivos llaman a esa capacidad "psicología intuitiva", "psicología popular" o una "teoría de la mente" (cf. Pinker, 2003, 104). Una computadora no está equipada para discernir creencias e intenciones de otras personas, aunque pueda aprender de otras formas. Basta recordar que, suponiendo que una persona no sea nada más que un conjunto de acontecimientos físicos y psicológicos, esto no permite dar cuenta de dos características indisociables del concepto de persona. La primera es el carácter subjetivo de las personas; es decir, que tenemos acceso a nuestros propios pensamientos y experiencias de modo personal y subjetivo (cf. Engel, 1984, 53-55). La segunda es la intencionalidad. Searle señala la imposibilidad de separar lo psicológico de lo físico, la subjetividad de la objetividad, la conciencia del cuerpo: "el papel evolutivo primario de la mente es relacionarnos con el mundo, y el nombre general de esa relación es 'intencionalidad' " (Searle, 2001, 81). Searle considera que el modo correcto de tratar la intencionalidad es "naturalizándola". Lo que a él le importa señalar es la interacción que existe entre la conciencia y el mundo. Para este filósofo la conciencia no se trata de algo que anda metafísicamente aparte de nuestro mundo

físico real (cf. Searle, 2000, 192). Para esto baste recordar el *puzzle case* del cerebro en la cubeta. Lo que Searle señala es que a los pensamientos conscientes subyace un enorme aparato (conjunto de capacidades, habilidades, tendencias, hábitos y disposiciones: saber andar, leer, saber que el suelo que piso me sostendrá, que los libros de la librería son legibles y que la comida del restaurante es comestible), es decir, que es imposible negar un trasfondo común que implica “una metafísica gigantesca” que, considero, podría ser traducida con el existenciarismo heideggeriano “en el mundo” o la idea amplia de “alteridad” en Ricoeur (cf. Searle, 2001, 100; Ricoeur, 1996). Podemos afirmar, entonces, que para referirse a la identidad personal, a la persona, es necesario considerar el cuerpo pues la corporeidad es condición de posibilidad de estar en el mundo, de sentirlo, de vivirlo, de relacionarnos (cf. Tirado, 1987, 14).¹⁹

La filósofa inglesa Mary Midgley sostiene que lo que importa no es tanto la cuestión de que la conciencia pudiera ser transferida a dichas máquinas, o ser representada en modelos computacionales, sino que una vida sin sensaciones, sin percepciones, sin emociones, sin el poder de actuar, una vida que consistiera solamente en la recomposición de “información abstracta” no podría llamarse vida humana, o peor aún, no podría considerarse vida, y la noción de conciencia no tendría ningún sentido en estas circunstancias (cf. Midgley, 1985, 10). En el siglo XVII, continúa diciendo esta filósofa, el modelo mecánico humano comenzó a tomar forma. Esto tenía sentido en tanto que presuponía que el diseñador activo era Dios. Pero cuando se comenzó a hacer a un lado a Dios como figura activa, externa, la idea perdió claridad. Hoy encontramos a científicos, a técnicos calificados que utilizan principios mecánicos y que se han convertido en agentes externos en la creación de estos modelos. Pareciera que, de hecho, han tomado el lugar de Dios en el modelo antiguo. Funcionan como verdaderos agentes, responsables de hacer funcionar la máquina humana; agentes activos libres que dirigen el curso de las mismas porque comprenden su funcionamiento (cf. Midgley, 1985, 97).

¹⁹ cf. Vallejo S., M. E., 2008, “El estatuto de la identidad personal en la obra de Derek Parfit y de Paul Ricoeur”.

De acuerdo a Carruthers el argumento más fuerte en contra de la teoría de personas artificiales se encuentra en la impredecibilidad de la conducta humana. Si las decisiones libres se construyen sobre razones, estas decisiones se explican a la luz de las creencias, de los deseos de segundo orden (Frankfurt) o de la intencionalidad de tercer orden (Dennett, Bermúdez). No obstante esta réplica, dice Carruthers, parece quedar abierta la posibilidad lógica de que en el futuro, una computadora pudiera ser libre de la manera en que lo son las personas (cf. Carruthers, 1986, 248). El argumento es neolockeano y está fundado en la teoría que postula la conectividad-continuidad de los estados de conciencia. La idea de que los estados de conciencia, prescindiendo de la corporeidad en su totalidad pudieran ser programados en una computadora, ha dado origen a nuevas formas de redescipción de la persona.

A continuación expondré otra teoría, también de origen lockeano, que se denomina la teoría de la *tabula rasa*.

g) *La teoría de la tabula rasa*. Esta teoría sobre la naturaleza humana conlleva la idea de que la mente humana carece de una estructura inherente y que la sociedad y nosotros mismos podemos escribir en ella a voluntad. Es decir, que todo lo que proviene del exterior y que es percibido empíricamente por la persona, la va conformando. Esta postura que se denomina la teoría de la *tabula rasa* (tablilla raspada) se le atribuye a John Locke (1632-1704). Dice este autor:

Supongamos que la mente es, como decimos, un papel en blanco, vacío de cualquier carácter, sin ninguna idea. ¿Cómo se rellena? ¿De dónde llega toda esa enorme provisión que la fantasía desbordada y sin límites que el hombre ha pintado sobre ella con una variedad infinita? ¿De dónde proceden todos los materiales de la razón y el conocimiento? Para responder con una sola palabra, de la experiencia (Locke, 1956, 83).

En el contexto histórico esta afirmación está dirigida contra la doctrina cartesiana cuyo planteamiento metafísico sobre la naturaleza humana propone la teoría de las ideas innatas, según la cual las personas nacen con unos ideales matemáticos, ideas de verdades eternas y una noción de Dios. La teoría contraria, el empirismo, pretendía ser, a la vez, una teoría de la psicología que buscaba explicar cómo

funciona la mente, y ofrecer una teoría epistemológica sobre cómo llegamos a conocer la verdad. Este criterio cuestionaba justificaciones de tipo dogmático, y sostenía que las disposiciones sociales debían ser nuevamente razonadas desde cero para ser acordadas por consenso. La teoría psicologista de Locke buscaba explicar todo pensamiento, todo sentimiento y toda conducta mediante mecanismos sencillos de aprendizaje empírico. Dicho enfoque será desarrollado en el inciso denominado *el psicologismo de John Locke*.

En esta misma línea, las ciencias sociales han querido explicar todas las costumbres y todas las disposiciones sociales como un producto de la socialización de los niños a través de la cultura que les rodea, es decir, que todo lo que se atribuye a la naturaleza humana ha sido inventado o construido socialmente y que las personas difieren porque difieren sus culturas (cf. Pinker, 2003, 26). Los científicos sociales ven en la maleabilidad educativa de los hombres y de las culturas la posibilidad de perfeccionar la humanidad, ya que nada impide cambiarlas excepto la falta de voluntad y la creencia equivocada de que la biología nos determina. En este sentido, muchos científicos sociales han manifestado la esperanza de crear una naturaleza nueva y mejor. Charles Ellwood lo expresa así:

La sociología y la antropología modernas coinciden en señalar que la sustancia de la cultura, o la civilización, es la tradición social, y que esta tradición social se puede modificar de manera indefinida con los aprendizajes nuevos que los hombres realizan para vivir juntos de manera mejor y más feliz [...]. Así que el estudio científico de las instituciones despierta la fe en la posibilidad de rehacer tanto la naturaleza humana como la vida social humana (Pinker, 2003, 55 cita a Ch. Ellwood, 1922).

Muchos científicos sociales interpretan la prolongada infancia de los miembros de la especie *Homo sapiens* como un medio de adaptación que permite que los niños adquieran las grandes reservas de información provenientes de su cultura antes de ser adultos (necesidades informativas), y llevar a cabo el aprendizaje de diferentes tipos de normas dentro de una comunidad a través de equilibrios cooperativos (cf. Pinker, 2003, 105). Pinker define la vida social humana o cultura de la siguiente manera:

La cultura surge cuando las personas hacen un fondo común y acumulan sus descubrimientos, y cuando instituyen convenciones para coordinar su trabajo y arbitrar sus conflictos. Cuando grupos de personas separados en

el tiempo y la geografía acumulan diferentes descubrimientos y convenciones, empleamos el plural y hablamos de culturas (Pinker, 2003, 102).

Esta tesis parece oponerse a la sostenida anteriormente por Changeux. Para este último pareciera que la explicación última de las conductas humanas y no humanas tienen su justificación causal en los dispositivos cerebrales, por el inmenso número de neuronas y sus interconexiones que originan una explosión combinatoria y dan origen a fenómenos que se manifiestan en razonamientos, cálculos y juicios.

Existen otros modelos de interpretación donde ya no será sólo la experiencia empírica ni las culturas lo que nos define, sino la relación genes-ambiente. A continuación enunciaré brevemente algo sobre la teoría de los modelos informáticos de redes neuronales, la cual abonará nuevos temas al debate.

h) Modelos informáticos y plasticidad neuronal. Esta teoría, al igual que la propuesta por Changeux, acude al uso de modelos informáticos de redes neuronales para explicar los procesos cognitivos y el estudio de la plasticidad neuronal para determinar lo que es la naturaleza humana. Quizá una de sus diferencias con Changeux radica en el énfasis que pone este último en el funcionamiento cerebral, y la teoría a la que nos estamos refiriendo lo pone en los genes. Dos enfoques especializados diferentes. Entre estas posturas está el proyecto del *genoma humano*. Asume que la mente está equipada con un conjunto de sentimientos, impulsos y facultades para razonar y comunicarse. Que todas las mentes poseen una lógica común en todas las culturas y que es difícil rediseñarlas a partir de cero. La mente o cerebro fue configurado por la acción de la selección natural en el transcurso de la evolución y debe su diseño a la información presente en el genoma. Esta teoría habla sobre tres avances científicos que explica Pinker de la siguiente manera:

1) El primer avance procede del *Proyecto Genoma Humano*. Se considera con frecuencia que el genoma humano es la *esencia* de nuestra especie; por esta razón no es extraño que cuando en el año 2001 se publicó la secuencia del genoma humano los genetistas se sorprendieron de que el número de genes fuera menor de lo que habían previsto. Los comentaristas concluyeron que la maravillosa

diversidad de la especie humana no está integrada solamente en nuestro código genético, sino que el ambiente también influye. En nuestro actual estado de ignorancia sobre cómo construyen los genes al cerebro, el número de éstos en el genoma humano no es más que una cifra (cf. Pinker, 2003, 125). Así que poder determinar por qué los humanos con sus cien billones de células y cien mil millones de neuronas sólo necesitan el doble de genes que un gusano parece constituir un inmenso rompecabezas. Algunos biólogos que estudian el problema consideran que los seres humanos son menos complejos de lo que se pensaba y concluyen que el número de genes de un genoma tiene poco que ver con la complejidad del organismo por lo que su complejidad habrá de atribuirse a otros aspectos. Consideran que dependiendo de cómo interactúen los genes, el proceso de combinaciones puede ser mucho más complejo para un organismo que para otro con el mismo número de genes. En un organismo simple muchos genes construyen una proteína. En un organismo complejo un gen puede activar a un segundo gen el cual acelera la actividad de un tercero y así sucesivamente. Un gen no significa añadir simplemente un ingrediente sino que puede multiplicar el número de formas en que los genes pueden interactuar entre sí. La complejidad de los organismos depende del número de combinaciones posibles de los genes activos e inactivos de sus genomas. El carácter ilimitado de la inteligencia nace del poder de un *sistema combinatorio* (cf. Pinker, 2003, 347).

El genoma humano contiene una cantidad de información enorme, tanto en los genes como en las zonas sin codificación, para guiar la construcción de un organismo complejo. En un número cada vez mayor de casos, unos genes determinados pueden estar vinculados a aspectos de la cognición, el lenguaje y la personalidad. El genetista Jean-Michael Claverie indica que el número de combinaciones se podría calcular tomando como base el número 2 elevado a la potencia del número de genes. Con esta medida un genoma humano no es dos veces más complejo que el genoma de la lombriz, sino 2 a la 16 000 veces más complejo (un 1 seguido de 4,800 ceros) (cf. Pinker, 2003, 127 remite a Claverie, 2001, "What if there are only 30,000 human genes?", *Science*, núm. 291, 1255-1267). Por otro lado, citando a Eichler, afirma que "el término "ADN basura" refleja nuestra ignorancia" (Pinker, 2003, 127 remite a Eichler, 2001, "Objection #

2: *Why sequence the junk*", *Science*, núm. 291, 1184). Por último, la neurociencia está demostrando que la arquitectura básica del cerebro se desarrolla bajo control genético. Pese a la importancia del aprendizaje y de la plasticidad, los sistemas cerebrales muestran signos de una especialización innata y no se pueden sustituir entre sí de forma arbitraria (cf. Pinker, 2003, 162).

2) El segundo avance se refiere a la *teoría sobre el uso de los modelos informáticos de redes neuronales* que trata de explicar los procesos cognitivos. Según esta teoría el cerebro es como las redes neuronales artificiales que se simulan en los ordenadores de modelos informáticos. Algunos representantes de la escuela de la ciencia cognitiva llamada "conexionismo" sugieren que las redes neuronales genéricas pueden explicar toda la cognición humana, con poca o ninguna adaptación para las facultades concretas tales como el razonamiento social o el lenguaje. Dependiendo de qué representen las neuronas, cómo estén conectadas de forma innata y cómo cambien las conexiones con la formación, una red conexionista puede aprender a computar diversas cosas. El atractivo de las redes neuronales es que generalizan de forma automática su formación a elementos nuevos similares. La escuela del conexionismo como la del asociacionismo liderada por Locke y Hume y diversos neolockeanos afirma que estas generalizaciones son el *quid* de la inteligencia. Es posible incluir en esta perspectiva la tesis de Changeux. La crítica de Pinker al conexionismo está en que los seres humanos no sólo asocian de forma vaga cosas que se parecen entre sí o cosas que suelen ocurrir juntas, sino que disponen de unas mentes combinatorias que consideran proposiciones sobre qué es verdad de qué, y sobre quién hizo qué a quién, cuándo, dónde y por qué. Y esto exige una arquitectura computacional más compleja que la maraña uniforme de neuronas utilizadas en las redes conexionistas genéricas. También exige una arquitectura equipada con un aparato lógico, reglas, variables, proposiciones, definiciones de estados y estructuras de datos organizados en sistemas mayores. Otro problema que señala este autor es que las redes conexionistas siguen estrechamente las estadísticas del *input*.²⁰ Esto las incapacita para poder explicar

²⁰ Señala Changeux que es necesario un cambio de concepción de la relación entre cerebro y psiquismo. En lugar de concebir que el cerebro funciona según el esquema "entrada/salida", que es

percepciones intuitivas repentinas (cf. Pinker, 2003, 130-133). Así, el modelado de redes neuronales se convierte en un complemento indispensable de la teoría de una *naturaleza humana* compleja, y no en su sustituto (cf. Pinker, 2003, 135). Podemos concluir que la *teoría sobre el uso de los modelos informáticos de redes neuronales* que trata de explicar los procesos cognitivos puede considerarse como una aportación que enriquece la noción de *naturaleza humana*, y también como una crítica a la postura de la tabla rasa.

3) *La plasticidad neuronal*. El tercer avance o tercera teoría procede del estudio de la plasticidad neuronal que examina el desarrollo del cerebro en el útero materno durante la primera infancia, y cómo éste registra la experiencia a medida que el animal aprende (huellas mnemotécnicas). Los neurocientíficos han demostrado hace poco que el cerebro cambia como respuesta al aprendizaje (cf. Pinker, 2003, 121-123). Como ya hemos señalado, gran parte de la historia de la neurociencia se ha enfrentado a la dificultad de si el cerebro estaba o no especificado de manera innata en todos los detalles. Hoy sabemos que con el aprendizaje y la práctica algunas de sus fronteras pueden cambiar de sitio. Esto significa que la frontera donde acaba una habilidad y empieza otra, si se sondea con electrodos o se monitorea con un escáner, puede modificarse e inclusive puede ser localizado el lugar del cambio. La reasignación al tejido cerebral de tareas nuevas es especialmente notable, dice Pinker, cuando las personas pierden el uso de un sentido o de una parte del cuerpo. Esta asignación dinámica del tejido se puede observar también mientras el cerebro se va formando en el seno materno (cf. Pinker, 2003, 136-138). Lo anterior permite concluir que todo aprendizaje afecta al cerebro. Una interpretación errónea de la plasticidad neuronal consiste en creer que no existe nada en la mente que no estuviera antes en los sentidos. Los autores que apelan a la plasticidad para apoyar la teoría de la tabla rasa dan por supuesto que si la corteza sensorial primaria es plástica el resto del cerebro debe ser aún más plástico porque la mente se construye a partir de la experiencia sensorial. La mayoría de las demostraciones de plasticidad implican una redistribución dentro

la forma en que opera una computadora estándar, es importante considerar nuestro sistema nervioso central como un sistema proyectivo, intencional (cf. Changeux, 2012, 48).

de la corteza sensorial primaria. La capacidad del cerebro para reequilibrar sus *inputs* es muy importante, pero el tipo de procesamiento de información que realiza la corteza absorbida no ha cambiado de forma esencial; es decir, que las demostraciones de la plasticidad del cerebro humano no descartan una organización genética sustancial. Sin embargo, algunas partes de la mente simplemente no son plásticas y ningún descubrimiento sobre cómo se conecta la corteza sensorial va a cambiar este hecho, afirma Pinker, por lo que habrá que seguir investigando diferentes posiciones al respecto (cf. Pinker, 2003, 140-157). Parece entonces, que podemos concluir con Pinker que la naturaleza humana no descarta una organización genética sustancial, lo cual no significa estar programada rígidamente, impermeable al *input* y de ser ajena a la cultura. Se trata de una naturaleza que es lo bastante rica para asumir las exigencias de ver, moverse, planificar, hablar, comprender el entorno, modificarse e interactuar con el mundo y con otras personas (cf. Pinker, 2003, 160).

A continuación nos referiremos a otras posiciones filosóficas en torno a la noción de naturaleza humana que continúan sobre la mesa y que ofrecen temas para la discusión. Haremos una breve exposición de ellas con el objeto de explicitar algunas ideas que constituyen un antecedente importante en el desarrollo de las nociones que nos ocupan: persona y naturaleza humana.

§ 2. Antecedentes importantes en el debate moderno sobre lo humano en Occidente. A continuación presento dos tesis sobre la naturaleza humana a las que me he referido someramente en páginas anteriores: la de René Descartes y la de John Locke.

a) El dualismo cartesiano. En la modernidad diferentes pensadores seculares o religiosos necesitaron una alternativa a visiones reductivas e incluso mágicas sobre la identidad personal. En esa época, el contexto histórico está influenciado por una visión matemática y mecanicista del universo, por lo que todos los fenómenos buscan ser explicados desde esta perspectiva. Para Descartes (1596-1650), el mundo está formado de un conjunto de piezas inertes, como las de las de una

máquina, cuyas leyes son las de la mecánica. En esta naturaleza maquinizada no hay más que materia y movimiento definidos como magnitudes geométricas. La hipótesis del hombre-máquina introduce un nuevo paradigma, pero mantiene la distinción entre el principio del movimiento corporal y el principio del pensamiento. Descartes incorpora a su teoría, como propuesta básica, que los organismos no son sino el conjunto de sus partes, al igual que las máquinas. La naturaleza del organismo viene determinada por la naturaleza de sus partes y la disposición de las mismas. En este sentido los organismos pueden ser descompuestos, analizados, y están sujetos a reglas o leyes generales que permiten descubrir el proceso mecánico. Pareciera que no es preciso considerar ningún principio vital. La historia de la medicina y la de la biología recibieron grandes servicios de la propuesta cartesiana. Sin embargo, la polémica queda abierta porque no es lo mismo considerar lógicamente posible construir artificialmente modelos que imiten la actividad de los organismos que afirmar la identidad entre máquinas y seres vivos. Este debate sigue presente en algunas de las propuestas científicas, como vimos.

Descartes responde a la pregunta por la naturaleza humana integrando un sistema que articula teorías físicas, metafísicas y éticas, y separó la *res cogitans* (pensamiento) del cuerpo biológico. Esta separación dio origen al problema de la unidad mente-cuerpo. También dio origen a la discusión entre reduccionistas y no-reduccionistas. A partir de la analogía del hombre-máquina toma cuerpo la cuestión y la pregunta por el modo de entender el actuar del hombre, así como su valoración y la valoración de sus actos (problema físico-anatómico, ontológico y ético). Asumir al hombre máquina significaba desconocer a los seres humanos como agentes libres y creadores. El debate originado sigue presente en nuestros días ya que la técnica y la ciencia han potenciado la fascinación por el autómatas.

Descartes sostiene que muchas de las leyes y principios que rigen la operación de los eventos astronómicos, meteorológicos o geológicos son suficientes para explicar el comportamiento de los órganos corporales. Hace a un lado la idea de que una *psyche* o alma da cuenta de funciones tales como la nutrición, la digestión o la locomoción. En su tratado *Descripción del cuerpo humano* escribe:

Trataré de dar completa cuenta de la máquina corporal entera, de tal forma que no haya razón alguna para creer que es nuestra alma la que produce, en ésta, los movimientos que, por experiencia, sabemos que no están controlados por nuestra voluntad, de la misma forma en que no tenemos razón para pensar que hay un alma en el reloj que lo hace dar la hora (Cottingham, 1995, 165).

La comparación entre cuerpo humano y máquina fue medular para la explicación fisiológica de funciones como la respiración, el parpadeo y la deglución que son fenómenos automáticos, no conscientes. También concibe y explica la actividad neurológica de forma mecánica. Explica el comportamiento de los animales no-humanos a través del modelo de la máquina y de las leyes físicas y químicas. Pero en su teoría quedaba pendiente por resolver un problema. Lo expresa así: "Consideremos este cuerpo como una máquina, que por haber sido hecha por Dios, está incomparablemente mejor ordenada y tiene en sí movimientos más admirables que ninguna de las que pueden ser inventadas por los hombres" (Descartes, 1966, 71). En el *Discurso* señala cuáles son las distinciones fundamentales entre el hombre y las bestias: la naturaleza humana cogitante y el lenguaje. De este último dice: "nunca podrían [las bestias] emplear palabras ni otros signos que las compusieron, como hacemos nosotros para declarar a los demás nuestros pensamientos" (Descartes, 1966, 71-72). Lo expresa así:

Aunque hicieran algunas cosas tan bien o mejor que nosotros, fallarían, infaliblemente, en algunas otras, por lo cual descubriríamos que no obraban conscientemente, sino por la disposición de sus órganos, porque así como la razón es un instrumento universal que puede servir en todos los casos, esos órganos necesitan una disposición particular para cada acción particular, de donde resulta que es moralmente imposible que haya en una máquina todo lo necesario para hacerla obrar en todos los instantes de la vida como nos hace obrar nuestra razón (Descartes, 1966, 71-72).

Podemos sintetizar lo anterior diciendo que una máquina nunca podría hacer un uso genuino del lenguaje, y que la respuesta (*output*) de una máquina se adapta a una serie finita de datos (*inputs*). Por esta razón nunca podría ésta responder de manera sensata a un rango indefinido de situaciones. Sostiene que aún en el más bajo nivel de inteligencia el uso característico del lenguaje es libre y creativo. Así, para Descartes, el lenguaje es algo propio del hombre.

Actualmente podemos pensar que la explicación debe buscarse en términos de la complejidad del cerebro humano. El hecho de que los seres humanos puedan pensar y expresar sus pensamientos a través del lenguaje se atribuye a que están dotados de un alma racional. Descartes rechaza explícitamente el modelo aristotélico del alma racional, porque ésta no puede ser derivada ni emerger de alguna forma de potencialidad de la materia, sino que debe ser especialmente creada. Cito a Descartes: "Describí yo después el alma racional y hacía ver que de ningún modo puede haber salido de la materia como las otras cosas de que yo había hablado, sino que debió ser expresamente creada" (Descartes, 1966, 74). En relación a la pregunta por la causa u origen del alma racional, escribe: "He tratado de conocer en general los principios o primeras causas de todo lo que existe o puede existir en el mundo sin considerar a este efecto sino a Dios mismo que le ha creado" (Descartes, 1966, 78). Por lo tanto, concluye diciendo que existe una gran diferencia entre pensamiento (mente, espíritu) y cuerpo:

Hay [una] grandísima diferencia entre el espíritu [la mente] y el cuerpo; el espíritu [...] es enteramente indivisible. En efecto, cuando considero el espíritu, esto es, a mí mismo, en cuanto que soy sólo una cosa que piensa, no puedo distinguir partes en mí, sino que conozco una cosa, absolutamente una y entera; y aunque todo el espíritu parece unido a todo el cuerpo, conozco muy bien que nada ha sido sustraído a mi espíritu; tampoco puede decirse propiamente que las facultades de querer, sentir, concebir, etc., son partes del espíritu, pues uno y el mismo espíritu es el que por entero quiere, siente y concibe, etc. Pero en lo corporal o extenso ocurre lo contrario, pues no puede imaginar ninguna cosa corporal o extensa [...] que mi espíritu no divida facilísimamente en varias partes [...]. Esto bastaría a enseñarme que el espíritu o alma del hombre es enteramente diferente del cuerpo, si ya no lo hubiera aprendido antes (Descartes, 1989, 178-179).

Así entramos en el corazón de la metafísica cartesiana para la explicación de la naturaleza humana. Aquello que nos caracteriza como humanos es la parte pensante. Esto no es algo derivado de alguna función de nuestra estructura cerebral o de algunos otros atributos fisiológicos. Es completamente inmaterial, un espíritu separado y separable, especialmente implantado en cada cuerpo por Dios (cf. Cottingham, 1995, 171). Sin embargo el análisis de esta posición muestra algunos problemas. Para Descartes alma y mente son sinónimos. Ambas son nombres para *res cogitans*, aquello que piensa; por lo que alma y cuerpo no son solamente

distintos, sino que se definen en términos mutuamente excluyentes. A esto se le denomina dualismo cartesiano. Por dualismo cartesiano se entiende la tesis de que el hombre se compone de dos sustancias distintas –*res cogitans*, sustancia pensante, inextensa o mente, y *res extensa*, sustancia corpórea extensa o cuerpo. Pensamiento y extensión, escribe Descartes en *Principios de la filosofía*, pueden considerarse como constituyentes de la naturaleza de la sustancia inteligente y de la sustancia corpórea, y luego deben considerarse como nada más que sustancia pensante y sustancia extensa en sí mismas -esto es, como mente y cuerpo. Lo expresa así: “Que cada sustancia posee un atributo principal, y de que la del alma es el pensamiento y la del cuerpo la extensión” (Descartes, 1998, 151). Para este filósofo el mundo de lo material se reduce a extensión y movimiento mecánico plenamente inteligibles. En este sentido ambas sustancias, alma y cuerpo, son completamente distintas entre sí y existen de manera independiente. El problema de esta teoría consiste en que si ambas sustancias son radicalmente diferentes cómo se comunican entre sí. El rasgo central y más controvertido del dualismo cartesiano es su insistencia en la no reducción de la mente al cuerpo, es decir, en la incorporeidad de la mente. Este problema ha originado la expresión ryleana conocida como la doctrina del ‘fantasma en la máquina’. Si la mente es una sustancia fantasmal e incorpórea es muy difícil ver cómo puede poner en funcionamiento las palancas apropiadas para dar inicio al movimiento corporal. A esta preocupación general de cómo es posible la interacción entre pensamiento y cuerpo se añade la preocupación por localizar el lugar del cuerpo en donde se lleva a cabo dicha interacción. Parece que el alma siendo no corporal no puede tener una ubicación en el sentido de ocupar espacio. Una gran cantidad de datos experimentales y de observación llevó a Descartes a afirmar que el punto de interacción entre el alma y el cuerpo debe estar en el cerebro, y es en la glándula pineal donde el alma ejerce sus funciones. La tesis de que la glándula pineal es el asiento del alma no resuelve el problema de la interacción. El primer problema se refiere a la imposibilidad de explicar cómo un alma incorpórea puede actuar sobre un cuerpo y, el segundo, cómo puede un alma incorpórea ser afectada por movimientos en la glándula pineal (cf. Cottingham, 1995, 185).

b) *La teoría psicologista de John Locke*. El empirismo inglés representado por Locke (1632-1704), escéptico respecto a los grandes temas metafísicos tradicionales, eliminará el sentido metafísico de la noción de sustancia y lo sustituirá por un psicologismo; es decir, que la naturaleza humana está constituida por factores psicológicos. Según él la identidad personal o la pregunta por la naturaleza humana habrá de responderse por la continuidad de estados de conciencia. Su tesis de la naturaleza humana se fundamenta sobre factores psicológicos y la condición de continuidad que debe existir entre ellos. Esta teoría ofrece una perspectiva importante para comprender mejor las teorías contemporáneas sobre la naturaleza humana. Este filósofo definió a la persona como “un ser pensante inteligente, dotado de razón y reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares” (Locke, 1982, 318). Según este autor la persona se constituye no por el hecho de tener una misma sustancia física numérica (cuerpo), sino por tener un mismo y continuado tener conciencia. Considera los estados de conciencia como sustancias corpóreas físicas. Estos estados de conciencia bien pueden realizar sus operaciones de pensamiento y de memoria fuera de un cuerpo organizado como es el nuestro (cf. Locke, 1956, 331). Lo expresa así: “Porque si suponemos que un espíritu racional es lo que constituye la idea de un hombre, será fácil saber qué sea el mismo hombre; el mismo hombre será, en efecto, el mismo espíritu (razón), ya sea separado de un cuerpo, ya en un cuerpo” (Locke, 1956, 332). Para él, la continuidad de la conciencia o el fluir de una experiencia hacia la siguiente es un aspecto fundamental de lo que significa ser persona. Como él, muchos otros autores neolockeanos toman como base de la identidad personal esta continuidad de estados de conciencia del cerebro. Sin esta condición se pierde la identidad personal aún en el caso de que persistiera la identidad del cuerpo o del cerebro (cf. Noonan, 1989, 9).²¹ Según Locke la identidad de las máquinas se funda en el hecho de tener una organización o construcción de partes dispuestas

²¹ Churchland califica esta posición como epifenomenismo o dualismo de las propiedades. “Los fenómenos mentales no forman parte de los fenómenos físicos del cerebro [...] aparecen o surgen cuando el desarrollo del cerebro supera un determinado nivel de complejidad [...]. Nuestras acciones están determinadas por hechos físicos del cerebro, que también son la causa de los epifenómenos que denominamos deseos, decisiones y actos voluntarios” (Churchland, 1992, 29-30).

adecuadamente para un cierto fin. En el caso de los animales es lo mismo. Su identidad la constituye “la participación de la misma vida, continuada por partículas de materia constantemente fugaces, pero que, en esta sucesión, están vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado” (Locke, 1956, 314). Es decir, la identidad de los animales radica en una vitalidad continua unida a un cuerpo organizado y a una fuerza en el sentido físico (newtoniano) que procede del interior.

Locke distingue entre hombre y persona. Para él, hablar de la identidad del hombre equivale a hablar de la identidad de cualquier animal, por lo que repite la misma definición dada la identidad de los animales. Locke, que no ha hecho distinción entre identidad animal e identidad humana, sí la hace entre identidad de hombre e identidad de persona. Para este autor una cosa es ser el mismo hombre y otra cosa es ser la misma persona. Son dos nociones diferentes que significan diferentes formas de entender la identidad. El mismo cuerpo humano viviente con su continuidad de vida animal constituye el mismo hombre, pero no necesariamente la misma persona. Hombre y persona no son lo mismo; ni tampoco son lo mismo identidad humana e identidad personal en Locke.

Preguntar por lo que constituye la identidad de las personas es una preocupación más amplia e interesante, objeto y tema de grandes debates filosóficos, éticos, religiosos, psicológicos, legales y científicos. Hemos dicho que para Locke la persona es “un ser pensante 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” (Locke, 1956, 318). Según esta definición, la conciencia (memoria) es lo que constituye la identidad personal; es la conciencia lo que me hace ser el mismo yo, la misma persona a lo largo del tiempo. Tener conciencia es:

Algo inseparable del pensamiento y que me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe [...]. Tener conciencia siempre acompaña al pensamiento, y eso es lo que hace que cada uno sea lo que llama sí mismo, y de ese modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensantes, en eso solamente consiste la identidad personal, es decir, la mismidad de un ser racional (Locke, 1956, 318).

La cuestión es que para determinar la identidad personal no es necesaria la unidad de la sustancia entendida ésta como las partículas de materia; o entender al mismo hombre como un cuerpo vivo organizado. Si el tener conciencia es lo que hace que un hombre sea el mismo para sí mismo, y de eso depende la identidad personal, para él, la continuidad de conciencia constituye lo medular de su teoría sobre la identidad de la persona. Para afirmar la identidad como algo continuado de una persona es necesario que la experiencia fluya hacia la siguiente experiencia en alguna corriente de conciencia. Este fenómeno lo explica en términos de memoria, y equivale a decir que el hecho de olvidar nuestras acciones pasadas, o el hecho de no reflexionar constantemente sobre el sí mismo pasado se convierte en un obstáculo para la continuidad de la identidad personal.

Podemos señalar algunas objeciones y dificultades en relación a esta teoría sobre la persona. Si la identidad personal reside en el tener conciencia, qué sucede cuando esta conciencia es interrumpida por el olvido, o cuando no reflexionamos sobre nuestro sí mismo pasado, o cuando dormimos profundamente. La pregunta radica en saber si continuamos siendo la misma sustancia o la misma cosa pensante en esos estados. Responde Locke que "si es posible que un mismo hombre tenga en diferentes momentos, distintas e incomunicables conciencias, no hay duda alguna de que un mismo hombre sería diferentes personas en distintos momentos" (Locke, 1956, 326). Lo anterior significa que desde su teoría sobre la identidad personal, es posible hablar de diferentes identidades en un mismo hombre. Lo ejemplifica al decir que "si el mismo Sócrates, despierto y dormido no participa en el mismo tener conciencia, entonces, Sócrates despierto y dormido no es la misma persona" (Locke, 1956, 326). El caso ficticio en el que dos hombres (cuerpos distintos) participaran de una misma conciencia sería una persona en dos cuerpos distintos. Esta idea la expresa así:

Si pudiéramos suponer dos conciencias incomunicadas actuando en un mismo cuerpo, la una durante el día, la otra durante la noche; y si suponemos, por otro lado, una misma conciencia actuando por intervalos en dos cuerpos distintos, si en el primer caso el hombre de día y el hombre de noche serían dos personas distintas como Sócrates y Platón. En el segundo

caso, habría solamente una persona en dos cuerpos distintos (Locke, 1956, 328).

La posición psicologista de Locke puede incluirse también en una corriente dualista debido a la afirmación de que es posible separar la mente del cuerpo. Según Churchland este dualismo considera que los estados y propiedades mentales son características nuevas que las ciencias físicas no pueden explicar ni predecir y que son irreductibles a la materia física. Esta irreductibilidad hace que esta corriente sea dualista (cf. Churchland, 1992, 32). Desde este planteamiento, el criterio físico, corpóreo de identidad personal es inaplicable, lo cual significa la prioridad que tiene lo psicológico frente a lo corporal. Gran parte de la discusión posterior parte, como hemos visto, del enfoque psicologista de Locke dando origen a diversas cuestiones que hoy son objeto de controversia entre algunos filósofos contemporáneos. Desde la perspectiva del cuerpo, filósofos como Ricoeur, Searle, MacIntyre, Taylor, Williams, entre otros, sostendrán, contra la teoría psicologista de Locke y el dualismo cartesiano, que la identidad corporal es siempre una condición necesaria de la identidad personal. La corporeidad da la posibilidad de individuación lo que limita la afirmación de un *ego* mental psicologista o metafísico (cartesiano) (cf. Tirado, 1987, 14). Para estos pensadores la posibilidad de poder aprehender un pensamiento no es otra cosa que estar en un estado que tiene esencialmente una estructura física (cf. Tirado, 1987, 128).²² Dicho en otras palabras, la corporeidad indica la condición terrestre de cuerpo y expresa el anclaje corporal "en el mundo".

En síntesis, parece que la propuesta de Locke no logra superar el dualismo cartesiano al sostener un dualismo psicologista donde los fenómenos mentales no forman parte de los fenómenos físicos del cerebro. Los trabajos posteriores de diferentes neolockeanos tratan de superar los problemas que acarrea fundar la identidad personal en la memoria, pues pareciera que el criterio de memoria no se sostiene por sí mismo, sino que es parasitario del criterio de continuidad corporal (criterio físico). Lo importante es señalar que a partir de este momento comienzan los intentos de separar los criterios corporales y mentales (psicológicos). Locke

²² cf. Vallejo S., 2008

identifica persona con pensamiento, memoria y continuidad de estados de conciencia. Todos éstos son epifenómenos del cerebro, difíciles de explicar por la ciencia. Por otro lado, y como señala Schaeffer,

El gnoseocentrismo, como él denomina a esta postura, descansa en un desconocimiento profundo de la plurifuncionalidad de los estados representacionales, y en consecuencia, en un desconocimiento de la relación del hombre consigo mismo y con el mundo (Schaeffer, 2009, 39).

La importancia actual que tienen los trabajos de Descartes y de Locke radica en que siguen poniendo sobre la mesa temas que parecen no haber sido resueltos. Estos asuntos continúan siendo un punto de referencia obligado para la reflexión de cuestiones filosóficas sobre la identidad de la persona, cuyas problemáticas siguen vigentes, y siguen generando complejos problemas de interpretación como lo hemos visto en páginas anteriores. Parece entonces pertinente el hecho de continuar nuestra reflexión en el sentido de pensar la posibilidad de unificar nociones corporales y psicológicas, con la de seres humanos, hombres y personas.

§ 3. El concepto contemporáneo de naturaleza humana. Como hemos visto, el problema de la identidad personal y la pregunta por la naturaleza humana conllevan una dificultad general para los filósofos por la complejidad de la relación que se mantiene entre dar razón de lo que una cosa es y la elucidación de las condiciones de identidad para los miembros de su clase. Otro problema también se origina por las diferentes interpretaciones que se formulan sobre la naturaleza humana y/o identidad personal. En el desarrollo de este párrafo, y siguiendo a Wilkes, la propuesta es considerar la viabilidad de unificar dichas nociones y proponer una antropología, donde la noción de persona sea extendida a la de clase natural (objeto de la ciencia). En el tercer capítulo se extenderá dicha noción al de sujeto de conciencia (experiencia), y como lugar donde se realizan toda clase de atributos morales y fuente de todo valor (ética), lo cual creemos elucida con mayor claridad y amplitud la cuestión sobre la condición de naturaleza humana.²³

²³ "X es un caballo, ciprés o naranja, si y sólo si x es agrupado por la teoría de la verdad científica más explicativa y comprensiva en un conjunto de ejemplares normales" (Wiggins, 1986, 36 cita a Putnam, 1970, *Metaphilosophy*, núm. 3).

Partimos de la certeza de que en el pensamiento del hombre común existe una conexión en el uso y comprensión de las nociones de "naturaleza humana", "hombre", *Homo sapiens*, "ser humano" y "persona".

a) *Una propuesta biológica filosófica.* Para Wilkes la noción de persona es un término cultural relativo, confuso e impreciso, por lo que prefiere referirse a las personas, a los seres humanos como una clase natural. Sostiene que por ser relativa la noción de persona su significado regularmente dependerá de aquello que le atribuimos. Por esta razón dirigirá sus argumentos a explicitar las nociones biológicas de "clase natural" y la de "seres humanos". Este modo de argumentar, dice, le impedirá caer en la confusión generada por diferentes concepciones de "persona" cuando asumen que la persona es una noción de grado o que puede ser definida por "decreto", según sea la posición que se adopte (cf. Wilkes, 2003, 19). La cuestión está en ¿qué debemos entender por la noción de clase natural? Al introducir Wilkes la noción de "clase natural" para la defensa de su tesis está consciente de la discusión que dicha noción puede generar debido a su imprecisión. La dificultad radica en el problema que tienen las mismas ciencias para distinguir diferencias fundamentales o derivadas cuando pretenden hablar de "clase natural". Comenta que en el ámbito de la investigación científica es necesario establecer semejanzas y diferencias entre diferentes objetos o diferentes seres vivos, por lo que a partir de ciertas características comunes detectadas en los objetos de estudio es posible llegar a generalizaciones y clasificaciones. No obstante que es tarea de la ciencia precisar el término, ella asume la relevancia de esta noción en el tema de los seres humanos. Para ella hablar de "seres humanos" significa que éstos pertenecen a una clase natural, la del *Homo sapiens*, entendiendo la noción en el más amplio sentido, incluido el bioantropológico o genético (cf. Wilkes, 2000, 15).

Explicitaré algunas ideas en relación a la noción de "clase natural", a partir de dos autores, Ian Hacking y John Dupré. Hacking en su artículo "Natural Kinds: Rosy Dawn, Scholastic Twilight" critica el uso tradicional escolástico de la noción cuando ésta es entendida como esencia metafísica (Hacking, 2007, 203-239). Este uso tradicional se refiere a la doctrina o teoría de las clases naturales. En su crítica argumenta que el uso de dicha noción puede reunir ejemplos heterogéneos, tanto la

clasificación de organismos en la biología sistemática como diferentes tipos de maquinarias, obras musicales, fenómenos meteorológicos o sustancias químicas. Por lo anterior y debido a la ambigüedad temática es que Hacking considera su uso confuso y obsoleto.

En la actualidad gran cantidad de biólogos y filósofos de la biología buscan emancipar los métodos de estudio de la biología de otros modelos científicos, como los utilizados en las investigaciones físico-químicas por considerarlos inapropiados en este ámbito. Hacking sí justifica el uso biológico-clasificador de "clase natural" siempre y cuando se refiera a algún tipo de funcionamiento o morfología de los organismos. Esta misma idea la sostiene Dupré en el análisis que hace de esta misma noción en su artículo "Is 'Natural Kind' a Natural Kind Term? (Dupré, 2002, 29-49). Es importante notar, como lo hace Dupré, que las características elegidas para determinar los conjuntos o las clases naturales son previamente delimitadas de acuerdo a necesidades específicas y a los propósitos particulares de cada investigación, tales como similaridad en morfología, función, etc. Cuantas más características comunes se encuentren, la descripción-clasificación del grupo o clase natural será más clara. Esto no significa que tengan un vínculo misterioso, ni esencial. También es necesario aclarar que dichas características no pueden ser consideradas o asumirse como definitivas (*eternal fixedness*), sino que pueden ser definidas o documentadas como clases históricas y evolutivas, pero que también son reales, objetivas y sujetas a regularidad estadística (cf. Hacking, 2007, 215). Tampoco podemos decir que estas características distintivas son necesariamente comunes a todos los miembros de la clase, pero aún así, es posible afirmar que el grupo, el conjunto, la clase natural subsiste (cf. Hacking, 2007, 235). Por esta razón es posible hablar de "clase natural" en un sentido débil, quebrado, contingente. Parafraseando a Ricoeur podemos decir que esta noción también pudiera ser utilizada como una noción biológica-filosófica, abierta a la movilidad y al tiempo (cf. Vallejo, 2008, 126). Desde este punto de vista o perspectiva es claro, entonces, que las clases naturales no forman una clase natural metafísica inamovible. Desde la lectura biológica-taxonómica es posible afirmar que las clases naturales se originan a partir de una clasificación epistémica o metodológica, a partir de la cual es posible realizar inferencias y generalizaciones articuladas en términos de

probabilidad. Esto significa que con este término no estamos estableciendo divisiones reales en la naturaleza entre clases o cosas, sino divisiones que se muestran apropiadas para una determinada investigación, en este caso, la de los seres humanos. Dice Wilkes que es necesario un término que se encuentre entre un riguroso esencialismo y un convencionalismo indefinido, algo que nos permita insistir, como lo hacemos, en que la especie humana es una “clase” gobernada por una ley, sin negar que algunas de estas leyes puedan no incluir a todos los miembros individuales de la especie (cf. Wilkes, 2003, 28). En este sentido sería difícil intentar introducir cualquier otra idea distinta o esencialista a aquélla que se refiera a una mera conveniencia para clasificar.

Podemos concluir que el argumento de Wilkes, en relación a las clases naturales, parte de una noción más comprometida con la taxonomía y con la biología, aunque también está abierta la posibilidad de una biología filosófica. Esto le permite agrupar y clasificar animales, a partir de determinadas características compartidas, en este caso, la serie de características fundamentales a las que se refiere Dennett, y a otras más que no están mencionadas en su texto como veremos en las siguientes páginas.²⁴ Muchas de ellas conciernen no sólo a la biología, sino también a la sociología, a la teoría de la evolución, a la antropología, a la psicología y a la ética. Por esta razón, las características observadas desde cada perspectiva están incluidas también en lo que denomina noción ampliada de la “clase natural *Homo sapiens*” en cuya descripción están involucradas todas estas ciencias. Esto significa que las teorías físicas, psicológicas y sociológicas sobre la naturaleza de los seres humanos pueden explicar lo que un humano típico debería tener al hacerse una descripción general de su identidad. Por ejemplo, que los seres humanos son

²⁴ Dennett, 1989, *Condiciones de la cualidad de persona*: Propone este autor seis tesis, cada una de las cuales pretende identificar una condición necesaria de la cualidad de persona. La primera tesis sostiene que las personas son seres racionales; la segunda que las personas son seres a los que se les atribuyen enunciados de intencionalidad de tercer grado (la de primer y segundo grado están relacionadas con conductas predecibles). La tercera tesis sostiene que el que una cosa sea considerada persona depende en cierta forma de la actitud que se adopta hacia ella. La cuarta tesis dice que el objeto (la persona) respecto al cual se adopta esta postura personal debe ser capaz de reciprocación de alguna manera. La quinta tesis dice que las personas deben ser capaces de comunicación verbal, tesis que excluye a los animales no humanos la plena cualidad de persona, así como el concepto de responsabilidad que aparece implícita en las teorías éticas. La sexta tesis sostiene que las personas se diferencian de otras entidades por ser conscientes de una manera particular; de una forma en que ninguna otra especie lo es.

racionales, que tienen la capacidad de aprender y usar un lenguaje, capaces de ser auto-conscientes y responsables. Al tiempo que se realiza esta descripción se tendría que explicar también por qué los chimpancés o los delfines no lo son (cf. Wilkes, 2000, 28).

A partir de lo anterior es que consideramos, junto con Wilkes, que su propuesta no está comprometida con ninguna versión esencialista fuerte, sino con una propuesta biológica, antropológica y filosófica. En consecuencia, todo miembro de la "clase natural" X posee todas las propiedades o características de su clase. Aunque, indiscutiblemente, todas las clases naturales biológicas incluyen miembros anormales. Es decir, sostiene que "no todos los miembros individuales de la especie humana son 'personas paradigmáticas'; es decir, adultos normales y saludables, pero 'son' " (Wilkes, 2003, 49). Aunque algunos miembros de la especie no cumplan cabalmente en su desarrollo con las seis condiciones señaladas por Dennett, habrá que considerarlos y reconocerlos como personas por pertenecer a la clase natural de seres humanos. Wilkes considera personas potenciales (humanos potenciales) a los cigotos, fetos o neonatos. Es decir, identifica seres humanos y personas. En este sentido, su propuesta ética y su noción de persona se extenderá a los fetos, a los bebés, a los discapacitados, a los seniles y a los enfermos mentales.

En Wilkes la "potencialidad" representa una categoría muy importante para el reconocimiento de la persona. La noción de potencialidad tiene muchas facetas y por lo mismo es difícil de describir. No podrá hablarse de potencialidad en la etapa de pre-concepción. Sólo a partir de la concepción es posible hablar de potencialidad, intereses, prospectos y necesidades. Por esta razón es posible hablar de la persona en la que el feto se convertirá y, aunque no cumpla con todas las condiciones de Dennett, al menos nos comprometerá a plantear la pregunta sobre la actitud apropiada que debemos adoptar hacia él como objeto y preocupación de nuestra práctica moral, y éste es un problema ético. Dicho en otras palabras, sólo porque tiene potencialmente las otras cinco posibilidades de convertirse en persona, la tercera condición que es el reconocimiento, convierte al feto, al embrión en objeto moral.

Considera Wilkes, además, que aunque las personas potenciales (humanos potenciales) tales como los cigotos, fetos o neonatos no cubren las seis

características descritas por Dennett, sí pueden cubrir la segunda tesis que sostiene que las personas son seres a los que se les atribuyen estados de conciencia o a los que se les atribuyen enunciados de intencionalidad, o psicológicos o mentales. En este punto Wilkes coincide con la teoría de Searle cuando éste habla de la intencionalidad naturalizada: el bebé llora para solicitar a su madre, que quiere comer, ve la sonaja, etc. Para sostener esta tesis examinará la naturaleza de las necesidades, deseos e intereses de las creaturas a corto y largo plazo aún cuando éstos no sean manifestados de forma consciente e inmediata (necesidades vitamínicas, medicinales, salud, confort material, seguridad económica, necesidades intelectuales, afectivas, etc.).²⁵ En la medida en que podemos atribuir intencionalidad-potencialidad a un recién nacido, un feto o un embrión, mismas que se manifiestan por medio de intereses éstos tienen derecho desde el inicio de su vida a ser objetos morales y de preocupación moral; es decir, tienen derecho a que se les satisfagan sus necesidades a corto plazo en función de las que tendrán a largo plazo (potencialmente) para poder satisfacer las cualidades de la persona descritas por Dennett (cf. Wilkes 2003, 52-56).²⁶

Wilkes se vale de la categoría aristotélica de la “potencia” y sobre el tema desarrollado por las éticas pragmáticas que se refiere a “intereses”, “prospectos” y “necesidades” (cf. Wilkes, 2003, 50-52).²⁷ Intereses que podrán ser presentes o futuros, a corto o largo plazo, se les conozca o no (cf. Wilkes, 2003, 52). Además creará una categoría que denomina “pérdida aristotélica” (*aristotelian loss*). Esta categoría le permitirá incluir en la noción de “ser humano” y persona a ancianos seniles, enfermos mentales, comatosos, disminuidos físicos; todos ellos seres humanos vulnerables a una gran cantidad de aflicciones. Esta posición coincidirá

²⁵ Parece necesario recordar lo que señala López Moratalla: “La rama de la Biología, que se denomina Epigenética, nos permite hoy conocer cómo en el desarrollo de un individuo, de cada uno de sus órganos, y por tanto de las funciones de cada uno de ellos es dependiente del medio [...]. Los factores externos son los del medio ambiente del embrión -la madre durante el desarrollo embrionario-, y el medio ambiente en su sentido más amplio del entorno, alimentación, etc. después del nacimiento (López Moratalla, 2012, núm. 2, 387-388).

²⁶ Autores como Sica destacan en un artículo el diálogo materno-embriionario. “De hecho en este nivel, la comunicación (intencionalidad naturalizada) no es en sentido único porque el embrión produce a su vez una vasta gama de moléculas implicadas en el diálogo” (Sica, 2008, 48). También podría ser una forma de reciprocidad.

²⁷ La posibilidad de desarrollo: “el embrión puede ser considerado un individuo humano si existe la posibilidad de un desarrollo ulterior” (Eijk, 2008, 92-93)

con la interesante tesis propuesta por MacIntyre en el texto *Animales racionales y dependientes* que será desarrollada en su momento.

En la medida en que combinamos capacidades (potencialidades) e intereses es que podemos afirmar que un recién nacido o un feto tienen derecho desde el inicio de su vida a ser objetos morales y a ser objetos de preocupación social; tienen derecho a que se les satisfagan sus necesidades a corto plazo en función de las que tendrán a largo plazo para poder satisfacer las cualidades de la persona descritas por Dennett (cf. Wilkes 2003, 52-56).

Regresando a la pregunta de si son o no personas, Wilkes responderá que ésta no es una pregunta legítima, y la respuesta a la pregunta no es importante. Esto pudiera sonar extraño. Si la noción de persona, como lo ha expresado, es una noción relativa, imprecisa y confusa lo importante será apoyarse en la noción de "potencialidad". Así que lo relevante no será decidir si el feto o el neonato es persona o no, sino que apoyándose en la afirmación de que la noción de persona es una noción de consideración práctica moral y de significado social, como lo afirma Locke, es que podemos sostener que el feto y el infante tienen asegurada la personhood de la misma manera que lo tendría una persona paradigmática, es decir, un adulto normal.²⁸ Las personas son, desde luego, moral y socialmente significativas como agentes y como objetos. En el caso de un infante o un feto no importaría que no fueran llamadas personas, ya que todavía no son agentes racionales, pero eso no impediría el hecho de que puedan gozar de los beneficios de serlo. El infante normal y saludable o el feto con las mismas características puede ser descrito como persona. Solamente mediante argumentos lingüísticos triviales se podría impedir que se les describiera así, afirma Wilkes (cf. Wilkes, 2003, 56, 73). Cuando alguna creatura humana carece de la posibilidad de desarrollar su potencial, esta situación es denominada por ella "potencialidad fallida del principio aristotélico". En este punto la filósofa revisará el tema relativo a fetos o infantes que no maduraron adecuadamente, o que están gravemente dañados por alguna malformación, enfermedad u otra cosa pero que son miembros de la especie

²⁸ Dice Locke que persona "es un término forense que imputa las acciones y su mérito; pertenece, pues, tan sólo a los agentes inteligentes que *sean capaces* de una ley y de ser felices y desgraciados" (Locke, 1956, 330-331).

humana. Según Aristóteles solamente podríamos hablar de naturaleza cuando las cosas alcanzan su potencial total.²⁹ Si el principio aristotélico afirma que toda creatura busca para sí el término de su generación y que solamente así es posible hablar de naturaleza, ¿qué podríamos decir respecto al nacimiento de un perro con una pata deforme? Seguramente nos movería a compasión o quizá tendríamos una sensación de pérdida, de desperdicio de oportunidades o, al menos, una frustración estética. En el caso de seres humanos esta pérdida seguramente nos parece de mayor trascendencia, ya que el infante quedará en una posición de desventaja para realizar las actividades normales de un ser adulto normal y porque no podrá desarrollarse adecuadamente. La observación empírica revela que las creaturas sensibles tienen ciertos intereses, deseos aunque carezcan de proyectos a largo plazo. Wilkes recupera su argumento anterior ya que los intereses de cualquier creatura deben ser respetados. Respetar sus intereses no requiere ninguna otra cosa más que la propia existencia de creaturas que posean intereses y que, por lo mismo, no pueden ser ignorados. En síntesis, los intereses de creaturas sensibles son hechos objetivos que deben ser reconocidos, lo cual sugiere que no debemos negar o frustrar la satisfacción de las necesidades y deseos, presentes o futuros de algún infante gravemente incapacitado (cf. Wilkes, 2003, 60). Muchas de estas creaturas pueden ser felices y vivir su vida en ambientes confortables, seguros y libres de dolor. Habrá que satisfacer al infante no sólo sus intereses actuales sino los futuros. La creatura disminuida ha sufrido una “pérdida aristotélica” (*aristotelian loss*) al ser bloqueada su potencialidad de desarrollo adecuado. A mayor deficiencia mayor será la pérdida, y por lo mismo mayores habrán de ser las medidas de comprensión. Estas razones, según Wilkes, pueden ser o no ser razones morales. Eso dependerá de la posición que se haya adoptado. Sin embargo estas razones que Wilkes denomina “aristotélicas” pueden considerarse “cuasi-morales” o “cuasi-prudenciales”.³⁰ A su vez estas razones pueden ser tan objetivas como las

²⁹ “La naturaleza es fin; y así hablamos de la naturaleza de cada cosa, como del hombre, del caballo, de la casa, según es cada una al término de su generación. Por otra parte, aquello por lo que una cosa existe y su fin es para ella lo mejor; en consecuencia, el poder bastarse a sí mismo es un fin y lo mejor (Aristóteles, 2000, 1252b).

³⁰ Cuando Wilkes habla de razones aristotélicas no siempre presuponen el mismo tipo de razón. Este término tiene su origen en las tendencias analíticas cuando los enunciados acerca de algo no son reducibles a otros constituyentes más básicos; si hay una “textura abierta” o indefinición en la

teorías científicas (psicológicas, sociológicas, antropológicas, fisiológicas) que describan las posibilidades del desarrollo humano, aún cuando algunas formas de vida humana no puedan lograrlo. Sin embargo queda abierta la posibilidad de ampliar los rangos para poder satisfacer el florecimiento de toda forma de vida humana, aunque sea de forma limitada (cf. Wilkes, 2003, 68-69). Lo mismo podrá decirse de los que padezcan demencia senil, pues tales pacientes también han sufrido una pérdida aristotélica (*aristotelian loss*) y merecen que se les compense de la misma manera que a los fetos y a los infantes.³¹ También tienen intereses y necesidades aunque no cumplan con las cualidades de persona señaladas por Dennett (cf. Wilkes, 2003, 91).

En consonancia con los argumentos anteriores, MacIntyre elabora nuevas categorías como la de "vulnerabilidad" y "dependencia" para la reformulación de la noción de persona y su reconocimiento. La pregunta fundamental de la postura ética de MacIntyre se explicita en estos términos: "¿qué consecuencias tendría para la filosofía moral considerar el hecho de la vulnerabilidad, la aflicción y el hecho de la dependencia como rasgos fundamentales de la condición humana?" (MacIntyre, 2001, 18). Pregunta fundamental desde mi perspectiva, ya que uno de los objetivos primordiales de esta investigación es tratar de elaborar una noción de persona extensiva con el objetivo de poder incluir en ella todo ser humano, desde su fecundación hasta su muerte, independientemente del grado de decrepitud o de incipiente formación en el que se encuentre. Actualmente, dice Bellieni, "existe una verdadera "handifobia" (fobia a la discapacidad), una fobia verdadera y propia hacia el evento duro y difícil de la enfermedad que en lugar de generar afecto y solidaridad genera fuga y eliminación" (Bellieni, 2008, 67).

Considera Wilkes que la decisión de no designar al ser humano como "persona" carece de razones ya que, por lo que ha argumentado, no existen personas no-humanas y, por otro lado, parece ser que por lo general asumimos que todos los seres humanos son personas y viceversa. Esto significa que pertenecer a la especie *Homo sapiens* parece ser, y generalmente lo es, todo lo que necesitamos

relación entre ellos, casi no podemos esperar dar criterios de identidad sólidos y firmes (cf. Parfit, 1983, 393; cf. *Diccionario de Filosofía Ferrater Mora*, 2004, 1993, tomo II).

³¹ La demencia senil constituye, según Wilkes, una pérdida adicional, ya que muchos de ellos pueden darse cuenta de lo que les está sucediendo (cf. Wilkes, 2003, 96).

para validar su adscripción a la personabilidad. Por otro lado, podría parecer que algunos animales adultos poseen algunas de las condiciones señaladas por Dennett, lo cual podría crear alguna confusión. Sin embargo, según lo propone Wilkes, parece quedar claro que hablar de una clase natural, la del *Homo sapiens*, sí establece una diferencia biológica específica. Así, el rechazo al especismo que quiere justificar la denominación de “personas” a otros organismos no requiere de mayor refutación; en cambio, sí nos permite clarificar cuáles pueden ser nuestras obligaciones hacia todos los disminuidos por la razón que fuera, sean o no sean personas (cf. Wilkes, 2003, 98-99).

b) Confusiones y nuevas precisiones: las cualidades de la persona en Daniel Dennett y otros. He elegido la propuesta que hace Dennett en *Condiciones de la cualidad de persona* como punto de partida. Este texto ofrece una serie de propuestas y argumentos que, desde mi perspectiva, pueden ser ampliados y enriquecidos con los comentarios de autores diversos con el objetivo de reelaborar una noción de persona y de naturaleza humana desde la cual puedan reconocerse todos los seres humanos. Inicio la reflexión parafraseando a Dennett quien comenta que nociones tan importantes como la de “persona” y de “naturaleza humana”, aplicadas o denegadas con tal seguridad, debieran tener condiciones de atribución suficientes, necesarias y claramente formulables. Sin embargo creo que la noción de persona es un elemento imprescindible en nuestro esquema conceptual en torno al cual siempre valdrá la pena reflexionar. Inicia Dennett su disertación cuestionando la noción de dignidad. Si se parte de la idea de que la dignidad propia de ser personas y de su naturaleza no depende de nuestro origen, entonces será necesario precisar la noción con una serie de cualidades que permitan reconsiderar la importancia que le atribuimos al concepto para evitar que éste se convierta en un término nebuloso y honorífico que nos aplicamos a nosotros mismos. Suponiendo que ser una persona sí es algo más, comenta, el investigador de las condiciones necesarias y suficientes encontrará aún dificultades en el caso de que haya más de un concepto de persona y existen, como hemos visto, motivos para sospecharlo.

A continuación describiremos las cualidades que, desde su opinión, caracterizan a la persona. Propone este autor seis tesis, cada una de las cuales pretende identificar una condición necesaria de la cualidad de persona. La primera tesis sostiene que las personas son seres racionales; la segunda que las personas son seres a los que se les atribuyen enunciados de intencionalidad de tercer grado (la de primer y segundo grado están relacionadas con conductas predecibles). Aclara Dennett que “es obvio [...] que ser un sistema intencional no es condición suficiente para ser persona, pero sin duda es condición necesaria” (Dennett, 1989, 14). La tercera tesis sostiene que el que una cosa sea considerada persona depende en cierta forma de la actitud que se adopta hacia ella. La cuarta tesis dice que el objeto (la persona) respecto al cual se adopta esta postura personal debe ser capaz de reciprocarse de alguna manera. La quinta tesis dice que las personas deben ser capaces de comunicación verbal, tesis que excluye a los animales no humanos la plena cualidad de persona, así como el concepto de responsabilidad que aparece implícita en las teorías éticas. La sexta tesis sostiene que las personas se diferencian de otras entidades por ser conscientes de una manera particular; de una forma en que ninguna otra especie lo es. Para Dennett las tres primeras son mutuamente interdependientes; ser racional es ser intencional y es ser objeto de un trato específico. Sin embargo, estas tres, en conjunto, son condición necesaria pero no suficiente para presentar la forma de reciprocidad que es, a su vez, condición necesaria pero no suficiente para tener la capacidad de comunicación verbal que es necesaria para poseer un tipo especial de conciencia que, es condición necesaria de la cualidad moral de las personas (cf. Dennett, 1989, 8-12).

Revisaré dichas tesis desde la perspectiva de diferentes autores. La primera tesis afirma que las personas son seres racionales. Esta tesis aparece en diversas teorías éticas tradicionales y contemporáneas. Recordemos que Carruthers entiende por la noción de persona un agente racional y autoconsciente en la medida que ésta tiene planes, proyectos, que busca racionalmente determinar la mejor manera de vivir y actuar. Sin embargo esto no significa que ésta actúe siempre racionalmente, ni que siempre tenga éxito en razonar correctamente (cf. Carruthers, 1986, 233). Me parece interesante destacar la paradoja que Wilkes pone en evidencia al señalar que cuando se intenta distinguir la inteligencia

humana de la artificial sorprende el dato de que nosotros sí podemos actuar ilógica o sentimentalmente, mientras que las computadoras no. A esto es posible atribuir, en parte, nuestra superioridad frente a los animales y frente a las computadoras debido al hecho de que podemos ser más irracionales que ellos. “Esta extrañeza aparente desaparece, si observamos con mayor detenimiento la locura humana, la enfermedad, etc., situaciones que nos permiten entender por qué nuestra vulnerabilidad a ellas es a la vez un tributo a nuestra inteligencia” (Wilkes, 2003, 82). Dicho de otra manera, toda conducta o comportamiento humano puede ser más o menos racional y la frontera entre uno y otro no es fácil de detectar. Lo mismo habría que decir con respecto al tema de lo consciente y lo inconsciente en el hombre (cf. Wilkes, 2003, 80). Esto sugiere que el hombre racional “puro” es, de hecho, inexistente. En suma, podemos concluir que la racionalidad y la inteligencia humana son impensables aisladas de la irracionalidad y de la locura.

La segunda tesis está relacionada con la afirmación de que personas son seres a los que se les atribuyen enunciados de intencionalidad. Dennett matizará la noción de intencionalidad al distinguir en ella tres niveles. Las personas son seres a los que se les atribuyen enunciados de intencionalidad de tercer grado.³² La intencionalidad de primer y segundo grado están relacionadas con conductas predecibles, y el tercer nivel se relaciona con conductas impredecibles. En este nivel están incluidas esperanzas, temores, intenciones, percepciones, expectativas, algún tipo de lenguaje, etc. El primero y el segundo son intenciones de bajo nivel, como ejemplo, el caso del perro de su amigo Ashley.³³ A la persona le corresponde la intencionalidad de tercer orden y ésta, a su vez, la intención de tener una

³² “Un sistema intencional es un sistema cuyo comportamiento puede ser (al menos en ocasiones) explicado y predicho recurriendo a atribuciones de creencias y deseos (y otros rasgos caracterizados por la intencionalidad –los que aquí llamaré intenciones, queriendo referirme a esperanzas, temores, intenciones, percepciones, expectativas, etc. [...]. Así definidos, es obvio que los sistemas intencionales no son todos personas. Atribuimos creencias y deseos a los perros y a los peces (Dennett, 1989, 12. cf. MacIntyre, 1999; Bermúdez, 2003).

³³ “Una noche estaba yo sentado en una silla en mi casa, en la única silla en la que a mi perra se le permite dormir. Ella estaba echada frente a mí gimiendo. Sus intentos por ‘convencerme’ de que le cediera la silla no estaban logrando gran cosa. Su siguiente paso es el más interesante, más aún, la única parte interesante de esta historia. Se levantó y se dirigió hacia la puerta de entrada, donde yo podía seguir viéndola con facilidad. Arañó la puerta, dándome la impresión de que había desistido en sus intentos por obtener la silla y que había decidido salir. Sin embargo, tan pronto llegué a la puerta para dejarla salir, se regresó corriendo a través del cuarto y se trepó en la silla, la silla que me había ‘obligado’ a dejar” (Dennett, 1989, 20).

comunicación verdadera y el reconocimiento mutuo para escuchar argumentos, estar abierto a la persuasión y a la interacción personal (cf. Dennett, 1989, 8-12). MacIntyre matiza el tema de la impredecibilidad y de la predicibilidad al argumentar que hay varias fuentes de impredecibilidad en los asuntos humanos. Una de ellas deriva de la innovación conceptual, por lo que ningún descubrimiento que consista en la elaboración de un concepto radicalmente nuevo puede predecirse. El descubrimiento o la innovación radical pueden explicarse después del acontecimiento, aunque no siempre se tenga claro el tipo de explicación que podrá darse, y si éste existe. Otro tipo de impredecibilidad consiste en que cada una de las acciones de cada agente individual genera otro elemento de impredecibilidad en el mundo social. Por otro lado, el futuro de cada persona sólo puede representarse como una serie de alternativas ramificadas, por lo que se hace imposible predecir el futuro. La última impredecibilidad consiste en el carácter complejo y necesariamente abierto de toda situación. Inclusive la simulación por ordenadores no puede quedar libre de fuentes de impredecibilidad (cf. MacIntyre, 1987, 128-130). La presencia de estas fuentes de impredecibilidad sistemática en las personas y que se relaciona con la libertad también pueden ser compatibles con una versión fuerte de determinismo, y enumera algunos elementos de predicibilidad. El primero surge de la necesidad de programar y coordinar acciones sociales que se explica en el sentido de que todos tenemos una gran cantidad de conocimiento tácito e inexpressado de expectativas acerca de los demás. Esto se explica diciendo que todos sabemos sobre las expectativas de los demás, más de lo que normalmente reconocemos. Una segunda fuente de predicibilidad surge de las regularidades estadísticas como las enfermedades estacionales. Otra tiene que ver con la estructura de clases que determina sus oportunidades educativas. El grado de predicibilidad que poseen nuestras estructuras sociales nos capacita para planear y comprometernos en proyectos a largo plazo; y la capacidad de planear y comprometernos en proyectos a largo plazo es condición necesaria para encontrar el sentido a la vida (cf. MacIntyre, 1987, 134). Sin embargo, la siempre presente impredecibilidad de la vida humana también hace que todos nuestros planes y proyectos sean permanentemente vulnerables y frágiles (cf. MacIntyre, 1987, 134).

Si la vida ha de tener sentido, es necesario que podamos comprometernos en proyectos a largo plazo, y esto requiere predecibilidad; si la vida ha de tener sentido, es necesario que nos poseamos a nosotros mismos y no que seamos meras criaturas de los proyectos, intenciones y deseos de los demás, y esto requiere impredecibilidad (MacIntyre, 1987, 135).

La tercera tesis sostiene que el que una cosa sea considerada persona depende, en cierta forma, de la actitud que se adopta hacia ella. Esta tesis sugiere que una vez establecido el hecho objetivo de que "algo" es una persona, como ha sido el caso de algunas de las tesis anteriormente explicitadas, entonces empezáramos a tratarla de un modo particular, y que este modo particular de tratarla formaría parte, de alguna manera y hasta cierto punto, del hecho de ser persona. Con respecto a esta tesis, el filósofo holandés Eijk escribe que el criterio usado para que una cosa sea considerada persona depende de la visión o creencias que se asumen sobre el hombre como punto de partida. Por esta razón considera que es necesario hacer una clara distinción entre el criterio usado para valorar el estatuto de la persona y la antropología que fundamenta este criterio. La distinción que propone le permitirá establecer, al mismo tiempo, el estatuto del embrión. La gran variedad de los momentos considerados como inicio de la existencia del individuo humano hace muy difícil la discusión sobre el estatuto del embrión. Cuando no está claro qué criterio se usa y qué antropología se toma como punto de partida, la discusión inevitablemente encalla. Por eso hay que tomar en consideración los diversos criterios en juego, sobre todo en relación a los datos biológicos relevantes (cf. Eijk, 2009, 86). Distingue este autor entre criterios extrínsecos e intrínsecos. Los extrínsecos no derivan del embrión, sino por el reconocimiento que se le otorga. En este sentido el embrión se convierte en un individuo humano desde el momento en que inicia algún tipo de relación con otros individuos humanos; en el momento en que es reconocido como tal por la ley positiva y por su posibilidad de desarrollo, si es que existe tal posibilidad. Desde la perspectiva de este autor, la identificación de los umbrales que justifican la aparición de las propiedades del ser personal corresponden a la ciencia. En el caso del embrión, y desde una perspectiva biológica, Eijk se inclina por los criterios intrínsecos y sostiene la independencia

del embrión del cuerpo de la madre.³⁴ Los datos biológicos proporcionados por las ciencias modernas han aclarado que el embrión, a partir de la concepción, tiene una existencia propia, y por lo mismo, es un individuo humano por el simple hecho de ser biológicamente un ser humano. Considera Eijk que ni la filosofía ni la teología sirven para resolver la cuestión del estatuto del embrión dado que en ambas existen muchas opiniones divergentes. La definición biológica del inicio de la vida, es decir, la concepción, no puede ser puesta en duda y es, por tanto, el criterio más sólido para atribuir un estatuto personal al embrión humano y definir, al mismo tiempo, su naturaleza. Esta conclusión encuentra algunas objeciones insuperables. No se tiene en cuenta, por ejemplo, el hecho de que muchos éticos modernos hacen una distinción entre seres humanos en sentido estrictamente biológico y personas humanas, situación que considero ha sido parcialmente resuelta con la propuesta biofilosófica de Wilkes. Según Eijk el genoma es el fundamento biológico más radical del cuerpo humano y de su naturaleza (cf. Eijk, 2008, 108). Ahora se sabe que las redes neuronales están virtualmente en el genoma. El ADN contiene la base biológica de todos los rasgos que caracterizan al ser humano desde la concepción hasta la muerte (cf. Eijk, 2009). En este sentido, este autor sostiene el criterio de la finalidad intrínseca, y el embrión humano “debe” ser respetado por el hecho de lo que llegará a ser (potencialidad).³⁵ El ADN constituye la base biológica de la identidad numérica (identidad *idem*), un elemento igualmente intrínseco del individuo humano y de su naturaleza. Piensa Eijk que identidad numérica y genómica constituyen la identidad ontológica del ser humano.³⁶ Concluye diciendo que los criterios extrínsecos no son idóneos para indicar el estatuto personal del embrión porque son secundarios respecto a lo que el embrión ontológicamente es. En otro ámbito de discusión, dice Ricoeur que el argumento biológico puede servir de garantía científica a una concepción

³⁴ Hemos comentado anteriormente lo que señala López Moratalla, catedrática de Bioquímica y Biología Molecular, al respecto: “La rama de la Biología, que se denomina Epigenética, nos permite hoy conocer cómo el desarrollo de un individuo [...] es dependiente del medio [...]. Los factores externos al organismo son los del medio ambiente del embrión —la madre, durante el desarrollo embrionario— y el medio ambiente en su sentido más amplio” (López Moratalla, 2012, núm. 1, 287).

³⁵ Ver Heidegger, capítulo II.

³⁶ El problema sobre la dicotomía ontológico-ético que plantea parecerá disolverse en el segundo capítulo al plantearse la equivalencia entre *Homo sapiens*, clase natural, ser humano y persona.

ontológica sustancial (cf. Ricoeur, 1996, 296).³⁷ Desde su perspectiva ontológico-hermenéutica, la interpretación de la expresión “persona humana potencial” no es quizá separable del modo de “tratar” a los seres humanos independientemente del estadio en que se encuentren (cf. Ricoeur, 1996, 298). Desde Ricoeur, pareciera que modo de ser y modo de tratar, al igual que Wilkes, deben determinarse conjuntamente por la formación de juicios prudentiales que son necesarios debido a los avances de la técnica que confieren al hombre poder sobre el comienzo de la vida. El problema planteado por la vida que comienza, dice Ricoeur, cuestionan el carácter dicotómico de consideraciones ético-ontológicas. Según los partidarios de un criterio biológico de la presencia o de la ausencia de una persona humana, persona y vida son inseparables, pues el argumento que se basa en el patrimonio genético o genoma que firma la individualidad genética está constituido desde la concepción. Para la forma más moderada de la tesis llamada biológica, la consecuencia ética es la siguiente: el “derecho a la vida” del embrión es un derecho a una “oportunidad de vida”: en la duda no se debe correr el riesgo de un homicidio. Esta noción de riesgo introduce el argumento “biológico” en la región de la sabiduría práctica y del juicio prudencial (cf. Ricoeur, 1996, 296).

Sin embargo a falta de que el mismo embrión, los fetos, los recién nacidos, los disminuidos físicos que se encuentran en posición de desventaja para que puedan asumir su propia defensa como miembros activos de la humanidad, y de ser reconocidos como “sujetos”, es necesario incluir también la categoría extrínseca de “reconocimiento” o “solicitud crítica” como elemento éticamente importante. “Esta ‘solicitud crítica’ es la forma que la esfera práctica toma en la región de las relaciones interpersonales” (Ricoeur, 1996, 300).³⁸ Propone que una ontología

³⁷ Al respecto dice un estudioso de Aristóteles, Anagnostopoulos, Georgios: “With respect to his contributions in biology, the opinion of the late M. Delbrück, Nobel laureate in biology (1969), will give a sense of his achievement. Delbrück suggested that Aristotle should be awarded posthumously the Nobel Prize on account of his theory of biological form as the carrier, from one generation to the other, of the kind of genetic information identified in DNA theories (Delbrück, 1971) (Anagnostopoulos, G., 2009, “Aristotle’s Works and the Development of His Thought” en *A Companion to Aristotle*, Oxford, Wiley-Blackwell, 14-15). *Delbrück, M., 1971, “Aristotle-totle”, in J. Monod and E. Borek (eds.), *Of Microbes and Life* (New York: Columbia University Press, 50-54).

³⁸ “El reconocimiento es una estructura del sí que se refleja en el movimiento que lleva la estima de sí hacia la solicitud, y a ésta hacia la justicia” (Ricoeur, 1996, 327).

basada en el desarrollo embrionario humano no puede dejar de incorporar valoraciones de la tradición. Lo expresa así:

La apreciación diferenciada y progresiva de los derechos del embrión, luego del feto, por enriquecida que esté por la ciencia del desarrollo, eventualmente enraizada en una ontología del desarrollo, no puede dejar de incorporar valoraciones marcadas por el mismo estilo de la tradicionalidad que las 'herencias culturales', arrancadas de su sueño dogmático y abiertas a la innovación. En este juego complejo entre ciencia y sabiduría, el peso de los riesgos corridos respecto a las generaciones futuras no pueden dejar de moderar las audacias que las proezas técnicas alientan (Ricoeur, 1996, 298).

Por otro lado los argumentos dados por Wilkes sobre las clases naturales proporcionan, a mi juicio, razones que apoyan la tesis biológica-ontológica de Eijk. La cuarta tesis afirma que el objeto con respecto al cual se adopta esta postura personal debe ser capaz de reciprocitar de alguna manera. En ocasiones dicha reciprocidad se ha descrito de manera deficiente, lo que hace posible combinar varios tipos de la misma, tales como conductas extremadamente hostiles: crueldad, rudeza innecesaria, aumentar el dolor de la víctima, el placer y el gozo por el dolor ajeno, etc. con reciprocidades legítimas (cf. Dennett, 1989, 10). En este último sentido, autores como Sica y Ricoeur sostienen que existe un diálogo materno-embriionario. El embrión produce una vasta gama de moléculas y, en paralelo a este hecho, también son segregados desde la trompa sustancias que promueven el desarrollo embrionario, lo cual asume como una verdadera relación de reciprocidad naturalizada (cf. Sgreccia y Laffitte, 2008, 5). Ricoeur también considera que entre el feto y la madre se esboza ya una relación asimétrica de intercambio de signos pre-verbales.

Existe también una dimensión de reciprocidad social en la historia de cada individuo y de cada comunidad, que se refiere a una relación compleja entre el cuidado y la educación que se reciben y el cuidado y la educación que se deben todos entre sí. Dice MacIntyre:

Los individuos logran su propio bien sólo en la medida en que los demás hacen de ese bien un bien suyo, ayudándole durante los períodos de discapacidad, para que él a su vez se convierta a través de la adquisición y el ejercicio de las virtudes en la clase de ser humano que hace del bien de los

demás su propio bien; [...] una especie de intercambio de ayuda (MacIntyre, 1999, 129).

Estamos hablando de otra forma importante y ampliada de reciprocidad. El individuo primero tendrá que identificar los bienes de la comunidad como bienes propios y, a través del ejercicio de las virtudes, hacer del bien de los demás su propio bien. Este tema será desarrollado en el tercer capítulo como explicación de la red de relaciones que exige la práctica de las virtudes, tales como el cuidado de los otros dentro del ejercicio de normas de reciprocidad. Sólo por referencia a estas virtudes podemos reconocer la justicia porque son constitutivas del desarrollo humano.³⁹

La quinta tesis afirma que las personas deben ser capaces de comunicación verbal. Esta condición excluye fácilmente a los animales no humanos la plena cualidad de persona y la responsabilidad moral concomitante. Al explicitar esta cualidad Dennett señala la importancia que tiene la sinceridad en las intenciones del que se expresa y la confianza del oyente en quien se expresa. “La regla para la expresión es la sinceridad; si la expresión no es naturalmente confiable, no alcanzará su propósito” (Dennett, 1989, 25). Lo anterior me remite a Ricoeur cuando afirma que “la confianza en el testimonio como en la promesa robustece la institución general del lenguaje, cuya práctica usual engloba una cláusula tácita de sinceridad [...]; quiero creer, sin duda, que usted significa lo que dice” (Ricoeur, 2006, 169). Lo anterior supone una distinción entre la capacidad de tener lenguaje, y la distinción entre la verdad y la mentira, lo cual está posibilitando hablar de una dimensión ética del lenguaje.

Según MacIntyre, el tema del lenguaje constituye un importante parteaguas en la elaboración de la noción de persona: “ el ser humano ocupa un lugar superior en la escala [...] no sólo por el lenguaje, sino por la capacidad de hacer un uso reflexivo específico del lenguaje” (MacIntyre, 2001, 76). Sin embargo, considera este autor, que es una tendencia cultural exagerar esta diferencia y que no es

³⁹ El objeto de los acuerdos de la comunidad no deben ser sólo bienes sino también normas debido a que la comunidad se constituye como una red de individuos que dan y reciben y que necesitan las virtudes (cf. MacIntyre, 1999, 130).

posible trazar una única y rígida línea divisoria entre animales y seres humanos a partir de la presencia o ausencia de lenguaje. Sus argumentos son los siguientes: se toma como objeto de investigación una determinada capacidad humana, como la de albergar pensamientos, creencias, el hecho de actuar movidos por razones o la de formular conceptos y, se concluye, que debido a que los animales no-humanos no poseen lenguaje, carecen de la capacidad o facultad en cuestión. Para desarrollar su propuesta sobre las capacidades de animales no-humanos, MacIntyre elige al delfín. La proporción de masa cerebral en relación con la masa corporal es similar a la de los primates superiores antropoides; habita en grupos con una estructura social bien definida; crea diferentes tipos de vínculos sociales, es capaz de interaccionar con el ser humano e incluso son ellos quienes inician la relación; tiene percepciones y presta atención a lo que percibe; expresa curiosidad, afecto y temor hacia otros individuos; recuerda multitud de sonidos e imágenes, realiza cálculos y su aprendizaje verbal es notable, ya que puede comunicarse de maneras diversas. Asimismo, sostiene este autor que los animales pueden tener creencias, razones, que poseen un reconocimiento rudimentario de la distinción entre verdad y falsedad y distinguirá entre un estado no-lingüístico y uno prelingüístico (cf. MacIntyre, 2001, 43-53). A mi juicio, la intención de este autor, al matizar las diferencias, consiste fundamentalmente en llevarnos a considerar la importancia de las semejanzas y características corporales para problematizar el tema. Esta cuestión se aclarará en la propuesta ontológica de Heidegger.

La sexta tesis sostiene que las personas se diferencian de otras entidades por ser conscientes de una manera particular; de una forma en que ninguna otra especie lo es. En ocasiones ésta se conoce como autoconciencia, condición previa para ser un agente moral. Revisemos nuevamente las seis tesis en el orden de su dependencia. Las tres primeras, ser racional, ser intencional y ser objeto de una conducta específica son mutuamente interdependientes. Las siguientes tres cualidades son en orden consecutivo condición de posibilidad de las siguientes. La cuarta cualidad que se refiere a la capacidad de reciprocidad, la quinta que se refiere a la capacidad de comunicación verbal y la sexta que afirma que las personas se diferencian de otras entidades por ser conscientes de una manera peculiar. Dicho de otra manera, la cualidad moral que se manifiesta en las dos últimas presupone y exige las

anteriores. “Es así como las seis cualidades constituyen la condición de posibilidad que permitirá responder a las preguntas acerca de los motivos de mis actos, y la última es condición necesaria de la cualidad moral de persona” (Dennett, 1989, 12). En este sentido diremos que no hay, al parecer, otro animal, salvo el hombre, que tenga la capacidad de autoevaluación reflexiva (consciente de una manera peculiar) y para quien la libertad de su voluntad pueda resultar un problema (cf. Dennett, 1989, 33-35).⁴⁰

Para este autor,

La noción moral de persona y la noción metafísica (ontológica) de persona no son conceptos separados y distintos, sino sólo dos puntos de apoyo diferentes e inestables de un mismo continuo que contribuye a la satisfacción de las condiciones de cualidad de persona (Dennett, 1989, 36).

La noción metafísica, dice Dennett, supone la noción de un agente inteligente, consciente y sensible. La noción moral supone un agente que es responsable, que tiene tanto derechos como obligaciones. Una entidad moral es una persona cuando se pregunta sobre la responsabilidad de sus acciones. Sin embargo, al debilitarse alguno de los niveles, cuando se descubre la irracionalidad, la culpabilidad en las acciones de las personas, parecería que se tienen las bases para dudar que estamos tratando con personas. Concluye Dennett afirmando que, debido a las razones anteriores, los seres humanos sólo pueden aspirar a ser aproximaciones al ideal por lo que su concepto de persona es un concepto normativo. Es decir, que “aún considerando suficientes las seis condiciones estrictamente interpretadas, no es posible garantizar que una entidad sea persona, pues nunca podría satisfacerlas” (Dennett, 1989, 35).

Me parece que no obstante la conclusión a la que llega Dennett, los análisis realizados, desde diferentes perspectivas, ofrecen argumentos suficientes para sostener que dichas cualidades explicitadas y ampliadas críticamente constituyen las principales características de las personas, por lo que es posible afirmar que, a diferencia de lo sostenido por Dennett, la noción de persona no sólo es una noción

⁴⁰ cf. Frankfurt, 2006, 36.

“normativa”. A partir de este análisis considero cumplida la tarea de ir consolidando diversos temas que me permitan reformular una noción o concepto de persona más extensa e inclusiva.

A continuación revisaremos la propuesta del criterio evolutivo cultural con el objeto de ver la posibilidad de poder justificar la idea de que persona, ser humano y clase natural *Homo sapiens* pueden ser equivalentes, no obstante el uso diferente que se les da en el discurso especializado.

§ 4. *Conclusiones preliminares: las ciencias de la mente, el cerebro, los genes, la evolución biológica y la cultural: puentes y relaciones.* Algunos genetistas como Dobzhansky, dice Ehrlich, afirman que en biología nada adquiere sentido si no es a la luz de la evolución, idea con la cual concuerdo (cf. Ehrlich, 2005, 11, citado en Mayr, 1997, 178). En este sentido es posible afirmar que las naturalezas humanas están en la biología. Schaeffer repite algo similar al decir que “los humanos son seres vivientes entre otros seres vivientes, y que la unidad de la humanidad es la de una especie biológica” (Schaeffer, 2009, 13). Cuando Ehrlich habla de *naturalezas humanas* en plural, intenta hacer una crítica al supuesto de que la naturaleza humana sea comprendida como algo inmutable y unitario. Contra esta idea es que argumenta este autor cuando dice que hoy se piensa que esta naturaleza biológica, junto con la educación, es lo que nos hace ser lo que somos. Lo expresa así: “Todo atributo de todo organismo es, por supuesto, el producto de una interacción entre su dotación genética y su medio” (Ehrlich, 2005, 22). Desde esta perspectiva es difícil entender la noción de naturaleza humana como un concepto estático o esencial. En décadas recientes biólogos y científicos sociales han contribuido con sus investigaciones a descifrar gran parte de la evolución humana. Esto ha permitido obtener una visión diferente acerca de dónde procedemos y quiénes somos. Estos científicos también han logrado descifrar nuestra evolución a partir de las alteraciones en nuestros genes y la evolución de las culturas, características que nos han convertido en los seres dominantes del planeta. Hemos alcanzado un alto desarrollo en diversas disciplinas como el arte, la música, la literatura, la filosofía, la ciencia, la tecnología y otras.

Por otro lado las investigaciones científicas han permitido documentar diferencias entre individuos y también diferencias entre diversas sociedades. La gran variedad de datos registrados muestra un inmenso potencial para una evolución genética y cultural que da origen a lo que este autor denomina naturalezas humanas. La noción naturalezas humanas supone una multiplicidad de conductas, creencias, actitudes, estructuras físicas y desarrollos culturales. Por esta razón, aunque los cuerpos y las conductas compartan muchos atributos comunes, considera que es importante señalar la existencia de muchas naturalezas humanas. Lo expresa de la siguiente manera:

Las características universales que unen a las personas en cualquier punto de nuestra evolución están comprendidas en la palabra humanas. La palabra naturaleza destaca las diferencias que forjan nuestra individualidad o variedad cultural, y nuestro potencial para una futura evolución genética y, especialmente cultural (Ehrlich, 2005, 9-10).

Las naturalezas humanas son producto de dotaciones genéticas heredadas que son similares pero no idénticas, y que interactúan con diferentes ambientes físicos y culturales (cf. Ehrlich, 2005, 24). Sostiene que, en la mayoría de los casos, los genes no dictan el destino, pero sí pueden definir un rango de posibilidades en un ambiente dado. Así la dotación genética de un chimpancé, aunque se críe como el hijo de un profesor de Harvard, le impide aprender a discutir filosofía o a resolver ecuaciones diferenciales. La influencia de la cultura para moldear las actividades humanas puede verse en la diversidad de lenguajes. Aunque, por supuesto, la habilidad de hablar es el resultado de la evolución genética (cf. Ehrlich, 2005, 21.28).

Frente a este criterio evolutivo-sociológico está la posición reduccionista que Pinker denomina eliminativa o ambiciosa. Esta posición prescinde de la dimensión de la vida, por lo que todos los problemas pueden ser disueltos si se dividen en componentes siempre más pequeños. Significa que un hombre puede reducirse en aproximadamente siete mil cuatrillones (7×10^{27}) de átomos agrupados en alrededor de diez billones (a la trece) de células. Esta teoría es rechazada por Dobzhansky, dice Ehrlich, quien afirma que "esta aglomeración de

átomos y células tiene algunas propiedades increíbles; está viva, siento gozo y dolor, discrimina entre la belleza y la fealdad, y distingue el bien del mal [...]. ¿Cómo se llegó a esto?" (Ehrlich, 2005, 94, cita a Dobzhansky, 1970). Ya Bergson había señalado, que la transición de la materia inorgánica hacia la aparición de un ser vivo es un problema ontológico, hasta la fecha inexplicable, y que muchos materialistas intentan pasar por alto (cf. Bergson, 1985). Ehrlich también rechaza este reduccionismo y propone una explicación evolutivo sociológica que adquiere sentido humano cuando se considera en un contexto cultural e individual o subjetivo. Este proceso evolutivo se denomina historia. Lo expresa así: "La evolución es un principio explicatorio que conecta todos los fenómenos biológicos, incluidas las culturas" (Ehrlich, 2005, 11). Debido a lo anterior es posible decir que los cambios culturales pueden considerarse determinantes en la formación de nuestras naturalezas. Durante su exposición, Ehrlich hablará algunas veces de naturaleza humana en singular, al referirse a aquello que todos tenemos en común, como la habilidad para comunicarnos mediante un lenguaje, la posesión de una cultura rica y la capacidad para desarrollar complejos sistemas éticos. Esto significa decir que existen aspectos universales en nuestras naturalezas, y que nuestras dotaciones genéticas y la variación entre ellas es mucho menor que cuando se comparan con las de los chimpancés (cf. Ehrlich, 2005, 31). Estas variaciones permiten afirmar que "no existe una naturaleza humana única, como tampoco existe un genoma humano único, aunque haya características comunes en todas las naturalezas y en todos los genomas humanos" (Ehrlich, 2005, 32). Esto le permite a Ehrlich hablar de "características humanas" y de singularidad. En esta búsqueda para definir lo que es la naturaleza humana, subrayando lo humano que hay en común y lo diverso en cada uno de ellos, nos ubica en el ámbito filosófico-ontológico de lo uno y lo múltiple, como modo de ser de lo *idem* y de lo *ipse*. Aunque no sea la intención de esta investigación analizar la propuesta hermenéutica de Ricoeur sobre la identidad narrativa, su teoría podría enriquecer el tema propuesto por Ehrlich.

En el siguiente apartado, y también a manera de conclusión preliminar, reviso diversas concepciones reduccionistas con el objeto de hacer más explícito el

panorama del debate contemporáneo en lo que concierne a la idea de naturaleza humana.

a) Monismo y dualismo. Reduccionismo y no-reduccionismo. El problema de la naturaleza humana, de la identidad personal y de la conciencia (autoconciencia) ha planteado una dificultad metafísica a los filósofos. Si se concibe la conciencia como una clase de fenómeno aparte, misterioso, distinto de la realidad material o física, entonces uno se vería inmerso en lo que tradicionalmente se denomina dualismo. En esta doctrina se tiene la idea de que existen dos tipos de fenómenos o entidades básicamente distintos. Desde la historia de la filosofía moderna hemos señalado ya que Descartes inaugura el dualismo al sostener una distinción absoluta entre la sustancia mental y la sustancia material. Para él, ser consciente es sinónimo de pensar. Este punto de partida conduce a la adopción de posturas idealistas que ponen un mayor énfasis en la mente, en las ideas, en la percepción y el pensamiento y menos en la materia. La postura cartesiana se contrapone con las posturas científicas fisicalistas, funcionalistas de tiempos recientes, como veremos. En ese sentido se nos ofrecen dos alternativas: el dualismo que insiste en la irreductibilidad de lo mental y el materialismo que insiste en que la conciencia debe ser reducible a lo físico. De aquí que podamos hablar de posturas no reductivistas y de posturas reductivistas. Ambas concepciones, como veremos, materialismo y dualismo siguen vigentes en la filosofía. Pinker distingue varios tipos de reduccionismo: el reduccionismo ambicioso o destructivo y el reduccionismo jerárquico. El “reduccionismo ambicioso destructivo” consiste en intentar explicar un fenómeno desde el punto de vista de sus constituyentes más pequeños o más simples. Esta postura avalada por varios científicos cree que con el estudio de la biofísica, de las membranas neuronales o de la estructura molecular de la sinapsis se harían grandes avances en la educación, la resolución de conflictos y otros asuntos sociales, como sería el caso de la propuesta de Changeux. Es decir, que si alguien pensaba que la biología podía sustituir a la sociología, a la literatura o la historia, también la biología podría asentarse en la química, y la química en la física. El segundo criterio, reduccionismo jerárquico consiste en conectar, unificar y complementar ambos campos del conocimiento. En este reduccionismo ambos

bloques de conocimiento se ponen bajo perspectivas y dimensiones diversas. Así se pretende entender la vida mental desde diferentes perspectivas. Desde esta posición, afirma Pinker, la naturaleza humana como tema científico puede irse modificando gradualmente en la medida en que aparecen nuevos hechos (cf. Pinker, 2003, 115-121).

El reduccionismo materialista se presenta en formatos distintos, el conductismo, el fisicalismo y el funcionalismo. La corriente conductista considera que los estados mentales son sólo pautas de conducta y disposiciones de conducta. Se trata de definir todo estado mental en términos de estímulo ambiental y respuesta en forma de conducta (cf. Searle, 2000, 127; Churchland, 1992, 64). Los conductistas afirman que la conducta se puede entender con independencia del resto de la biología, sin tener que atender a la constitución genética del animal ni a la historia evolutiva de la especie. Pensaba Skinner, conductista, que estudiar el cerebro era una forma errónea de buscar las causas de la conducta humana, sino que había que hacerlo en el mundo exterior, ya que su conducta no es instintiva ni libre, sino que está condicionada de forma inadvertida por la sociedad. Por lo tanto si se convirtiera la sociedad en una gran Caja (de Skinner), y se controlaran las conductas, se podría lograr la creación de una sociedad utópica (cf. Pinker, 2003, 46, cita a Skinner, 1971). El conductismo de la primera mitad del siglo pasado puede justificarse debido a las limitaciones del conocimiento neurocientífico. En el presente ya es posible entender muchos de los procesos mentales e incluso estudiarlos en un laboratorio.

El fisicalismo sostiene que los estados mentales no son más que estados cerebrales, y que todo suceso mental no es más que un suceso físico en un cerebro y un sistema nervioso particular (cf. Parfit, 2004, 386-387). Por ejemplo, el dolor no es más que padecer el estímulo de las fibras de tipo C. El término fisicalismo puede entenderse como la doctrina según la cual los procesos psíquicos pueden reducirse a procesos físicos. En este sentido la física constituye, o debe constituir, el modelo para todas las ciencias y, fundamentalmente, para las ciencias naturales.

El funcionalismo sostiene que los estados mentales están determinados por sus relaciones causales. Para esta teoría no es tan importante la materia de la que está hecho un ser, sino la estructura de las actividades internas que la sostienen (cf.

Churchland, 1992, 65, Metzinger, 1995). Por esta razón desde la cibernética se tiene inclinación a interpretar las funciones humanas con arreglo a las categorías de los artefactos que las sustituyen, y las funciones de los artefactos con arreglo a las categorías de las funciones humanas que cumplen. El uso de esta terminología, a veces ambigua y otras veces metafórica, se ha dicho, facilita la transferencia en uno y otro sentido entre artefacto y creador. Según este formato cualquier estado de un sistema físico que se encuentre en relaciones causales adecuadas con los estímulos iniciales, con otros estados funcionales del sistema y con la conducta resultante es un estado mental. Metzinger, entre otros funcionalistas, arremete contra la subjetividad. Paradójicamente sostiene que la subjetividad atraviesa la cualidad de la identidad humana aunque “nadie ha tenido o ha sido un sí mismo. Todo lo que ha existido son modelos de sí conscientes que no se pueden reconocer como modelos” (Metzinger, 2003, 1). Intenta mostrar la tesis de que el sí mismo fenoménico no es una cosa sino un proceso; una función de un complejo sistema biológico que codifica información.

Churchland, uno de los más importantes defensores del materialismo eliminativo, sostiene que es necesario estudiar la mente desde el modelo de investigación de las neurociencias. Mediante este método quedaría eliminado para siempre el “fantasma” que habita en la máquina. Así la nueva ciencia de la mente podrá explicar lo que ocurre en lo que antes llamábamos conciencia sin recurrir al lenguaje popular lleno de equívocos pero que, según señala García R., todavía no ha sido posible despachar con los argumentos en contra planteados por los eliminativistas (cf. García, 2009). A este respecto, me parece interesante transcribir la cita de de Catherine Malabou que aparece en la contraportada del texto de Changeux (2010): “Nuestro cerebro es fundamentalmente lo que nosotros hacemos de él”.⁴¹

Todos los tipos de materialismo contemporáneo tratan de reducir los fenómenos mentales y la conciencia a alguna forma de lo físico, o a sus funciones. En cambio, para muchos investigadores en el campo de la filosofía de la mente la perspectiva de la primera persona responde a un cambio de perspectiva en la

⁴¹ Malabou, C., *La Quizaine littéraire*.

explicación de la evolución de la especie humana: es el paso de la evolución biológica a la evolución cultural, es el paso de la biología a la ontología (cf. García R., 9).

John Searle, filósofo de la mente, junto con otros autores, sostiene que a pesar de las numerosas propuestas filosóficas materialistas, no parece viable que éstas proporcionen una solución satisfactoria al problema cuerpo-mente y, más que soluciones, señalan las dificultades del problema. Y aunque la conciencia tenga su origen en eventos físicos del cerebro ésta no se reduce a éstos sino que emerge de ellos. Rechaza tanto el dualismo como el materialismo aceptando que la conciencia es un fenómeno "mental" cualitativo, subjetivo y, al mismo tiempo, parte natural del mundo físico (cf. Searle, 2000, 30; 94). Tratará de resolver el problema rechazando tanto la postura reductivista como la no-reductivista. Según él, tanto el dualismo como el materialismo descansan sobre una serie de supuestos falsos. El principal supuesto falso, dice, es que si la conciencia es realmente un fenómeno subjetivo, cualitativo, entonces no puede formar parte del mundo material físico. Por lo tanto, la conciencia es un fenómeno cerebral que posee características especiales de las cuales la más notable es la subjetividad. Eso no impide que la conciencia sea una característica del cerebro de nivel superior (cf. Searle, 2001, 55). Esta postura se denomina "dualismo de la cualidad". Sostiene la existencia de dos tipos de cualidades de los objetos que son metafísicamente distintos: las cualidades "físicas" como pesar dos kilos y "cualidades mentales" como sufrir dolor. Para Searle, los dolores son fenómenos mentales, internos, cualitativos y objetivos, y denomina *qualia* a los estados internos, tales como pensamientos, sentimientos, penas, alegrías, memorias, percepciones, etc. (cf. Searle, 2000, 22). Por la biología sabemos que es un hecho que nuestros estados mentales son causados por los procesos cerebrales, aunque su explicación sea todavía una incógnita que impresiona y sorprende a muchos filósofos y neurobiólogos.⁴² El hecho que, según él, zanjaría la cuestión es recordar que:

⁴² A juicio de Edelman y Tononi, de lo que se trata también es de reconocer qué sí y qué no pueden hacer las explicaciones científicas en general. Significa que ninguna descripción, por extensa que sea, logrará explicar cabalmente la experiencia subjetiva (cf. Edelman y Tononi, 2002, 17-23).

La conciencia es un fenómeno cerebral, como cualquier otro. Es cierto que tiene características especiales, de las cuales la más notable es la de la subjetividad [...], pero eso no impide que la conciencia sea una característica de nivel superior del cerebro [...]. El modo de replicar al materialismo es señalar que ignora la existencia real de la conciencia. El modo de derrotar al dualismo es simplemente negarse a aceptar el sistema de categorías que eleva la conciencia a algo no biológico, a algo que no forma parte del mundo natural (Searle, 2001, 55).

Si se intenta negar el dualismo de la cualidad, uno se ve avocado a afirmar que no existe el hecho de la conciencia con una ontología en primera persona, es decir, se niega una ontología subjetiva. Para él, el rasgo primario más importante de la mente, al igual que para Locke, es la conciencia. Frente a otros autores, y a diferencia de Locke, sostiene que todos los estados conscientes son subjetivos y que siempre son experimentados por un sujeto animal o humano. Estos estados ocurren dentro del cuerpo, específicamente dentro del cerebro, y están relacionados entre sí del mismo modo que la totalidad del sistema de estados tiene que estar relacionado con el mundo real, marco necesario de toda discusión. De lo dicho se desprenden dos temas importantes: el de la subjetividad (una ontología en primera persona) y la intencionalidad (fenomenología), como hemos dicho anteriormente. En el primero los estados conscientes son subjetivos por tener un modo de existencia en primera persona; mis propios estados de conciencia me son accesibles de un modo tal que no le son accesibles a los demás. Distingue Searle el sentido epistémico del sentido ontológico. El sentido epistémico se aplica a las proposiciones; el sentido ontológico se refiere al estatus del modo de existencia (cf. Searle, 2001, 49-50). Por otro lado el tema de la intencionalidad señala la imposibilidad de separar lo psicológico de lo físico, lo subjetivo de lo objetivo y la conciencia del cuerpo. Lo expresa así: "El papel evolutivo primario de la mente es relacionarnos con el mundo y el nombre general de esa relación es *intencionalidad*" (Searle, 2001, 81). El modo correcto de tratar la intencionalidad, dice Searle, es "naturalizándola". Señala este autor que las formas de intencionalidad más primitivas biológicamente hablando son las formas de deseo que implican necesidades corporales como el hambre y la sed, y ofrece una explicación basada en procesos químico-biológicos. Searle sostiene que es necesario también incluir en la biología la conciencia y la intencionalidad y

considerarlas como parte del mundo natural (cf. Searle, 2001, 97). Posteriormente extiende esta intencionalidad a las modalidades sensoriales mediante la estimulación de nervios periféricos. En este sentido existen diferentes estados intencionales en el cual quedaría incluida la intencionalidad colectiva (“ser con” como hecho social) (cf. Searle, 2001, 89-94; 108).

Por ser la conciencia un fenómeno natural biológico que no coincide con ninguna de las categorías tradicionales de mental (dualismo cartesiano) y físico (monismo), parecería que la cuestión es resuelta por Searle mediante la reformulación del problema y la creación de categorías no excluyentes como son las de lo mental y lo físico, la mente y la materia, el espíritu y la carne, y admitir los hechos sin aceptar la carga metafísica que los acompaña. Esta reformulación supondrá, dice Searle, distinguir dos tipos de reducción: la reducción eliminativa y la no-eliminativa. Las reducciones eliminativas se desprenden de un fenómeno mostrando que éste no existe, que es una ilusión. A la reducción científica no-eliminativa y jerárquica correspondería la inclusión de una ontología en primera persona que permite progresar a la filosofía, y permite aceptar, con coherencia, hechos que conocemos con independencia de nuestros compromisos filosóficos o religiosos. Carruthers calificará esta postura como un “dualismo débil” o “no-duro” (cf. Carruthers, 1986, 21).

Hay otra concepción no-reduccionista que niega que seamos entidades que existen separadamente, distintas de nuestros cerebros, cuerpos y experiencias. Establece que, “aunque no somos entidades que existan separadamente, la identidad personal es un hecho adicional, que no consiste sólo en la continuidad física y/o psicológica. La propuesta antropológica de Scheler ejemplifica esta postura que será desarrollada en el segundo capítulo.

La unificación de los conocimientos sobre la vida y nuestros conocimientos sobre la materia y la energía fue el mayor logro científico de la segunda mitad del siglo XX. Hoy sabemos que las células no siempre procedieron de otras células. Sin embargo, vale la pena constatar que nuevas ideas provenientes de cuatro fronteras del conocimiento –las ciencias de la mente, el cerebro, los genes y la evolución– están abriendo una brecha con una nueva interpretación de la naturaleza humana:

Esta nueva concepción de la naturaleza humana, atada en su extremo inferior con la biología, puede, a su vez, estar conectada por su extremo superior con las humanidades y las ciencias sociales. Esta nueva concepción permite reconocer los fenómenos de la cultura sin segregarlos en un universo paralelo (Pinker, 2003, 61).

La síntesis o unificación propuesta por Pinker establece varios puentes entre las ciencias de la mente, el cerebro, los genes y la evolución. El primer puente entre la biología y la cultura es la ciencia de la mente o ciencia cognitiva. El segundo puente entre la mente y la materia es la neurociencia, en especial la neurociencia cognitiva. Es el estudio de cómo se implementan en el cerebro la cognición y el sentimiento. El tercer puente entre lo biológico y lo mental es la genética conductual, el estudio de cómo los genes afectan la conducta. El cuarto puente entre la biología y la cultura es la psicología evolutiva. Es el estudio de la historia filogenética y de las funciones adaptativas de la mente.

b) La ciencias de la mente o ciencia cognitiva. A este puente, llamado también de la revolución cognitiva, le corresponden varias ideas.

Primera idea. "El mundo mental se puede asentar en el mundo físico mediante los conceptos de información, computación y retroalimentación" (Pinker, 2003, 61). Yo agrego *interpretación*. Esta idea general se puede denominar "teoría computacional de la mente", es decir, que la vida mental se puede explicar en términos de información, computación y retroalimentación. Esto significa que la mente está conectada al mundo intencionalmente por los órganos sensoriales, que transforman energía física en estructuras de datos en el cerebro. Es decir, que la racionalidad puede surgir de un proceso físico mecánico. Sin embargo, dice Pinker que esto no significa afirmar que el cerebro funciona como un ordenador digital, que la inteligencia artificial puede llegar a copiar la mente humana o que los ordenadores son conscientes en el sentido de tener una experiencia subjetiva en primera persona. Los sucesos en los ordenadores tienen causas, pero la conducta humana tiene razones y emociones. Significa que no hay manera de definir el odio, el sufrimiento o el amor en movimientos de partículas (cf. Pinker, 2003, 61.64).

Segunda idea: "La mente no puede ser una tabla rasa, porque las tablas rasas no hacen nada" (Pinker, 2003, 65). La tesis contra la tabla rasa la formuló Leibniz (1646-1716), quien repetía la fórmula empirista "Nada hay en el intelecto que no estuviera antes en los sentidos, excepto el propio intelecto" (Leibniz, 1992, 11, cita a Leibniz, 1996, 111). A juicio de Leibniz algo debía haber en la mente que fuera innato, aunque sólo fueran los mecanismos que realizan el aprendizaje, pero también debía haber algo que *inferiera* el contenido de una frase e *interpretara* la conducta de las otras personas (cf. Pinker, 2001, 65).

Tercera idea: "Se puede generar una variedad infinita de conductas mediante unos programas combinatorios finitos de la mente" (Pinker, 2003, 67). En este sentido, los actos humanos no surgen selectivamente de un repertorio de reacciones instintivas. Debe haber algo en la cabeza, dice Pinker, que sea capaz de generar no sólo cualquier combinación de palabras, sino combinaciones ilimitadas de pensamientos o intenciones.

Cuarta idea: "Bajo la variación superficial entre las culturas puede haber unos mecanismos mentales universales" (Pinker, 2003, 69). Esto significa que aunque los seres humanos hablen alrededor de seis mil lenguas mutuamente incomprensibles, todas las lenguas humanas expresan y comunican el mismo tipo de ideas. Y aunque las tradiciones varíen entre diferentes culturas, los mecanismos más profundos de la computación mental que las genera parecen ser universales.

Quinta idea: "La mente es un sistema complejo compuesto de muchas partes que interactúan" (Pinker, 2003, 72). En este apartado habla de psicólogos que estudian los sentimientos en las diferentes culturas. Menciona que las expresiones faciales que reflejan franqueza son las mismas en todas partes, aunque esta manifestación pueda ser culturalmente controlada. Antes de la revolución cognitiva se podían hacer afirmaciones sobre la naturaleza humana en el sentido de si somos esencialmente buenos o malos. Pero hoy sabemos que la mente no posee rasgos ni características unitarias, homogéneas y uniformes. Sabemos, dice Pinker, que la mente es modular y que posee sistemas diferenciados de procesado que cooperan entre sí, pero que no son algo uniforme. Entre estos sistemas de procesado de datos se encuentran las facultades mentales o inteligencias múltiples que se diferencian en gran medida por los genes. No obstante, como ya se ha dicho, los mecanismos

más profundos de la computación mental pueden ser universales e innatos. Significa que la conducta no es un producto exclusivo de la cultura o de la sociedad, sino que varía entre las culturas, pero es necesario apuntar que los programas mentales que las generan no tienen por qué variar; hay algo común en todos ellos que es genético. Por otro lado también se ha comprobado que los productos de aprendizaje o experiencias almacenados en el cerebro lo modifican. Es decir, que “todo lo que una persona aprende debe afectar a alguna parte del cerebro; más exactamente, el aprendizaje es un cambio de alguna parte del cerebro” (Pinker, 2003, 80). Esto significa que programas mentales y experiencias se interrelacionan y se afectan mutuamente. Las mentes poseen una especie de “software” combinatorio que puede generar o producir un conjunto ilimitado de pensamientos y conductas. Éstas proceden de una interacción entre los módulos mentales, dice Pinker, que tienen diferentes planes, diferentes metas y diferentes pliegues y arrugas y que tienen una geometría reconocible, configurada en gran medida por los genes en el desarrollo prenatal normal. Lo mismo ocurre con la materia gris de las distintas regiones de los cerebros de personas diferentes, incluidas las regiones correspondientes al lenguaje y el razonamiento (cf. Pinker, 2003, 71-79). La mayoría de los neurocientíficos sostienen que estos cambios se realizan al interior de una matriz de estructura organizada genéticamente. Se afirma, entonces, a partir de los argumentos anteriores, la universalidad de la naturaleza humana y la singularidad de los sujetos.

c) La neurociencia cognitiva o el estudio de cómo se implementan en el cerebro la cognición y el sentimiento. Piensa Pinker que la actividad de procesamiento de información del cerebro causa la mente, o se puede afirmar que es la mente, pero en ambos casos existen pruebas abrumadoras de que todos los aspectos de nuestra vida mental dependen enteramente de sucesos fisiológicos que se producen en los tejidos del cerebro (cf. Pinker, 2003, 74). Lo ejemplifica diciendo que cuando el neurocirujano envía una corriente eléctrica al interior del cerebro, la persona puede tener una experiencia muy viva. Otro ejemplo consiste en que cuando muere alguna parte del tejido cerebral, también puede perderse la capacidad de recordar los nombres de objetos, etc. Por otra parte, todo pensamiento o sentimiento

también emiten señales físicas. En este sentido la estructura física del cerebro tampoco es una tabla rasa, sino que su anatomía está configurada, en gran medida, por los genes en el desarrollo prenatal normal, al igual que ocurre con la materia gris de diferentes regiones del cerebro y de diferentes personas. Esto quiere decir que existe una geometría y un cableado innatos o naturales que pueden tener consecuencias reales para el pensamiento, el sentimiento y la conducta. Como ejemplo está el caso de Phineas Gage, hombre educado, que al ser atravesado por un trozo de hierro en la parte superior del cráneo, se convirtió en agresivo y holgazán. Podemos concluir que, señalada la importancia que tiene el estudio de cómo se implementan en el cerebro la cognición y el sentimiento, es necesario recordar que las neurociencias han empezado a descubrir en el cerebro cambios que subyacen al aprendizaje. Esto no significa olvidar que el cerebro no es absolutamente maleable por la experiencia (cf. Pinker, 2003, 80).

d) La genética conductual o el estudio de cómo los genes afectan la conducta. Todo el potencial para pensar, aprender y sentir que distingue a los seres humanos de otros animales reside en la información contenida en el ADN del óvulo fecundado. Este hecho se hace más evidente cuando se comparan las especies. Incluso dos especies de chimpancés, los comunes y los bonobos, que sólo difieren en unas pocas decenas del 1% de sus genomas difieren en su conducta. Pequeñas diferencias en los genes pueden conducir a grandes diferencias en la conducta, en la conformación del cerebro y en sus conexiones (cf. Pinker, 2003, 81). Sin embargo, es necesario aclarar que los genes no determinan la mente en todos sus detalles, sino que la mayoría de los efectos de los genes son probabilísticos y sus efectos pueden variar en función del medio (cf. Pinker, 2003, 85). Los genes son la causa de gran parte de la diversidad y capacidad de los temperamentos. Dicho de otra manera, las diferencias de los genes pueden causar diferencias en las mentes, y la mayoría de los rasgos psicológicos son resultado de gran variedad de genes que se modulan o matizan por la presencia de otros (cf. Pinker, 2003, 85). En la próxima década, dice Pinker, los genetistas identificarán los genes que nos distinguen de los chimpancés; deducirán entre ellos los que fueron resultado de la selección natural y podrán determinar cuáles son las combinaciones que se asocian

con habilidades mentales normales, anormales o excepcionales. También podrán trazar “la cadena de causalidad en el desarrollo fetal por la que los genes configuran los sistemas cerebrales que nos permiten aprender, sentir y actuar” (Pinker, 2003, 85).

e) *La psicología evolutiva o estudio de la historia filogenética y de las funciones adaptativas de la mente.* Este puente espera comprender el diseño o el propósito de la mente que explique el orden que subyace en el mundo natural, y que parece obedecer más a un diseño que a un resultado del azar. Sin embargo, hasta el momento el único proceso físico que puede explicarla es la selección natural. Esta selección natural es un proceso moralmente indiferente en el que las características de los reproductores más eficaces prevalecen en una población. Esto significa que los sistemas heredados para aprender, pensar, sentir tienen un diseño que permitió una mejor adaptación, reproducción y supervivencia. Así, la mente se forjó en la competencia darwiniana. Esta idea de que la selección natural dotó a los seres humanos de una mente compleja es compartida por arqueólogos y paleontólogos, quienes han descubierto que los seres humanos prehistóricos ya ejercitaban su mente con el arte, el ritual, el comercio, la violencia, la cooperación, la tecnología y los símbolos. También se puede denominar a esta mente compleja como mente “universal”, porque se han descubierto una gran cantidad de rasgos comunes como aptitudes, gustos, formas compartidas de pensar, sentir y vivir que hace pensar en una única tribu, en una naturaleza común (cf. Pinker, 2003, 94-95).

En los últimos 20 años los antropólogos han ido reuniendo datos sobre la violencia en sociedades preestatales y postestatales. Y, aunque parece que Hobbes tenía razón, existen buenas razones evolutivas para que los miembros de una especie inteligente intenten vivir en paz. De modo que si el conflicto es un universal humano, también lo es la resolución de conflictos. La cooperación también proporciona beneficios. Sin embargo, el que un pueblo o una nación se dedique a la violencia o se esfuerce por mantener la paz dependerá de los móviles o motivaciones que adopte, de la visión del mundo y de la idea de hombre que interiorice. Desde mi perspectiva exige la adopción de una *paideia personalista* y

comunitaria como ideal de educación de una sociedad que permita tener a todos los miembros de esta "única tribu" un desarrollo óptimo.

A diferencia de la apreciación de Dennet, podemos afirmar que lo que se ha buscado mostrar con estos argumentos es que la noción de persona no es una noción normativa, sino que puede ser complementada con diferentes perspectivas y ampliada con el propósito de incluir en dicha noción a todos aquéllos sujetos que posean una misma naturaleza humana genéticamente hablando.

El tema que desarrollaré en el siguiente capítulo buscará validar, de manera argumentada, la importancia que tiene para la reformulación de la noción de persona acceder a otro planteamiento o perspectiva: la ontológica. Es decir, las características biológicas explicitadas se encuentran interactivamente enlazadas con factores externos del medio ambiente, de la cultura y de su evolución, y por lo mismo van originando un entramado epigenético de características emergentes que parecen escapar, por lo menos hasta este momento, a la explicación científica y que pueden ser mejor comprendidas desde otra perspectiva. Cabe aclarar que el hecho de afirmar la existencia de características emergentes (epigenéticas), no significa decir que los seres humanos trascienden su propia "naturalidad", o que están exentos del orden natural. El hecho de sostener una biología filosófica significa tomar en serio el hecho de que la humanidad misma es una forma de vida biológica.

Capítulo 2

La antropología filosófica y el estatuto ontológico del ser humano

Nuestro cerebro, nuestra sociedad y nuestro lenguaje [...] expresan el éxito único, excepcional que la vida ha alcanzado en un momento de su evolución. Traducen la diferencia de naturaleza, y no sólo de grado, que separa al hombre del resto de la animalidad.

Bergson. *La evolución creadora*

§ 1. La subjetividad. Hemos visto en el primer capítulo que el cerebro humano, el lenguaje y la cultura acumulativa parecen manifestar el éxito único y excepcional que la vida ha alcanzado en un momento de su evolución, como señala Bergson, sin postular o afirmar una ruptura óptica en el interior del orden de lo viviente, lo que parece obedecer más a un proyecto que a un resultado del azar.⁴³ Esto significa que los sistemas heredados para aprender, pensar y sentir parecen obedecer a un diseño que permitió una mejor adaptación, reproducción y supervivencia. Por otro lado, la tesis evolucionista, desligada de toda concepción finalista, parece contradecir la afirmación anterior sobre el éxito único y excepcional que muestran las aptitudes humanas, tales como la vida subjetiva reflexiva, la conciencia-de-sí y la evaluación ética. Hasta el momento el único proceso físico que parece poder explicarla, al menos hipotéticamente, es la tesis de la selección natural como proceso moralmente indiferente en el que las características de los reproductores más eficaces prevalecen en una población. No obstante estas capacidades y otras características o “cambios radicales” que reconocemos y aceptamos pueden ser

⁴³ Paradójicamente, Jonas señala la amenaza de catástrofe por el exceso de éxito. Su tesis reúne varios elementos: el dominio sobre la naturaleza a través de la ciencia y la técnica; el incremento en cantidad y variedad de producción de bienes, junto a una disminución del trabajo humano empleado para producirlos; un mayor bienestar para pocos y una humanidad empobrecida. Es decir, problematiza el “progreso moral” (cf. Jonas, 1995, 233-234).

explicadas desde la ciencia, a partir de una genealogía filogenética, resultado de una larga historia evolutiva, por mutaciones aleatorias y por una presión selectiva, sumada a los conocimientos acumulados. Sin embargo, algunos cambios como la posibilidad de autoevaluación, entre otros, siguen sorprendiendo y parecen negar el ascenso por azar. Estas características humanas que denominamos, como lo hace Schaeffer, “cambios radicales” fueron identificadas y desarrolladas por Aristóteles (cf. Schaeffer, 2009, 51). En este sentido pueden ser estudiadas no sólo por el filósofo sino también por el naturalista. Interrogar sobre nosotros mismos equivale a interrogar sobre “el animal humano” que somos. El término “animalidad” no intenta sugerir el hecho de rebajar al ser humano, pues resulta que gran parte de nuestros comportamientos más destructivos y autodestructivos, como señala Schaeffer, no proceden de las características que compartimos con los otros animales, sino que son características propias del hombre (cf. Schaeffer, 2009, 110). La tesis de la selección natural, como proceso moralmente indiferente, pareciera contradecir la idea de que “reconocer que la humanidad es una forma de vida animal no cambia nada en cuanto a la cuestión del respeto debido a la vida y a la dignidad humanas” (Schaeffer, 2009, 110). Sorprendentemente la afirmación anterior apunta a ser una crítica a su propia tesis sobre “el fin de la excepción humana”.⁴⁴

Me propongo en este capítulo justificar una antropología específicamente filosófica como consecuencia de las crisis internas del pensamiento moderno. Anteriormente una línea dominante había colocado al hombre en el centro del universo. Esta evidencia inicial se fue oscureciendo progresivamente. Los avances en todos los ámbitos del conocimiento fueron proporcionando elementos que no concordaban con esta idea, y la posición del hombre fue perdiendo estabilidad. Hemos dicho que el hombre no se volvió problemático por ausencia de conocimientos respecto a él, sino por una acumulación de conocimientos que no tiene precedentes en la historia. Pienso que el problema consiste en que esos conocimientos concretos no están integrados unitariamente y vagan dispersos en medio de múltiples “ideas de hombre”. De esta manera es que coexisten hoy varias

⁴⁴ Schaeffer, 2009.

ideas del hombre, ya sea por el sistema de valores que manejan o por el ideal de vida que le asignan. Por lo anterior me fue necesario realizar una interpretación ontológica de algunos fenómenos biológicos emergentes en los seres humanos y tratar de elevar estas ideas a conciencia filosófica, someterlas a crítica y elaborar una antropología filosófica (cf. Pintor-Ramos, 1997, 42-43). Esta hipótesis no postula una ruptura óntica como hemos advertido anteriormente, sino que se limita a afirmar la irreductibilidad óntico-cósica de ciertas cualidades de la persona que Searle ha denominado los *qualia*.⁴⁵ Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en la afirmación de que los estados conscientes son considerados estados reales, y sin negar que tales estados pueden pertenecer a una esfera óntica diferente de la de los hechos biológicos.⁴⁶ En este sentido, los fenómenos subjetivos se sustraen a cuantificación, y por lo tanto, a que se les asigne equivalentes externos. Las características cuantitativas y mensurantes de las ciencias modernas les impide utilizar conceptos ontológicos, pero sí puede dar cabida a ellos cuando la descripción exceda categorías espacio-temporales o matemáticas. El fenómeno de la subjetividad parece pertenecer a un campo diferente, y el testimonio de nuestra experiencia aporta datos empíricos de su existencia. Y aunque estamos conscientes de la importancia que tiene hacer un uso crítico de las auto-experiencias es imposible prescindir de ellas. Hay otro tipo de experiencias que tienen que ver con

⁴⁵ He dicho con anterioridad que este autor considera que tanto el dualismo como el materialismo descansan en una serie de supuestos falsos. El principal supuesto falso es que si la conciencia es realmente un fenómeno subjetivo, cualitativo, entonces no puede formar parte del mundo material físico. Sostiene que la conciencia es un fenómeno cerebral que posee características especiales de las cuales, la más notable es la subjetividad. Pero eso no impide que la conciencia sea una característica de nivel superior del cerebro (cf. Searle, 2001, 55).

⁴⁶ Afirma Searle que: "Si la conciencia es un fenómeno biológico normal como la mitosis, la meiosis o la digestión, deberíamos poder describir exactamente cómo se reduce la conciencia a microfenómenos [...]. Así, por ejemplo, en el caso de la digestión, una vez que sabemos cuanto hay que saber sobre las encimas, la renina, el desdoblamiento de los carbohidratos, etc., no hay nada más que decir [...]. Pero en la conciencia la situación parece diferente, porque una vez que hemos explicado la base causal de la conciencia en términos de la estimación de neuronas en el tálamo y en las capas corticales, o si se prefiere, en términos de *quarks* y de *muones*, parece que todavía nos queda un fenómeno por explicar. En el caso de la conciencia, nos queda un elemento subjetivo irreductible después de haber dado una explicación causal completa de la base neurobiológica. ¿Qué ocurre? ¿No nos aboca esto a un dualismo de la cualidad?" (Searle, 2001, 58). Searle responde a esta cuestión al admitir que la conciencia, con toda su subjetividad, es causada por procesos cerebrales y, también que los estados conscientes son ellos mismos características de nivel superior del cerebro. Considera que una vez concedidas ambas proposiciones, desaparece el problema metafísico mente-cuerpo, junto con la opción del reduccionismo eliminativo, el cual se desembaraza de un fenómeno mostrando que no existe.

la pregunta sobre el sentido de la existencia y la importancia de la veracidad en las relaciones interpersonales; también me interesa plantear la pregunta por la felicidad o infelicidad humana con criterios que van más allá de situaciones inmediatas. Los seres humanos nos damos cuentas de que no solamente nos importa existir, sino también la forma en que existimos. En este contexto, muchas decisiones y acciones del individuo dejan de ser a corto plazo.

A continuación haremos una exposición de las propuestas de Scheler y de Heidegger quienes, desde una perspectiva fenomenológica, aportan con sus reflexiones elementos importantes en la dilucidación de esta problemática que busca explicar lo emergente o lo específico humano. Las tesis de ambos autores le confieren a la forma de existencia humana un estatus de excepción. En referencia a este estatus de excepción diré nuevamente con Jonas que:

El testimonio de nuestra autoexperiencia forma parte de los datos empíricos referentes a la vida que nuestra participación en el ser nos proporciona. Es evidente que para evitar las trampas del antropocentrismo debemos utilizar críticamente este testimonio. Pero tenemos que utilizarlo, y de hecho lo estamos utilizando constantemente, por más que biólogos y behavioristas nos encarezcan que no lo hagamos. De hecho, si ellos mismos hiciesen lo que dicen se les escaparía la existencia de la vida que les rodea (Jonas, 2000, 140).

a) Scheler y Heidegger. Sobre la naturaleza humana. En consonancia con los temas anteriormente desarrollados, el objetivo de Scheler es establecer el estatuto del hombre que se resolvía en el siglo XIX con la doctrina del naturalismo biologicista de Darwin. Este naturalismo supone, como hemos visto, como único principio de lo humano el principio vital de la serie animal. Este principio se fue depurando a lo largo de la evolución de manera continua, sin romper la unidad de los seres vivos. En este orden de ideas, la postura de Scheler constituye un antecedente importante al hacer de la antropología el centro de su preocupación filosófica. Está consciente de que los problemas que el hombre se plantea sobre sí mismo han ido más allá del círculo profesional de la biología, pues también neurólogos, psicólogos, sociólogos, físicos, químicos y filósofos investigan el tema con el objeto de proponer nuevas explicaciones sobre la estructura del hombre y su

estatuto. Comenta que si a alguien medianamente instruido se le pregunta por lo que piensa al escuchar la palabra hombre, muy posiblemente responderá con tres ideas inconciliables entre sí: la de la tradición judeo-cristiana; la de la tradición de la antigüedad clásica sobre la posición singular que tiene el hombre en el mundo y la de la evolución.

Durante siglos las principales teorías sobre la naturaleza humana habían surgido de la religión. En Occidente la concepción judeocristiana seguía siendo la teoría más extendida. Esta idea se funda en la sacralidad de la naturaleza humana y en el alma. La segunda idea se basa en la noción de alma, misma que es de procedencia griega. Sostiene que el alma posee "razón", *logos*, *phrónesis*, *ratio*, *mens*, etc. En esta tradición *logos* significa tanto la palabra como la facultad de apresar el "qué" de todas las cosas. Esta doctrina se enlaza con la doctrina de que el universo tiene una "razón" sobrehumana de la cual participa el hombre. El tercer círculo corresponde a las ideas forjadas por la ciencia moderna de la naturaleza y por la psicología genética. Según estas ideas el hombre es un producto final y tardío de la evolución. Poseemos, pues, una antropología teológica, otra filosófica y otra científica, pero no poseemos una idea unitaria del hombre. Scheler intenta plantear el problema antropológico sin sujetarse a ninguna tradición, y aprovecha los conocimientos especializados que ofrecen las diversas ciencias. El hombre se distingue de sus precursores animales por el grado de complicación con que se combinan energía y facultades, por lo que comenta que "entre un chimpancé listo y Edison, no existe más que una diferencia de grado, aunque ésta sea muy grande" (Scheler, 1994, 16-17). Ésta es la razón por la cual propone una nueva antropología con fundamento metafísico para argumentar que hay una diferencia ontológica entre los seres humanos y los demás animales (cf. Scheler, 1994, 24). Empieza por distinguir dos usos de la palabra "hombre". El primero indica los caracteres morfológicos distintivos que posee como subgrupo de los vertebrados y mamíferos. Este uso está subordinado al concepto de animal, y sería ésta la misma posición adoptada por Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, donde no hace distinción entre identidad animal e identidad humana. El segundo sentido de la palabra designa algo completamente diferente. "Llamaré a este segundo concepto el concepto esencial del hombre, en oposición a aquel primer concepto sistemático

natural" (Scheler, 1994, 25-26). Scheler se propone investigar si el segundo concepto que concede al hombre un puesto singular en el cosmos tiene alguna base legítima (cf. Scheler, 1994, 25-26). Analiza Scheler la estructura total del mundo biopsíquico con el objeto establecer una gradualidad en el modo con que se presentan los seres. Es decir, busca establecer los grados del ser psicofísico como fundamento de la comunidad ontológica. Siguiendo lo establecido por la ciencia señala que lo psíquico (*psiqué*, alma) coincide con el límite de la vida en general, y sus propiedades objetivas pertenecen al fenómeno de las cosas "vivas" (automovimiento, autoformación, autodiferenciación, autolimitación en sentido espacial y temporal). Éstas poseen además un ser íntimo y un impulso afectivo. Una mera "dirección hacia" y "desviación de" (por ejemplo, de la luz). En el impulso no se distinguen el "sentimiento" y el "instinto" (cf. Scheler, 1994, 28). Esta afirmación coincide con lo que Searle ha denominado intencionalidad primitiva. Para Scheler:

La dirección esencial de la vida, que designa la palabra vegetativo –los muchos fenómenos de transición entre la planta y el animal, ya conocidos por Aristóteles, prueban que los conceptos de que nos ocupamos aquí no son conceptos empíricos- es un impulso dirigido íntegramente hacia fuera (Scheler, 1994, 31).

Además existe en las plantas una manifestación primigenia de sus estados internos que Scheler denomina "expresión". Esta se muestra a través de lo marchito, lo lozano, lo exuberante, etc. pero le faltaría la *función de notificación*. Esta función es desarrollada por el hombre a través de la representación y denominación de signos (cf. Scheler, 1994, 32). La segunda forma psíquica esencial es el instinto. La conducta instintiva posee las siguientes notas: 1) relación de sentido: significa que un animal prepara algo con sentido para el invierno o para la puesta de los huevos, aunque no haya vivido como individuo situaciones análogas; 2) la conducta instintiva es rítmica; sólo responde a aquellas situaciones que se repiten de un modo típico y que son importantes para la vida de la especie; 3) el instinto es innato y hereditario. El instinto en los animales es la forma más primitiva del acontecer psíquico (psicología genética) por lo que, dice este filósofo, proceder por asociaciones correspondería a un estrato superior. Los procesos psíquicos que

siguen las leyes asociativas están localizados en el sistema nervioso en un nivel más desarrollado que las formas instintivas. Según Scheler la inteligencia se produce de un modo paralelo a la vida anímica asociativa en los mamíferos superiores y en los infusorios. Pero lo que en el instinto es rígido y ligado a la especie, en la inteligencia se hace móvil e individualizado. Es en el hombre donde la memoria asociativa alcanza su máximo desarrollo y, a la inversa, en él los instintos se muestran sumamente retrasados (cf. Scheler, 1994, 39). La influencia del principio asociativo significa en la estructura del mundo psíquico la decadencia del instinto. El conocimiento que reside en el instinto no es un saber por representaciones, imágenes y pensamientos, sino un saber de "sentir resistencias" atrayentes o repelentes (cf. Scheler, 1994, 40). Sin embargo, la reestructuración descrita no es consecuencia de una actividad consciente, reflexiva, sino que se realiza mediante una "especie de trastrueque intuitivo de los ingredientes mismos del medio" (Scheler, 1994, 51). De la conducta instintiva brotan la conducta "habitual" o memoria asociativa (*mneme*) y la "inteligente". La primera está en dependencia del número de ensayos o pruebas. La base de la memoria es el reflejo que Pavlov ha denominado reflejo condicionado. Con respecto a la inteligencia técnica, el principio de asociación es un principio de rigidez y de hábito y, con respecto al instinto es un instrumento de liberación (cf. Scheler, 1994, 45). A diferencia de lo que afirmará MacIntyre, como veremos más adelante, para Scheler el impulso, emancipado del instinto, aparece hasta cierto punto ya en los animales superiores. Por ejemplo, el impulso sexual, servidor de la vida y sujeto a las épocas de celo se torna en fuente de placer en algunos animales superiores, especialmente en los domesticados, por ejemplo, el onanismo de los monos, perros, etc. En lo afectivo el animal está más cerca del hombre que en lo que se refiere a la inteligencia (cf. Scheler, 1994, 52). Scheler afirma que el animal puede desdeñar hasta cierto punto provechos inmediatos para alcanzar otras ventajas mayores. Lo que el animal no tiene es la facultad de discriminar entre los valores mismos, por ejemplo, lo útil de lo agradable. La cuarta forma esencial de la vida psíquica es la inteligencia práctica en los animales superiores que, en principio, aparece todavía orgánicamente condicionada pues está al servicio de lo impulsivo y de la satisfacción de necesidades básicas. Es decir, una conducta inteligente tiene sentido porque

responde a situaciones nuevas que no son típicas ni para la especie ni para el individuo. La nueva representación es producto de relaciones objetivas con los componentes del mundo (ambiente); junto a ella aparecen la facultad y acción de elegir y la de preferir entre los bienes o entre compañeros en el proceso de reproducción.

Por último, Scheler procederá a analizar la cuestión decisiva que consiste en determinar si existe una diferencia esencial (ontológica) entre los hombres y los animales, o si ésta es exclusivamente de grado. Lo expresa de la siguiente manera:

Si se concede inteligencia al animal, entonces podemos preguntar: ¿existe más que una mera diferencia de grado entre el hombre y el animal? ¿Existe una diferencia esencial? ¿O es que hay en el hombre algo completamente distinto de los grados esenciales tratados hasta aquí y superior a ellos, algo que convenga específicamente a él sólo, algo que la inteligencia y la elección no agotan y ni siquiera tocan? (Scheler, 1994, 53).

Aquí es donde los caminos se separan entre reductivistas y no reductivistas. Algunos reservan la inteligencia y la elección al hombre y niegan que el animal la posea. Estos argumentarían algún tipo de dualismo o emergentismo, y serán los no-reductivistas. Otros, especialmente los que sostienen la doctrina de la evolución serán materialistas, monistas o reductivistas, pues niegan que haya una última diferencia entre el hombre y el animal puesto que los animales poseen inteligencia. No reconocen ningún hecho adicional, ninguna clase de ser metafísico, ni metafísica alguna. Scheler parece rechazar ambas posiciones y sostiene una tercera:

La esencia del hombre y lo que podríamos llamar su puesto singular están muy por encima de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir, y no podrían ser alcanzados, aunque imaginásemos esas inteligencia y facultad de elegir acrecentadas cuantitativamente, incluso hasta el infinito (Scheler, 1994, 54).

Lo que hace del hombre un hombre, dice Scheler, no será otro grado de las funciones y facultades que pertenecen a la esfera vital, es decir, el impulso afectivo, el instinto, la memoria asociativa, la inteligencia y la elección, todo lo cual es objeto de estudio de la psicología como ciencia de hechos accesibles a la observación, descripción y clasificación. Para este filósofo, el nuevo principio que hace del

hombre un hombre radica en que es el único ente de la naturaleza en el que irrumpe el espíritu; es decir, adquiere conciencia de sí mismo. En la cosmología griega, los antiguos filósofos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron "razón" (*nous*). Scheler decide emplear una palabra que incluya el concepto de razón, pero que junto al pensar ideas, posea una determinada especie de intuición fenomenológica de los fenómenos primarios o esencias. A esta intuición la denomina "espiritual". "El acto espiritual más definitorio del espíritu es el de ideación y consiste en la posibilidad de borrar o poner entre paréntesis el coeficiente existencial (contingente) de las cosas para alcanzar la *essentia*" (Scheler, 1994, 64). Scheler se está refiriendo a la "reducción eidética" husserliana, y a algo más, como lo veremos adelante. Por esta razón, la intuición de esencias funda el concepto scheleriano de persona.

El conocimiento de las esencias constituyen para la Metafísica las ventanas abiertas sobre lo Absoluto [...]. Todo ser objetivo, tanto del mundo interior como del exterior, tiene que ser referido primero al hombre, en el sentido de que todas las formas del ser son dependientes del ser del hombre (Llambías de A., 1965, 457).

Lo anterior significa que lo que distingue al hombre se manifiesta como un principio dador de sentido; es lo que le permite conceptualizar, teorizar e interpretar el mundo. Lo explica de la siguiente manera. Los seres humanos nos experimentamos viviendo y realizando, en cada punto del proceso de nuestra vida, ciertos actos que consisten en separar la existencia de la esencia entendida como idea. Se van formando progresivamente nuevas conexiones de sentido cuyas relaciones y leyes internas van constituyendo el sentido total de la vida. Estas conexiones, dice, son independientes de los procesos y leyes vitales, pues surgen de una elaboración ideal, producto del espíritu. En este sentido cada vez aparecen más elementos que no coinciden con la intuición inicial, ni con la suma de sensaciones y percepciones. El hombre se experimenta continuamente rebasando los límites del espacio y del tiempo, del ahora y el aquí, al recordar, esperar y querer. Al recordar me introduzco en el pasado, esperando me encuentro con los contenidos de mi futuro. En cada caso estos contenidos y estas intenciones no son reducibles a meras asociaciones, ni a estados corporales físicos, sino que continúa manifestándose un

excedente donde se conserva lo más propio del ser humano; en esto consiste reconocer su condición espiritual (cf. Vallejo, 2003, 42-43). Para Scheler, la diferencia entre lo psicofísico y lo espiritual no constituye una separación absoluta entre dos entidades (*res cogitans* y *res extensa* cartesianas), sino la colocación de ambas en una jerarquía. El acto de desrealización o ideación señala la independencia del espíritu, su libertad y autonomía frente a lo orgánico, lo espacial y lo temporal. La posibilidad del espíritu de separar existencia y esencia permite al hombre la construcción de un reino ideal de pensamiento (mundo de las ideas) y la realización concreta de valores; la ideación afectiva da lugar a su propuesta axiológico-ontológica. Denominará persona "al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito" (Scheler, 1994, 55). Dice Scheler:

Ser hombre significa lanzar un enérgico "no" al rostro de esa realidad. Ya Buda lo sabía, cuando decía que es magnífico contemplar todas las cosas, pero terrible ser una. Ya Platón lo sabía, cuando explicaba la contemplación de las ideas como un acto por el cual el alma se desvía de la faz sensible de las cosas y se encierra en sí misma para comenzar los "orígenes" de las cosas. Ni tampoco E. Husserl piensa otra cosa cuando funda el conocimiento de las ideas en una reducción fenomenológica, esto es, en la operación de borrar" o de "poner entre paréntesis" el coeficiente existencial (contingente) de las cosas, para alcanzar su *essentia*. No puedo asentir en detalle a la teoría de esta reducción dada por Husserl; pero sí debo conceder que en ella está significado el acto que define más propiamente al espíritu humano (Scheler, 1994, 69-70).

La gran diferencia de Scheler con respecto a Husserl, y lo que el primero objeta al segundo, radica en que si para Husserl idear o desrealizar el mundo consiste en reservar el juicio existencial, para Scheler consiste en "abolir, aniquilar, ficticiamente el momento de la realidad misma, toda esa impresión indivisa, poderosa, de realidad, *con su correlato afectivo*" (Scheler, 1994, 71). Scheler concede a la actividad humana emocional y volitiva un lugar prioritario, hecho que al posibilitar el acceso a los valores da origen a la vida moral. Según este autor ningún hombre se hace bueno por el conocimiento de la ética sino por el conocimiento intuitivo de los valores. La intuición de los valores que posibilita la vida moral no es un problema intelectual, sino de sensibilidad, donde el amar y el

odiar forman sus estratos superior e inferior. La apertura esencial de la persona al mundo de los valores le permite encontrar pautas para su realización.

Al asumir este autor diversas categorías fenomenológicas tales como intencionalidad, intuición fenomenológica, intuición de esencias, intuición de valores, etc. está diferenciando y explicitando ciertas cualidades de la persona que suponen diferencias importantes entre un criterio ontológico-epistémico y otro ontológico-axiológico. Éste último se encuentra intrínsecamente relacionado con un comportamiento existencial orientado a la realización de valores que otorgan sentido a la vida y que ofrecen claridad con respecto a la pregunta por lo más específico de las personas. En resumen, para hablar de los hombres, de las personas, de los seres humanos es necesaria la reunión de los siguientes elementos: conciencia intencional cognitiva, sentimental o emotiva, percepción interior y exterior, conciencia de cuerpo, voluntad, pensar, juzgar, preferir, representar, recordar, idear, valorar, etc. Esto significa que el hombre realiza intencionalmente una multitud de actos diferentes y, únicamente en tanto que somos conscientes de nuestra identidad de personas, nos advertimos como realizadoras de todos esos actos. Para Scheler un ser de razón que sólo participara del saber conceptual sería un sujeto lógico que realiza actos de razón, pero no sería una persona. Scheler ofrece una definición más precisa de la noción de persona cuando dice que:

La persona no es un vacío punto de partida, sino que es el ser concreto sin el cual, cuando se habla de actos, no se alcanza el modo de ser pleno y adecuado de un acto sino sólo una esencia abstracta: los actos se concretizan, dejando de ser esencias abstractas para pasar a ser esencias concretas, merced únicamente a su pertenencia a la esencia de esta o aquella persona (Scheler, 2001, 514).

Al referirse Scheler a un ser concreto subjetivo rechaza una concepción abstracta de persona. La abstracción significaría que las personas tienen una esencia idéntica y universal. En este sentido una fórmula universal como la de naturaleza humana, a su juicio, despersonalizaría y uniformaría los actos de las personas concretas. Cada acto pertenece a una persona individual.⁴⁷ La persona al vivir en cada uno de sus

⁴⁷ Recordemos que al final del capítulo anterior Pinker aclara que la mente es modular y que posee sistemas diferenciados de procesamiento que cooperan entre sí, pero que no son algo uniforme. Entre estos sistemas de procesamiento de datos se encuentran las facultades mentales o inteligencias múltiples

actos los impregna de subjetividad, y aún teniendo el conocimiento más perfecto de las disposiciones y cualidades de los seres humanos, el obrar de uno y otro será siempre distinto. En este sentido esencia no tiene nada que ver con generalidad. Es ahora que podemos hablar de subjetividad o de una ontología en primera persona. Hablar de sujeto, en términos schelerianos es hablar de un "ser espiritual". ¿Cómo conciliar lo anterior con la conclusión a la que hemos llegado en el capítulo primero? Pareciera que entonces sí es pertinente hablar de naturalezas humanas, y lo humano genérico (espiritual) se dividiría en un sinnúmero de individualidades, de subjetividades y de existencias personales.

Algunos de los filósofos, cuyas doctrinas he mencionado en el primer capítulo, están insertos en corrientes filosóficas que no aceptarían el uso de la noción scheleriana de *espíritu*. Scheler, sin pertenecer a ninguna de esas tradiciones, también busca esclarecer la diferencia específica del hombre, la cualidad o cualidades de ser persona que lo definen específicamente. A nuestro juicio este autor explicita una cualidad no especificada ni desarrollada por Dennett, su ser "espiritual". Ser "espiritual" significa ya no estar vinculado únicamente a los impulsos, ni al mundo circundante, sino que al estar abierto intencionalmente de manera cognitiva y emocional al mundo, no está determinado totalmente por él. El ser humano interviene en el "mundo" interpretándolo, definiéndolo, conformándolo, transformándolo, objetivándolo, configurándolo, para hacer de él un espacio vital humano.

Este modo peculiar de ser, esta posibilidad del existente de salir de sí mismo intencionalmente, le permite convertir un medio en mundo, en el cual puede desplegar sus posibilidades de manera consciente, existencial y significativa. El hombre habita el mundo pero no es engullido por él. Scheler anticipa ya los temas

que se diferencian en gran medida por los genes. Las mentes poseen una especie de "software" combinatorio que puede generar o producir un conjunto ilimitado de pensamientos y conductas. Éstas proceden de una interacción entre los módulos mentales, dice Pinker, que tienen diferentes planes, diferentes metas y diferentes pliegues y arrugas y que tienen una geometría reconocible, configurada en gran medida por los genes en el desarrollo prenatal normal. Lo mismo ocurre con la materia gris de las distintas regiones de los cerebros de personas diferentes, incluidas las regiones correspondientes al lenguaje y el razonamiento (cf. Pinker, 2003, 71-79). La mayoría de los neurocientíficos sostienen que estos cambios se realizan al interior de una matriz de estructura organizada genéticamente. Se afirma, entonces, a partir de los argumentos anteriores, la universalidad de la naturaleza humana y la singularidad de los sujetos.

filosóficos que desarrollará Heidegger, en relación al tema de si el animal tiene "mundo", si es "pobre de mundo" o si carece de él. Para Scheler el acto espiritual es un hecho cualitativo, ontológico. Este hecho se manifiesta mediante un "recogimiento en sí mismo", en un tener conciencia de sí. Para él, el recogimiento de sí, la conciencia de sí o autoconciencia, la facultad y posibilidad de convertirlos en objeto de conocimiento intelectual y emotivo forman una sola estructura que es exclusiva del hombre, de la persona. Las características o cualidades de poder conocer y valorar su constitución fisiológica y psíquica, y cada una de sus vivencias psíquicas, es lo que le permite modelar libremente su vida, preguntar por y conocer su propia estructura ontológica para comprender sus particularidades (cf. Scheler, 1994, 59). A esta estructura Scheler la reconoce como un centro personal, concreto, subjetivo.

Concluimos diciendo que para Scheler el hombre, en cuanto sujeto de inteligencia práctica y utilitaria, pertenece a la serie vital; pero "posee otro principio, irreductible al orden biológico, que lo singulariza y aparta, situándole en un lugar del cosmos que en exclusividad le pertenece. Este principio o dimensión es el espíritu" (Scheler, 1994, 15-16). Scheler da por hecho que en el animal, ya sea que tenga una organización superior o inferior, toda acción, toda reacción realizada incluso la acción "inteligente" procede del estrato fisiológico. De este estrato fisiológico-psíquico parte toda conducta animal en relación con su medio (cf. Scheler, 1994, 56). En cambio, en el ser personal el acto espiritual no es susceptible de ser reducido a lo orgánico. La contribución de su planteamiento, a mi juicio, representa el haber incorporado en su antropología la tesis de una visión ontoaxiológica. Otro acierto consiste en que, anticipándose a su época, y no obstante su conocimiento sobre las ciencias biológicas, pone sobre la mesa la dificultad de poder explicar, desde la biología, el problema de la relación cuerpo-mente (espíritu).

En continuidad con el planteamiento anterior, Heidegger buscará dar respuesta a la misma cuestión de Scheler, es decir, responder la pregunta si entre el hombre y el animal existe una diferencia de grado o existe una diferencia ontológica. Su propuesta buscará superar lo que, a su juicio, considera erróneo en la tesis anterior. Inicia su argumento distinguiendo entre metafísica y ciencias

positivas, es decir, entre ontología y zoología. La tesis que guía su reflexión está relacionada con el tema scheleriano de que los animales están incrustados en la realidad vital, que son cautivos de su entorno y que no tienen la posibilidad de objetivarlo. Scheler, hemos visto, da por hecho que en el animal, ya sea que tenga una organización superior o inferior, toda acción, toda reacción realizada incluso la acción "inteligente" procede del estrato fisiológico. De este estrato fisiológico-psíquico parte toda conducta animal en relación con su medio (cf. Scheler, 1994, 56). En cambio, en el ser personal el acto espiritual no es susceptible de ser reducido a lo orgánico. Heidegger, en el contexto de una antropología filosófica, lo critica diciendo que:

Max Scheler ha tratado de tratar unitariamente esta gradación del ente material, la vida y el espíritu, partiendo de un convencimiento según el cual el hombre es el ser que unifica en sí mismo todos los niveles de lo ente: el ser físico, el ser de la planta y del animal, y el ser específicamente espiritual. Esta tesis la considero un error fundamental de la posición scheleriana, que tiene que cerrarle necesariamente el camino hacia la metafísica. Pese a ello, el cuestionamiento de Scheler, por muy programático que haya quedado, es por otro lado en muchos aspectos esencial y muy superior a todo lo anterior (Heidegger, 2007, 243).

Su propuesta parte de dos afirmaciones fundamentales, la primera dice que el animal es pobre de mundo. Esta afirmación es una proposición de modo de ser o de esencia (*statement of essence*), y conlleva la intención de decir algo universal sobre la animalidad, pero en un sentido diferente de la zoología; la proposición proviene de la metafísica. La segunda afirmación tiene que ver con un argumento en contra de la concepción mecanicista-fisicista de la vida. Heidegger, como otros filósofos contemporáneos, también defiende la importancia que tiene el hecho de restaurar la autonomía de la vida frente a la materia inorgánica, ya que la vida no puede ser reducida a la física ni a la química (cf. Heidegger, 2007, 192). En la Naturaleza existen leyes para las plantas, para los animales, para las estrellas y para los átomos, y dichas leyes pertenecen al ámbito de las ciencias particulares, tales como la biología, la astronomía, la física nuclear. Esto significa que cada una de estas ciencias tiene su objeto de estudio propio, y lo que la astronomía puede afirmar del universo, no podría hacerlo de los seres vivos. Desde esta perspectiva rechaza los puntos de vista que intenten reducir una entidad biológica a partículas

subatómicas, no obstante que sabemos que los constituyentes últimos sean tales partículas. La afirmación principal del argumento es que la delimitación del campo de la vida y el carácter de los seres vivientes no puede ser explicado totalmente en términos físico-químicos.⁴⁸ Puedo expresar lo anterior en palabras de Jonas: "Que con arreglo a medidas cósmicas el hombre no sea más que un átomo, es una consideración cuantitativa que carece de importancia: su amplitud interior puede hacer de él un acontecimiento de relevancia cósmica" (Jonas, 2000, 326). Esto no significa que en algunas áreas y dependiendo del contexto haya necesidad de realizar aproximaciones desde la física, de la química o de la biología. Lo que proponen estos autores se refiere a la necesidad de delimitar los campos de la zoología y de la ontología. Determinar las diferencias entre los animales es objeto de investigación de la zoología, no de la química ni de la física.

La propuesta heideggeriana explicitará el modo de ser de los seres vivos en relación con la riqueza de sus relaciones y su comportamiento. Afirma que la piedra es por completo "sin mundo" (*Weltlos*) y el animal es "pobre en mundo" (*Weltarm*), y los seres humanos "forman el mundo" (*Weltbildend*); son enunciados ontológicos que presuponen la zoología (cf. Heidegger, 2001, 186). La pobreza "en mundo" se expresa mediante el hecho de que un animal "sólo pueda comportarse" (*Sich ... benehmen*) pero nunca podrá aprehender (*Vernehmen*) algo como algo. Por medio del lenguaje a los seres humanos les es posible aprehender algo como algo (cf. Heidegger, 2001, 259). Heidegger entiende por mundo lo siguiente:

Significa primeramente la suma de lo ente accesible, ya sea para el animal o para el hombre, modificable según el alcance y la profundidad del penetramiento. [...] El mundo del hombre es rico, mayor en cuanto alcance, va más allá en cuanto a penetrabilidad, es constantemente incrementable no sólo en cuanto alcance [...] sino también cada vez más profundizable en cuanto a penetrabilidad. Por eso, esta referencia al mundo, tal como la posee el hombre, puede caracterizarse hablando de la incrementabilidad de aquello respecto de lo cual el hombre se comporta, de modo que, por tanto, hablemos de la configuración de mundo (Heidegger, 2007, 244).

⁴⁸ En el inciso titulado *Animalidad, vida y organismo* desarrollaré con mayor detenimiento dicho tema.

Existe entre la denominación “pobre de mundo” y “configurador de mundo” una diferencia que se expresa en la diferencia entre los niveles de relación. Lo “pobre de mundo” muestra un menor alcance o limitación en relación a la noción “configurador de mundo” (cf. Heidegger, 2007, 244). En concordancia con la óptica naturalista, Heidegger niega el hecho de poder hablar de mayor o menor perfección entre los seres vivos, y pone en duda esta posible superioridad al afirmar que no hay en lo esencial algo superior y algo inferior. Hablar de animales superiores y animales inferiores es un error, al igual que creer que las amibas y los infusorios son animales más imperfectos que los elefantes o los monos. “Todo animal y toda especie animal, en cuanto tal, es tan perfecto como los demás” (Heidegger, 2007, 245). Lo anterior no impide el hecho de poder afirmar que existe una diferencia significativa en sus relaciones con el mundo. En el desarrollo explicativo de estas nociones Heidegger asume, como veremos, que las diferencias entre especies no humanas no son relevantes, y utilizará a la abeja como representante de la dimensión animal. El mundo de las abejas, como el de todos los animales, se limita a un determinado ámbito; está fijo en su alcance y también limitado en el modo de penetrabilidad. Por ejemplo, la abeja obrera conoce las flores que visita, su color y aroma, pero no conoce los pistilos en tanto que pistilos.

Esta tesis se opone a la que sostiene McIntyre, quien señala la importancia que tiene el hecho de reconocer las diferencias que hay entre diversos animales, ya que considera que el estudio de estas diferencias permite entender mejor la corporeidad de los seres humanos. Lo expresa así:

Atribuir una única condición al conjunto de los animales no humanos, perdió de vista las diferencias fundamentales que existen entre ellos. Las diferencias entre una lombriz, un cangrejo y un pájaro carpintero [...] no son insignificantes y las diferencias entre, un simio, un perro y un delfín, por otro lado [...] no sólo son importantes en sí mismas, sino que si no se les reconoce el peso debido, no será posible comprender plenamente la importancia de la diferencia entre el ser humano y algunas otras especies inteligentes (MacIntyre, 2001, 67).

Considera MacIntyre que las diferencias que existen entre una lombriz, un cangrejo, un pájaro carpintero, o las diferencias entre, un simio, un perro y un delfín, no sólo son importantes en sí mismas, sino que es necesario reconocerlas

para poder comprender la importancia de las diferencias entre seres humanos y otras especies inteligentes. Para Heidegger carece de importancia atribuir una única condición al conjunto de los animales no humanos, por lo que lo mismo será hablar de una abeja que de un delfín, porque el tema y objeto de investigación de la zoología son los animales, y la ciencia a la que le corresponde investigar las diferencias entre los mismos es a la zoología y no a la ontología. Lo importante consiste en preguntar, dice Heidegger, de dónde puede provenir la proposición de que el “animal sea pobre de mundo”. Esta proposición se refiere a aquello que pertenece a la “esencia de los animales”. La tesis que pretende enunciar algo sobre la esencia del animal es un enunciado esencial (cf. Heidegger, 2007, 237). Sin embargo, aunque este tema no derive estrictamente de la zoología, considera este autor que tampoco puede dilucidarse independiente de ella, así como de la biología, por lo que requiere de una reflexión previa, como lo ha hecho ya Scheler. Señala que esta relación no puede fundarse sobre una perspectiva ontológico jerárquica, donde parezca que la reflexión metafísica fundamental parte de la biología o de la zoología. También señala la importancia que tiene dejar de aplicar nociones psicológicas tomadas del dominio humano a los demás entes de la naturaleza. Heidegger no pretende eliminar las posibilidades de conocimiento que brinda la ciencia, sino asumir sus limitaciones. Si el error de Scheler, según Heidegger, consistió en tratar de explicar lo ontológico en términos biológicos, en lo que sigue explicitará los argumentos que dan fundamento a su propuesta.

b) Explicar lo ontológico en términos biológicos. Hemos dicho que la historia del problema consiste en haber incurrido en el error de tratar de explicar lo ontológico en términos biológicos. El error consistió en querer establecer una secuencia jerárquica de seres desde lo material hasta lo espiritual, y derivar de allí su antropología. En esta gradación se unifican “todos los niveles de lo ente: el ser físico, el ser de la planta y del animal y el ser específicamente espiritual” (Heidegger, 2007, 242). Contrario a lo anterior, Heidegger funda sus argumentos a partir del existencial “mundo”, e introduce las categorías “pobre de mundo”, “sin mundo” y “configurador del mundo” [*world-forming*] para plantear la pregunta metafísica. En una primera aproximación compara los modos de ser de la piedra,

del animal y el del hombre para establecer la tesis de que el animal es “pobre de mundo”, y la tesis que el hombre “configura el mundo”. La tesis conductora de la argumentación busca delimitar el tema ontológico a partir de preguntas y afirmaciones propias de la filosofía.

Ser “pobre de mundo” significa tener menos posibilidades de relación-construcción de mundo en comparación con aquéllas que poseen los seres humanos. Esta relación, comenta, no puede ser cuantificada, sino que responde a un *modo de ser* específico y propio. Coincide con Scheler al sostener que el mundo de la abeja está limitado a un dominio estrictamente circunscrito. En cambio, el mundo del hombre es mayor en riqueza y mucho más amplio en penetrabilidad y profundidad. Además este mundo puede expandirse continuamente (cf. Heidegger, 2007, 244). Heidegger está enfatizando la distinción ontológico-cualitativa. Que la piedra no tenga mundo significa que no tiene acceso ni relación intrínseca con el mundo, lo que para Heidegger conlleva una especie de pérdida ontológica como modo de ser. Este no tener acceso es precisamente lo que hace posible su propia manera de ser “sin mundo”. La lagartija tiene un modo característico de relacionarse con la roca en tanto que superficie rocosa. Sin embargo, dice Heidegger, “tendríamos que tachar la palabras ‘superficie rocosa’ para indicar que aquello sobre lo que yace, aunque le está dado de alguna manera, no le es conocido en cuanto superficie rocosa” (Heidegger, 2007, 249). Además esta relación se circunscribe a los ámbitos de supervivencia (comer, reproducirse, etc.). Ciertamente que el animal no carece absolutamente de mundo, sino que lo tiene en límites más estrechos. Es decir, el animal sí tiene mundo (cf. Heidegger, 2007, 249). Este filósofo plantea, entonces, otra pregunta metafísica que consiste en la posibilidad de poder “transponerse” en otro ente (animal, piedra, hombre). Para este autor, también la transposición cuestiona el modo fundamental de ser de cada uno de ellos (cf. Heidegger, 2007, 252). En relación a los animales sólo será posible hablar de una especie de acompañamiento, “tal cosa como un acompañar, un acompañamiento del acceso y el trato del animal en su mundo” (Heidegger, 2007, 254). Heidegger niega la posibilidad de poder transponernos en general en el animal. Lo mismo sucede con la piedra, pues no podemos transponernos en ella. La razón está en que “la piedra en cuanto tal no permite en absoluto esta posibilidad,

no ofrece ninguna esfera de transponibilidad en ella" (Heidegger, 2007, 255).

Explica que:

La transponibilidad del hombre en el animal, [...] tiene su fundamento en la esencia del animal, esencia con la que queremos acertar con la tesis de la pobreza de mundo. El animal, para resumir, muestra en él mismo una esfera de la transponibilidad posible en él, y no obstante no necesita tener eso que llamamos mundo. Es decir, el animal tiene algo y no tiene algo, carece de algo. Heidegger lo expresa así: El animal es pobre de mundo (Heidegger, 2007, 262).

A la pregunta de si podemos, en cuanto hombres, transponernos en otro hombre, responde que sí:

Los otros hombres, en ciertos ámbitos y situaciones, por término medio se comportan respecto de las cosas exactamente igual que nosotros, más aún, que en hombres diversos no sólo aparece el mismo comportamiento para con las mismas cosas, sino que hombres diversos pueden compartir conjuntamente el mismo comportamiento sin que lo compartido se despedace; que por consiguiente, es posible acompañar su acceso a las cosas y su trato con éstas. Ésta es una *constante fundamental* de la experiencia inmediata de la existencia propia del hombre (Heidegger, 2007, 255).

Esta posibilidad forma parte originaria de la esencia propia del hombre:

Ser-ahí el hombre, ser-ahí en el hombre, significa por tanto —no exclusivamente, pero sí entre otras cosas— estar transpuesto en otros hombres [...] ser ahí significa: ser-con con el otro, y concretamente en el modo del existir, es decir, del coexistir (Heidegger, 2007, 256). [...] El estar transpuesto en el otro forma parte de la esencia de la existencia humana (Heidegger, 2007, 260).

Este "transponerse" en el otro tendrá importantes consecuencias éticas en la propuesta de MacIntyre, como lo veremos.

Para continuar el argumento, Heidegger distingue ahora entre conducta y comportamiento. Esta distinción le permitirá explicitar la noción de perturbamiento o cautividad del animal en relación a la tesis de que el animal es "pobre en mundo" y que el hombre "configura-forma el mundo". La conducta la relaciona con la acción instintiva desarrollada por Scheler. El animal está cautivo en su modo de ser porque le es sustraída una cierta posibilidad, concretamente la

posibilidad de percibir [*vernehmen*] algo en tanto que algo. Porque el animal no percibe algo en tanto que algo, sino que es simplemente “absorbido” [*hingenommen*] o “cautivo” [*eigenommen*] por ello (cf. Heidegger, 2007, 289). Por esta razón el animal posee una forma incompleta y empobrecida de experiencia. En esta forma instintiva en la que el animal está referido a lo otro, “lo otro no está manifiesto como ente” (Heidegger, 2007, 307). Explica Heidegger que “el ser cautivo (perturbamiento) es la condición de posibilidad de que el animal, conforme a su esencia, se conduzca en un medio circundante, pero jamás en un mundo” (Heidegger, 2007, 291). La noción de cautividad podría también ser aplicada a algunos seres humanos, pero mientras que el ser humano tenga la posibilidad de liberarse de esta cautividad con respecto a su entorno, no estaría esencialmente determinado por ésta. En este sentido, dice, quizá sería aplicable a este concepto de cautividad humana un sentido psiquiátrico y no esencial (cf. Heidegger, 2007, 292). Precisa este filósofo que “la vida [del animal] no es otra cosa que la pugna del animal con su anillo, por el cual está cautivo, sin ser jamás dueño de sí mismo” (Heidegger, 2007, 311). Resumo lo anterior diciendo que: 1) el cautiverio o perturbamiento corresponde a la estructura esencial del animal. Por esta razón el animal es “pobre de mundo” y, en tanto que “pobre de mundo”, le es imposible aprehender algo en tanto que algo. 2) Esta conducta obedece al instinto. 3) La conducta instintiva es el “ser propio de sí”; una apertura que se dirige a un estar absorbido y a un hacer impulsado hacia lo otro. 4) Esta forma de estar abierto a lo otro se denomina perturbamiento (cautiverio); el animal conlleva un anillo que en cada caso desinhibe y motiva la reconducción de ese impulso. 5) Este anillo de desinhibición no es una coraza firme, sino aquello de lo que el animal se rodea en la duración de su vida. 6) Esta cautividad es la condición de posibilidad de su conducta por lo que es posible sostener que el animal posee esencialmente una forma empobrecida de ser (cf. Heidegger, 2007, 314).

Haciendo una síntesis de la historia de la biología, Heidegger recuerda a los biólogos Hans Driesch y a Jakob Johann v. Uexküll. Estos científicos contribuyeron, desde la biología, a definir este problema (cf. Heidegger, 2001, 241, refiere a I. J. von Uexküll, *Theoretische Biologie*, 1928, 141). Ellos señalan la importancia que tiene el conocimiento de la totalidad del organismo. También

destacan la visión del significado esencial que tiene en la investigación la vinculación del animal con su medio circundante. Los trabajos de Uexküll son valorados en el presente al sostener que “la totalidad del organismo no se agota en la totalidad corporal del animal, sino que la propia totalidad corporal se entiende sobre la base de la totalidad original, cuyo límite es lo que denominamos el anillo de desinhibición” (Heidegger, 2007, p. 318). Aquí es precisamente donde yace el problema decisivo, dice Heidegger:

No se trata simplemente de una alteridad cualitativa del mundo animal frente al mundo del hombre, ni menos aún de diferencias cuantitativas en cuanto a alcance, profundidad y amplitud; no se trata de si ni de cómo toma el animal de otro modo lo dado, sino de si el animal puede percibir en general o no algo en tanto que algo, algo en tanto que ente. Si no, entonces el animal está separado del hombre por un abismo (Heidegger, 2007, 319).

En lo que sigue Heidegger expondrá la tesis de que “el hombre es configurador de mundo”. En este punto, y en comparación con la tesis de que el animal es “pobre de mundo” será posible dilucidar la noción de “experimentar” en el sentido amplio, lo cual excede el mero conocimiento-percepción. El experimentar humano consiste en dejar ser o no dejar ser aquello que sale al encuentro; a diferencia de la conducta de perturbamiento, a ésta la denomina comportamiento.

Sólo hay actitud [postura, comportamiento] donde un ente tiene el carácter del sí mismo, o, como también decimos, de la persona. Eso ya son caracteres importantes del fenómeno mundo: 1) la manifestabilidad de lo ente en tanto que ente; 2) el “en tanto que”; 3) la referencia a lo ente en tanto que dejar ser y no dejar ser, el comportamiento hacia [...], actitud y mismidad. Nada de eso se encuentra en la animalidad ni en la vida en general (Heidegger, 2007, 332).

En la cita anterior Heidegger explica lo que significa configurar el mundo. Cuando preguntamos por la esencia del hombre estamos preguntando por nosotros mismos; “estamos preguntando por un ente que a nosotros mismos nos es encomendado como tarea el serlo” (Heidegger, 2007, 339).

Todo preguntar del hombre por el hombre es en primer término y en última instancia un asunto de la existencia respectiva del hombre [...] y esta esencia universal del hombre sólo se hace esencial en cuanto tal si el hombre singular se comprende en su existencia. La pregunta de qué sea el hombre singular se comprende en su existencia. La pregunta de qué sea el hombre, si se plantea realmente, entrega al hombre expresamente a su existencia. Esta entrega a la existencia es el indicio de la interna finitud (Heidegger, 2007, 339).

La pregunta por la configuración de mundo es, en cierta manera, el trasfondo adecuado sobre el que ahora se puede realizar la esencia de la humanidad: mundo-configuración de mundo (cf. Heidegger, 2007, 340). La categoría "ser configurador de mundo" la emplea con una multiplicidad de significados: la existencia en el hombre configura el mundo cuando lo produce; cuando da una imagen o visión de él; cuando lo representa; cuando lo destaca (cf. Heidegger, 2007, 344, remite a Aristóteles, *Organon*, 1844, cap. 4, 17^a 1). Ser configurador de mundo establece una conexión entre hombre y mundo por medio del *logos*. Para Aristóteles en *logos* significa el discurso, el conjunto de lo hablado y de lo decible (cf. Heidegger, 2007, 365). Si el *logos* representa en la Antigüedad el fenómeno a partir del cual se comprende al hombre en lo que tiene de propio, y si nosotros decimos que la esencia del hombre es configuradora de mundo, entonces en ello se expresa que, si ambas tesis guardan alguna conexión en general, entonces *logos*, lenguaje y *mundo* guardan una relación interna:

En tanto que el *logos* guarda relación con el *nous* y con el *noein*, el percibir algo, podemos decir que del hombre forma parte un estar abierto a [...] de tal tipo que éste estar abierto a [...] tiene el carácter de percibir algo en tanto que algo. A este tipo del referirse a lo ente lo llamamos comportamiento a diferencia de la conducta animal. De este modo, el hombre es *zoon logon exon*, mientras que el animal es *alogon* (Heidegger, 2007, 366).

Es verdad que los sonidos inarticulados que emiten los animales indican algo, e incluso pueden entenderse entre ellos, pero no son palabras; son sonidos a los que les falta significado (cf. Heidegger, 2007, 367). En lo que a los seres humanos se refiere, la condición de estar abiertos y de ofrecerse a la vinculatoriedad posibilita y fundamenta la palabra y la libertad. Dicho brevemente, el "*logos apophantixos* como enunciado sólo es posible allí donde hay libertad" (Heidegger, 2007, 403).

El dejarse vincular tiene que entenderse ya de entrada como vinculable a aquello que, de un modo u otro, ha de dar la medida y ser vinculante. A este ofrecerse que sucede en todo comportamiento enunciante fundamentándolo –ofrecerse a algo vinculante- lo llamamos un comportamiento fundamental: el ser libre en un sentido original (Heidegger, 2007, 407).

En resumen, el acontecer fundamental de la existencia del hombre lo coloca Heidegger en un triple momento: 1) el tenderse a la vinculatoriedad; 2) el completamiento (proyecto de mundo); 3) el descubrimiento del ser de lo ente. Con esta triplicidad está caracterizado un acontecer fundamental unitario en la existencia del hombre, del cual surge siempre y por primera vez el *logos* (cf. Heidegger, 2007, 413).

Nuestro comportamiento está regido siempre por la vinculatoriedad, en la medida en que nos comportamos respecto de lo ente y en que, en este comportamiento respecto de él, nos adecuamos a lo ente, sin coerción y sin embargo vinculándonos, pero también liberando, midiendo, configurando. [...] El proyecto como la estructura primordial del acontecer mencionado es la estructura fundamental de la configuración del mundo. Por consiguiente, ahora decimos más estrictamente no sólo en un sentido terminológico, sino también en una problemática más clara y radical: proyecto es proyecto de mundo (Heidegger, 2007, 427-428).

El proyecto es completante; en el proyecto se extiende una dimensión de posible realización; posibilita hacia lo real posible (cf. Heidegger, 2007, 430). Es así que podemos afirmar la configuración de mundo como proyecto, y dicho proyecto como acontecer fundamental de la existencia.

Ahora, Heidegger distinguirá entre organismos, órganos, instrumentos y útiles a la mano en relación a la distinción que hace entre "sin mundo", "pobre de mundo" y "configurador de mundo".

c) *Animalidad, vida y organismo*. Heidegger inicia el desarrollo del tema estableciendo la distinción entre organismos, equipos, instrumentos y máquinas. Parte de la tesis de que todo lo que tiene vida es un organismo y es su organicidad lo que determina la unidad de ese ser en particular. Aclara que la unidad de vida no

la dan las células; que todos los seres vivos, sean unicelulares o pluricelulares, poseen igualmente una unidad en virtud del hecho de que son organismos. Wilhelm Roux, biólogo, ha definido los organismos como un complejo de instrumentos, lo cual parece significar que el organismo es un instrumento “complejo” debido a que sus partes se encuentran interconectadas y funcionan de manera unificada (cf. Heidegger, 2001, 212). Cabría preguntar cómo distinguir el organismo de una máquina o, mejor dicho, cómo concebir la relación entre equipo, instrumento y máquina con lo que denominamos “mundo”. Podemos afirmar que los equipos, instrumentos y las máquinas son “sin mundo”, al igual que lo sería una piedra. La primera diferencia, la más fundamental, entre personas y artefactos robots sería lo biológico, y estos últimos no son seres vivos. Todo tipo de máquinas requieren de un constructor para ser ensambladas, puestas a funcionar y ser operadas, mientras que un organismo inicia, regula y cambia su propia movilidad. Cuando la máquina se descompone, ésta requiere ser reparada. Por otro lado, querer asumir la personificación de dicho artefacto requiere de la aceptación de un ajuste psicológico en nuestra noción de persona, y supondría la aceptación de los prejuicios de una tecnología dura. Dentro de los supuestos heideggerianos, la producción de artefactos es posible sobre la base de lo que ha denominado “configuración de mundo” de los seres humanos. El sentido de esta reflexión está en que, si el organismo posee órganos, se podría preguntar si éstos pueden considerarse instrumentos. El órgano no es instrumento ni pierde su carácter de instrumentalidad al ser incorporado al organismo conforme se desarrolla. La pluma se ha producido como una pieza particular con el objeto de ser usada para algo. Como equipo u objeto producido la pluma está lista para ser usada (escribir), pero no tiene la capacidad de escribir [*fähigkeit*]. En cambio, los órganos tienen, en cada caso, una capacidad. Tomando como ejemplo al ojo, éste pertenece al organismo, emerge de él, lo cual no significa que el organismo produce órganos (cf. Heidegger, 2007, 221). El sentido que otorga Heidegger a la noción de “capacidad” se refiere a un tipo especial de potencialidad, y anuncia un modo determinado de ser en cada caso. En un primer momento, se podría pensar que el organismo mismo produce sus órganos y, lo que es más, se produciría a sí mismo en contraste con los “seres a la mano” que son producidos por otros. Hemos dicho, que los

instrumentos y las máquinas requieren de un constructor, mientras que un organismo inicia, regula y cambia su propia movilidad. La autoproducción, la autorregulación y la autorrenovación son aspectos que caracterizan a los organismos. Y si el organismo posee estas capacidades, entonces poseen también una “agencia” y un “poder efectivo” propios. Estas capacidades o fuerzas posibilitan la distinción entre objetos de uso y los seres vivos. Para Heidegger la capacidad es un tipo particular de potencialidad de ser que tiene y ofrece posibilidades diferentes de los seres a la mano o útiles. Esta capacidad o distinción es lo que ha propiciado la afirmación de que los seres vivos tienen una fuerza vital o un alma. Esta tesis, dice Heidegger, no es más que un esfuerzo para penetrar en la esencia del organismo en términos de estructura intrínseca de su capacidad específica (cf. Heidegger, 2007, 228). En un primer momento se podría decir que el organismo produce sus órganos, se autorrepara, se autorrenueva, se autoproduce, se autorregula, todo lo cual da cuenta de su capacidad orgánica, lo cual significa que el organismo se gobierna intrínsecamente; que es autoconducido [*it drives itself towards its own capability for*] (cf. Heidegger, 2007, 228; Bergson, 1985). Esta autorregulación descansa en una estructura que, considera Heidegger, está genéticamente organizada, y permiten su propia determinación [*its possible range of achievement*]. En este proceso, menciona este autor, que debe dejarse de lado cualquier idea de conciencia, de alma o de *telos* [*purposiveness*]. Esta capacidad de autoproducción, autorregulación y autorrenovación es un factor natural que contiene una agencia efectiva, un poder propio que nos fuerza a abrirnos a un contexto totalmente nuevo que lo distingue de los objetos de uso (cf. Heidegger, 2004, 228). Es decir, el orden de las capacidades de cada organismo son anteriores y anticipan a los órganos mismos, e inician, conducen y regulan movimientos vitales como la nutrición y su desarrollo. Esta regulación es gobernada por el carácter fundamental de la “capacidad de” de cada organismo. Esta autopreservación es un evento de la naturaleza que se desdobra en procesos subsecuentes, etapas y movimientos (cf. Heidegger, 2004, 235-237). En el sentido vital, la base ontológica mínima de la identidad humana es fundamentalmente corporal, orgánica y potencial. En su argumento Heidegger afirma que el desarrollo subsecuente de las células del embrión están determinadas en el contexto de la

totalidad y en relación con la totalidad. En este sentido, una vez que se ha fecundado, las células prosiguen su desarrollo en la dirección señalada. Así “capacidad” y “potencialidad” aparecen como fuerzas explícitamente propias y modos de ser peculiares de los seres vivos, a diferencia del modo de ser de los objetos fabricados.

Podemos concluir estos incisos señalando nuevos temas que distinguen a los seres vivos de los objetos; la enorme distancia que existe entre el modo de ser de los objetos y los seres vivos; que la diferencia ontológica del hombre con respecto a los objetos y los animales radica en que el ser humano tiene lenguaje, puede interpretarse a sí mismo, sus conductas no son sólo instintivas sino proyectivas y que, a diferencia del animal, aprehende, objetiva, nombra, se relaciona y conforma el mundo. La diferencia fundamental de la existencia humana la fija Heidegger en el tenderse a la vinculatoriedad; en el completamiento y el descubrimiento del ser de lo ente y la logicidad (cf. Heidegger, 2007, 413). Ser-ahí el hombre, ser-ahí en el hombre, significa –no exclusivamente, pero sí entre otras cosas- estar transpuesto en otros hombres; ser-con con el otro, y concretamente en el coexistir (cf. Heidegger, 2007, 256). El estar transpuesto en el otro forma parte de la esencia de la existencia humana. En este sentido, la cuestión decisiva radica, como fue expuesto, en que la pregunta por la forma de ser de los objetos, la pregunta por la esencia del animal y la pregunta por la esencia del ser humano no es una cuestión de diferencia de grado o cuantitativa, sino que la diferencia es fundamentalmente ontológica.

Si llevamos las afirmaciones heideggerianas al campo de la bioética, es posible afirmar que, desde su perspectiva, el embrión humano posee una fuerza intrínseca, genética, para autofinalizarse, moverse hacia, aunque de hecho, siempre esta autofinalización sea comprendida como proceso. Si para la animalidad a este proceso lo denomina “conducta”, en el caso de los seres humanos podemos decir que es “potencialidad” o “comportamiento”. Ya antes he mencionado que la base ontológica mínima de la identidad humana es fundamentalmente corporal, orgánica y potencial. Lo anterior implica y supone, desde mi perspectiva, la necesidad de reconocer una red de relaciones incipientes que implican ya derechos

y deberes, una axiología y una ética, aunque esta última no haya sido desarrollada por Heidegger.

§ 2. *Personas y seres humanos: algunas perspectivas.* Una de las tesis principales que intento sostener en esta investigación, según lo he mencionado en repetidas ocasiones, busca identificar las nociones "ser humano", "*Homo sapiens*" y "persona". Ya lo hemos hecho desde Wilkes con persona y clase natural. Revisaremos ahora la propuesta de Diamond. Esta filósofa confronta la tesis que separa el uso de ambas nociones, persona y *Homo sapiens*, cuando se afirma que el término de *Homo sapiens* tendría que utilizarse exclusivamente en sentido biológico y el de persona cuando se quisiera mostrar su estatus moral (cf. Diamond, 1991, 35). Diamond sostendrá la importancia que tiene la noción de "ser humano" en la ética. Para introducir su análisis expone algunos argumentos aducidos en contra. Un primer argumento sostiene que aquello que nos hace seres humanos es que poseemos determinadas propiedades que nos permiten pertenecer a una determinada especie biológica o clase natural. Este argumento, que pertenece a la esfera biológica, sostiene que la noción "ser humano" no tiene relevancia moral. Por otro lado, continúa diciendo, si definiéramos al ser humano en términos ajenos a una clasificación biológica, por ejemplo, si consideráramos que lo que nos hace ser humanos es la capacidad de razonar o de ser autoconscientes como lo afirma Dennett, entonces estas características sí serían moralmente relevantes. El punto es, comenta Diamond, que si estas características son moralmente relevantes, lo serán siempre independientemente de que se pertenezca o no a la especie *Homo sapiens*, por lo que sería mejor utilizar la noción de "persona" para significar que este ser goza de tales características, y que también pertenece a la especie *Homo sapiens*, con el fin de señalar que no todos los seres humanos las poseen y que es factible que haya seres no-humanos que las posean (cf. Diamond, 1991, 35). Un segundo argumento se refiere a la posición ética de Kant que sostiene que debemos siempre respetar la humanidad, que identifica con racionalidad, en nosotros y en los demás. Este respeto por los demás, a su juicio, no puede extenderse a seres humanos incapaces de pensar racionalmente.

Afirma esta autora que existe una cierta capacidad humana que denomina sentido de la imaginación que permite a los seres humanos establecer ciertas conexiones con los demás, e identificar acciones, pensamientos, sentimientos y palabras, así como las repercusiones sobre sus vidas. Diamond identifica, desde mi perspectiva, la noción "imaginación" con la libertad humana que puede ser percibida con mayor claridad cuando nos identificamos con los personajes en las narraciones. Coincide con Ricoeur en este tema ya que él mismo afirma que la literatura sirve de laboratorio para ensayar estimaciones, valoraciones, juicios de aprobación o condena. En este sentido Diamond considera que la actividad imaginativa por medio de la narrativa sirve de propedéutica a la ética, y que pueden contribuir al progreso moral despertando el sentido ético de la humanidad por medio de la identificación de virtudes, el rechazo de la injusticia, la caracterización de acciones, intenciones, percepciones, motivos, deseos, pensamientos, la idea de la propia mortalidad, la compasión, ideas que atraviesan la noción de "ser humano", de existencia y de moralidad, y que constituyen una parte importante de la psicología moral. Estamos hablando de cómo los otros nos conciernen (cf. Diamond, 1991, 49).⁴⁹ Dice Diamond que la filosofía moral moderna ha puesto énfasis en la autonomía del individuo, en su racionalidad, en la capacidad para formular elecciones, lo que es comprensible y correcto. Señala, sin embargo, la importancia que tienen los casos límite desde esta perspectiva. Se pregunta si los retrasados mentales u otros tienen derechos o deben ser moralmente reconocidos. Este supuesto, comenta, está relacionado con la versión de que la noción "ser humano" es sólo biológica y que no es moralmente relevante. Pone por ejemplo la violación de una mujer en estado de coma y las diferentes actitudes que pueden surgir frente al acto cometido. La primera postura, que no considera personas a los seres no inteligentes, afirmarían que el mencionado abuso no sería moralmente relevante, pues puede considerarse al sujeto más bien como un objeto; o desde la perspectiva de que la persona es un ser racional, entonces es el sujeto violador el que perdería moralmente por actuar contra su naturaleza racional. Para Diamond dicha acción sí constituye un serio acto de injusticia frente a la enferma,

⁴⁹ Diamond pone como ejemplo las narraciones de Dickens.

por lo que señala la importancia de compartir un sentido de humanidad que abrace a todo tipo de discapacitados. Asume que todos los seres humanos que padecen algún problema mental, como idiotas, locos, comatosos u otros casos límite, sin duda, poseen derechos morales y legales. Afirma que las posturas éticas que excluyen de humanidad a estos seres humanos es una forma de enseñar y transmitir ideas filosóficas alienantes (cf. Diamond, 1991, 57). Este argumento coincide en gran parte con la postura ética de MacIntyre quien lo expresa de la siguiente manera:

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. De ese modo, al reflexionar sobre la discapacidad, se invita a pensar en los discapacitados como ellos diferentes a nosotros, como un grupo de personas distintas y no como individuos como nosotros, en cuya situación nos hemos visto alguna vez, o nos vemos ahora o probablemente nos veremos en el futuro (MacIntyre, 2001, 16).

Reflexiona también MacIntyre sobre las consecuencias que tendría para la filosofía moral considerar el hecho de la vulnerabilidad, la aflicción y la dependencia como rasgos fundamentales de la condición humana (cf. MacIntyre, 1999, 18). Ser humano significa, dice, que alguien tiene una vida que dirigir. Sin embargo, para Diamond, Wilkes y MacIntyre, llevar una vida humana no necesariamente significa ejercitar ampliamente las capacidades psicológicas, como la razón. Una vida humana sin el ejercicio de dichas capacidades "es su vida humana", y tendrá que considerarse a dichas personas como "sujetos morales" al enseñarnos la práctica de un tipo de virtudes como la benevolencia. Por otro lado, el hecho de vivir con esta privación es lo que les ha tocado vivir. Estos autores muestran la necesidad de reconocer que la identidad humana, la personabilidad, es fundamentalmente corporal, biológica. La tesis que estos autores sostienen es que por el solo hecho de ser humanos ya supone e implica tener un rol importante en las relaciones humanas y en el pensamiento moral. Si el *estándar* para la inclusión de los seres humanos dentro de una categoría moral, la de las personas, estuviera demasiado alto (normativa), entonces muchos seres humanos serían excluidos. Es decir, la noción de "seres humanos" es fundamental en el pensamiento moral. La moralidad

pertenece exclusivamente al tipo de animal que somos, y la filosofía tendrá que considerar la noción de ser humano dentro de sus categorías éticas. Esta insistencia se clarifica con la idea de que la noción “seres humanos”, aún cuando pudiera ser utilizada exclusivamente como término definitorio dentro de la clasificación biológica, encierra y abraza un sinnúmero de características comunes y específicas de nuestra especie, entre otras, el significado y la distinción de los actos morales. McNaughton sostendrá que la última justificación de lo dicho por Diamond procedería del hecho biológico que afirma que todos las personas son miembros de la especie humana. En este sentido la categoría biológica adquiere relevancia moral (cf. McNaughton, 1991, en Cockburn, 1991, 74-75.81). La noción “imaginación” aportada por Diamond y que interpreto como libertad permite a los seres humanos establecer ciertas conexiones con los demás, identificar acciones, pensamientos, sentimientos y palabras, así como las repercusiones sobre sus vidas; también permite al ser humano acceder a la práctica de valores, virtudes, a la búsqueda de excelencia, a realizar planes de vida y al hecho de concebir utopías; a descubrir la diferencia entre lo que somos y podemos ser. Como dice McNaughton, sólo desde la perspectiva o punto de vista humano es posible comprender y comprometerse con una práctica moral (cf. Cockburn, 1991, 69).

En lo que se refiere a las personas que sufren un severo retraso mental y que están imposibilitadas de guiar su vida, ellas también participan del destino humano, pero un destino particularmente doloroso que no podría sufrir un chimpancé, por ejemplo. El dolor que sentimos por un chimpancé no iguala al sentimiento por el ser humano y nuestro deseo de compensarlo. Podríamos concluir diciendo que si alguien ha sido privado de la posibilidad de gozar de una vida normal, aunque no tuviera conciencia de ello, éste podría participar de un destino humano (*human fate*) si fuese alimentados adecuadamente, atendido y no destruido (cf. Cockburn, 1991, 81). Para Diamond, el destino humano de ese hombre es precisamente haber sido privado de aquello que sólo los humanos pueden poseer, y que ni el más inteligente de los chimpancés podría tener.

Podemos sintetizar lo anterior diciendo que en la noción de “ser humano” está incluida:

- a) la humanidad biológica

- b) la personalidad moral
- c) determinadas capacidades: intelectuales y/o emocionales
- d) un destino humano (o lo que se pudiera considerar que sería éste)
- e) y en algunos casos una u otra
- f) o algo otro.

Es decir, que aquello en lo que pensamos o podemos pensar que determina la personalidad moral de los seres humanos es su humanidad biológica, en primerísimo lugar, en caso de que se dudase de su personalidad moral. Esta propuesta pone en un lugar secundario capacidades intelectuales, emocionales e incluso alguna otra característica sin determinar. El hecho biológico otorga, desde esta perspectiva, la justificación total para considerar a todo sujeto, normal o discapacitado, un ser humano, en virtud de ser miembro de la especie *Homo sapiens*, por poseer humanidad biológica.

En lo que sigue repasaremos algunos puntos que se refieren al modo en que ordinariamente hablamos de nosotros, lo que realizamos cotidianamente, lo que nos adscribimos o predicamos, es decir, reflexionaremos sobre el tema de la persona como concepto primitivo.

a) Persona como concepto primitivo. El desarrollo de esta noción le corresponde a Peter Strawson. La importancia de la noción plantea la relevancia que tiene la relación que existe entre el cuerpo individual y sus experiencias, en especial las experiencias perceptuales. Los sujetos de experiencia y las experiencias mismas se particularizan por el cuerpo del sujeto. Nuestro cuerpo determina cómo vemos, cómo escuchamos dependiendo de la cercanía o lejanía de los sonidos, de la posición del sujeto, la sensibilidad del tacto, el dolor que sentimos, la depresión que vivimos, etc. El cuerpo influye de forma importante en todo tipo de experiencias imprimiendo un sello de singularidad (*uniqueness*). Consecuentemente, la pregunta inicial de cómo me percibo da por sentado que de lo que estoy hablando es de mi propio cuerpo. La experiencia del propio cuerpo y la del cuerpo de los demás no ofrece ninguna dificultad para el común de las personas. Al mismo tiempo que realizo esta experiencia de mi corporeidad, me experimento entre otros

semejantes que se perciben a sí mismos de la misma manera. En otras palabras, “es porque la gente reacciona casi instintivamente entre sí como personas que el concepto primitivo de persona es posible” (Cuypers, 1993, 246). Strawson denomina esta forma de autocomprensión y de comprensión de los otros “concepto primitivo de persona”. Dice Strawson:

What I mean by the [primitiveness of the] concept of a person is the concept of a type of entity such that both predicates ascribing status of consciousness and predicates ascribing corporal characteristics, a physical situation, are equally applicable to a single individual of that single type (Strawson, 1969, 101-102).

Esto significa que el concepto de persona es lógicamente anterior al de una conciencia individual, por lo que no puede ser analizado únicamente desde la perspectiva de un cuerpo físico (animado) o desde la perspectiva de un alma encarnada. El concepto primitivo de persona permite la elaboración de una noción integral y unitaria de persona. Por lo anterior, intentar analizar el concepto de persona en términos de un cuerpo o de una mente es fundamentalmente erróneo, razón por la que hay que partir de la primitividad del concepto. Sólo así será posible afirmar que este concepto corresponde a un tipo de entidad tal que los predicados que adscriben características corporales sean igualmente aplicables a un individuo singular de ese tipo singular. Si el concepto de persona es lógicamente anterior al de mente y al de cuerpo, entonces éstos son conceptos secundarios que deben analizarse en razón del primero (persona). De este modo un cuerpo humano viviente siempre se presenta como cuerpo personal y una mente consciente siempre como una mente personal. Esto significa que una persona tiene tanto un aspecto mental como uno corporal. Y al referirnos a determinada persona es posible pensar tanto en una persona mental como en una persona corporal, dependiendo sólo del aspecto que se quiera enfatizar. Admitir la primitividad del concepto de persona requiere, en otras palabras, la aceptación de un tipo de entidad que tiene como característica expresar afirmaciones en primera persona, así como el adscribirlas a otros, simplemente sobre la base de observar a otros sujetos, y sin que esto constituya algún problema filosófico. Ejemplificamos lo siguiente cuando decimos que una cosa es comportarse de manera depresiva, y otra es hablar de sentirse deprimido. Equivale a poder argumentar que los sentimientos

pueden ser sentidos, pero no observados, y que el comportamiento puede ser observado, pero no sentido. Strawson expresa esta idea como sigue:

In order for there to be such a concept as that of X's depression, the depression which X has, the concept must cover both what is felt, but not observed, by X, and what may be observed, but not felt, by others than X (for all values of X). But is perhaps better to say: X's depression is something, one and the same thing, which is felt, but not observed, by X, and observed, but not felt, by others than X (Strawson, 1969, 109).

Por otro lado, este autor sugiere que es más fácil entender la forma en que nos vemos entre nosotros y a nosotros mismos como personas, si primero pensáramos en el hecho de que actuamos individualmente y actuamos en relación con los demás, y lo hacemos de acuerdo a una naturaleza humana común:

What I am suggesting is that it is easier to understand how we can see each other, and ourselves, as persons, if we think first of the fact that we act, and act on each other, and act in accordance with a common human nature (Strawson, 1969, 112).

La idea de una naturaleza humana común que parece sugerir, por parte del autor, intereses y planes comunes, parece contradecir las anteriores afirmaciones sobre la singularidad (*uniqueness*) de cada sujeto y la afirmación de una perspectiva de la primera persona. Para aclarar lo anterior el autor acota que una naturaleza común no se refiere a que todos tengan un mismo actuar, o que piensen, sientan y actúen como uno; o considerar imaginativamente que cada persona pudiera ser totalmente absorbida en el grupo. Dice este filósofo que:

It is a condition for the existence of the concept of an individual person, that this should happen only sometimes. It is quite useless to say, at this point: But all the same, even if it happened all the time, every member of the group would have an individual consciousness, would embody an individual subject of experience (Strawson, 1969, 114).

Es decir, que comprendemos nuestra existencia, no desde la base de un esquema conceptual, sino que la experimentamos cotidianamente a partir de las experiencias que principalmente nos ofrecen nuestros sentidos corporales y que determinan, en gran parte, nuestra concepción particular del mundo. Podrá haber similitudes o analogías con las experiencias de los demás, pero las de cada persona

siempre supondrán una aproximación e interpretación original y peculiar que surge de las propias experiencias.

Cerraremos este capítulo reformulando una noción más amplia e inclusiva de persona. En la propuesta incorporaremos diferentes tesis que considero han aportado valiosos argumentos para su reformulación. A continuación asumo, expongo, matizo, interpreto y amplío la propuesta de Wiggins, que a mi juicio, resume muchas de las ideas que he recogido en los incisos que anteceden.

b) Persona en Wiggins. Dice este autor que cuando el concepto de persona ha perdido algún centro de gravedad determinado se puede hacer con él cualquier cosa, inclusive afirmar que “no hay una cosa como la naturaleza humana” (Wiggins, 1986, 49). Debajo de estas controversias hay una gran variedad de problemas, como hemos observado en el transcurso de la investigación. A continuación nuestra intención es ampliar dicha definición, siguiendo a Diamond, con el objeto de enfatizar la relevancia ético-moral de las personas desde su humanidad biológica. Las discusiones contemporáneas acerca de los problemas éticos generados por la práctica científica y la investigación médica han dado lugar a una gran confusión originada por la diversidad de concepciones, disciplinas y perspectivas. Considero que lo distintivo de la vida humana no es extraño para los hombres comunes; esta distintividad abraza también sus experiencias más irreflexivas. Cada uno de nosotros hemos formado un concepto propio y operativo de persona en nuestro trato con los demás. Haciendo caso al sentido común, a un concepto primitivo de persona, y sabiendo de antemano que hasta las mejores mentes son vulnerables a prejuicios, convenciones y aún a modas, es necesario retomar el lenguaje ordinario. A pesar de que no sea infalible, éste es, ha sido y seguirá siendo una guía hacia lo que importa, para reformular la noción de persona, como lo ha señalado Strawson en renglones anteriores.

Wiggins se plantea esta problemática y enfoca su interés en reunir, desarrollar e implicar tres nociones fundamentales: la noción de persona como entidad biológica, la persona como sujeto de autoconciencia y la persona como portadora de atributos éticos (*Homo moralis*). Se ha argumentado desde Strawson la unidad cuerpo-mente, enlazados en la primitividad del concepto de persona.

Wiggins sostiene que la noción de persona sólo puede ser comprendida adecuadamente si se le identifica con la de "ser humano"; decir "personas" equivale a decir "seres humanos". Necesitamos la noción de ser humano para darle materia y sustancia a la idea de "persona" (cf. Wiggins, 1987, 2). En este sentido, las características generales quedan enlazadas: los seres humanos son conscientes, racionales, sociales e intersubjetivos, y son aquéllos que identificamos todos los días en nuestras relaciones cotidianas (primitividad del concepto de persona). Así, la noción de persona, además de servir como sustrato (mismidad, naturaleza, estereotipo) para un conjunto de experiencias, ejercerá también un rol narrativo, activo y ético. Consideramos que para comprender a los seres humanos en sus relaciones intersubjetivas, el concepto de persona tiene que ser un concepto eminentemente ético. En este sentido nos referimos a la dificultad que tienen algunos filósofos para reunir en un solo significado: a) la idea de persona como objeto de investigación biológica, anatómica y neurofisiológica; b) la idea de persona como sujeto de autoconciencia y c) la idea de persona como lugar de todo tipo de atributos morales, y como fuente y origen práctico y conceptual de todo valor. Esta idea es la que Wiggins propone en su artículo "The Person as Object of Science, as Subject of Experience, and as Locus of Value" (Wiggins, 1987, 56-74 en A. Peacocke & G. Gillett, 1987). Para ejemplificar su tesis toma como ejemplo la palabra "caballo". El caballo es un animal que tiene crin y una cola; su voz semeja un relincho; en estado doméstico es utilizado como bestia de carga o para ser montado. Desde la perspectiva zoológica al caballo se le asigna el nombre de *equus caballus*. Este término hace referencia al criterio de clasificación de animales como cuadrúpedo perisodáctilo, y localiza su especie en el género de *equus* y en la familia *equidae*, y después alude a otras características anatómicas y evolutivas. Este caso lo utiliza con propósitos ilustrativos. Los términos "caballo" y *equus caballus* dependen de lo que reconozcamos como estereotipo. En este sentido debe haber "algo" que nos permite reconocerlo como tal. Lo mismo sucede con 'ser humano', 'hombre', '*homo*', '*anthropos*'. Aquí también hay "algo" que, aunque con diferentes sustantivos, se aplican todos al mismo objeto (*mismidad, naturaleza, estereotipo*). Diferentes conceptos utilizados para referirse al mismo sujeto tienen una referencia y significado convergente.

Después de haber establecido, desde varios autores, la posibilidad de establecer esta relación, como conceptos dependientes o sinónimos, la tarea de Wiggins consiste en replantear la pregunta sobre lo que la persona es, para encontrar un suelo común sobre el cual unificar las ideas antes mencionadas: la persona considerada como objeto de investigación científica, la de persona considerada como sujeto de autoconciencia y la idea de persona como lugar de todo tipo de atributos morales, y como fuente y origen conceptual de todo valor. Para él, comprender correctamente una palabra es entenderla conforme al uso común, es decir, que concuerde con un sentido público consensuado. Cuando llamamos a algo "caballo" o "ser humano" estamos subsumiendo que es una noción utilizada y públicamente compartida. Si alguno afirmara que no sabe lo que un caballo o un ser humano es, bastaría con que realizara una experiencia práctica para saberlo. Esto es obvio para un caballo y un ser humano, pero quizá no tan obvio para la noción de persona. Lo que Wiggins sugiere es, como ya lo hemos visto:

Acercar el concepto de 'ser humano' al de 'persona' cada vez más, preguntando por lo que incluye, implica y compromete la atribución y ejercicio de las facultades de personas y de seres humanos y las características distintivas, y buscar qué es lo que subyace en el proceso de interpretación de las personas en relación a lo que son las personas. Como lo he dicho, el objeto principal de esta indagación es poner de relieve las consecuencias filosóficas y éticas de asumir ambos términos, persona y ser humano, como sinónimos, y las ventajas especulativas que nos reportaría asumir la noción de persona como equivalente empírico a la noción de 'ser humano' (Wiggins, 1987, 62).

A su juicio, no hay razón para querer encontrar una definición analítica, pura y *a priori* de persona. En la práctica reconocemos a las personas sin necesidad de recurrir a una definición, y el modo en el que usualmente lo hacemos es refiriéndonos al estereotipo de "ser humano" y como "sujeto práctico" (cf. Wiggins, 1987, 62). Pareciera, entonces, que el término "persona" es sólo una extensión incluyente de la noción "ser humano"; una especie de clasificación fundamental; un tipo de entidad al cual es posible adscribirle estados de autoconciencia y características corpóreas. Esta afirmación impide el hecho de querer interpretar la noción de persona como puro pensamiento desencarnado o como exclusivamente estados de conciencia. Este autor utiliza el concepto primitivo de persona de

Strawson para afirmar que dicha noción puede tomarse del lenguaje común sin necesidad de acudir a nociones tales como procesos, sustancia, seres conscientes. Esto significa que el concepto primitivo de persona no se construye, ni se deduce de la combinación de ideas como la de experiencia, cuerpo material y causalidad. Recupera de Strawson que una persona es, por excelencia, quien sustenta o a quien se le pueden adscribir predicados-M y predicados-P. Los primeros son predicados que se adscriben a objetos materiales, y los segundos son predicados que sólo pueden ser adscritos a personas; es decir, intenciones, pensamientos, sentimientos, percepciones, recuerdos y sensaciones. "Una persona es el tipo de entidad a quien se le pueden adscribir ambos predicados, tanto de estados de conciencia como características corpóreas" (Wiggins, 1987, 63-64).

Según Wiggins es perfectamente consistente la afirmación de que la noción de persona, la autonomía de su sentido y la autosuficiencia del término encuentra un soporte en lo que entendemos por seres humanos. Pensar lo contrario sería una equivocación. Dice que:

It is perfectly consistent with all the differences we hear between 'person' and 'human being' that it should be an illusion- an almost but not perhaps utterly irreprehensible illusion –that we are able to find an autonomous, self-sufficient sense for the word 'person' that does not lean secretly for its support upon our understanding of 'human being' and our empirical notions of what a human being is (Wiggins, 1987, 60).

Por otro lado, Wiggins se introduce a la discusión de si es posible reducir a la persona a su materialidad, es decir, explicar los predicados-P desde la ciencias físicas o químicas. Sin negar lo anterior, ya que considera que la condición de posibilidad de los conceptos psicológicos se encuentran en la materia misma, propone la distinción de dos sentidos en el uso del concepto, lo 'físico' y lo 'material'. Ambas palabras tienen un sentido y un uso diferente fuera y dentro de la filosofía. Lo expresa diciendo que:

(1) x es material si y solo si cae bajo un concepto cuya elucidación está involucrado con la materia.

(2) x es material si y solo si (a) x puede expresarse o es reducible a predicados que ponen énfasis en alguna teoría física o científica de la materia, y b) es posible decirlo en términos de P , lo que x es.

Si insistimos en la distinción de lo que las propiedades- P sugieren, podemos pensar que las personas son cosas físicas o materiales en dos sentidos: el primero insiste en la importancia que tiene lo moral y la necesidad de investigarlo, y 2) el segundo sentido que las cualidades morales no son materiales (*qualia*). Lo que a Wiggins concierne no es la imposibilidad de reducir los conceptos psicológicos a otros sacados de las ciencias, sino que la elucidación de los conceptos psicológicos parecen ser no estrictamente materiales, sino cualitativos. Entendemos que aún afirmando que las personas son seres materiales o físicos en el primer sentido, la noción de persona adquiere relevancia moral, aunque queden todavía muchos procesos sin explicar, y no hay razón para esperar que desde la perspectiva científica se pueda explicar absolutamente todo. Por lo anterior, considera importante la apertura de estas perspectivas a las nociones de experiencia consciente y la subjetividad (cf. Wiggins, 1987, 66-67). Acepta, hemos dicho, que sin los procesos materiales descritos por los científicos, la vida y la conciencia no existirían. Por otro lado es cierto que no necesitamos dicha información para reconocer la primitividad del concepto de persona de Strawson. Así, el concepto de *persona* es anterior en relación a nociones que enfatizan y buscan explicar nociones bioquímicas, anatómicas, fisiológicas, etc. Por esta razón podemos definir al cuerpo de una persona como aquello que constituye a la persona mientras vive.

Volviendo a las tres ideas iniciales, a saber, (a) personas como objetos de investigación biológica y (b) personas como sujetos de autoconciencia, tratará de relacionarlas con la proposición (c) personas como lugar de valor.⁵⁰ Con esto en mente, hace referencia a la noción lockeana de persona, como sigue:

⁵⁰ "En lo que respecta a la perspectiva biológica los términos individuo humano, ser humano, vida humana y persona se refieren al mismo ente, una misma realidad que vive, existe y comparte la misma naturaleza de los restantes seres vivos, de los que sin embargo, hemos de distinguir, como lo hemos hecho, las semejanzas y las diferencias. [...] A este respecto, la ciencia ofrece los datos, la filosofía los analiza y racionaliza, la ética los valora y califica y el derecho establece los niveles adecuados de protección" (Jouve, N., 2013, núm. 1, 92). En el hombre aparece una nueva cualidad,

Persona es un término forense que imputa las acciones y su mérito; pertenece, pues, tan sólo a los agentes inteligentes que sean capaces de una ley y de ser felices y desgraciados. Esta personalidad no se extiende ella misma más allá de la existencia presente hacia lo pasado, sino por su tener conciencia, que es por lo cual se preocupa y es responsable de los actos pasados, y los reconoce y se los imputa a sí misma con el mismo fundamento y por la misma razón que lo hace respecto a los actos presentes (Locke, 1956, 331).

La noción de imputación supone haber asumido la responsabilidad implícita en la noción de sujeto práctico. También la definición explícita la atribución de las acciones a un agente inteligente y los méritos correspondientes. Considera Wiggins que el tema de la felicidad y la miseria, el placer y el dolor están suponiendo también a un sujeto capaz de hacer y de respetar leyes. En esta definición queda abierta la cuestión de si Locke se refiere a la noción de persona como término forense en un sentido sociológico y funcional, y si las personas son constructos sociales. A este respecto, el problema que señala Wiggins es el siguiente: si la persona se construye desde afuera, pareciera que se está disminuyendo su estatuto conceptual, por lo que considera necesaria una teoría sobre la naturaleza humana, donde se desarrollen términos tales como la potencialidad, capacidad de producir pensamientos, capacidad para problematizarse a sí mismo y de interpretarse, etc. Señala estos temas con el objeto de sacar a luz algunos de los temas ya debatidos anteriormente en este trabajo (cf. Wiggins, 1980, 182). Asimismo, destaca el problema de la individuación, analizado por Strawson y la noción del concepto primitivo de persona que incluye la naturaleza física de las personas, por un lado, y la relación entre naturaleza humana, e inclusive podríamos decir, naturalezas humanas desde Ehrlich, y su relación con el origen de la ética y la política. Todos los temas anteriores nos conducen a irremediablemente a la cuestión de los valores, específicamente de los valores morales.⁵¹ En este sentido, Wiggins reformula la definición de Locke de la siguiente manera:

única entre los seres vivos, el comportamiento ético. Esto supone que cada persona posea la capacidad de ser responsable de sus actos.

⁵¹ Pareciera que, si desde Wiggins, es imposible que los valores puedan proceder del orden natural o puedan ser incluidos en una categoría natural por pertenecer a un orden diferente, esto representará un gran problema para la explicación del hecho moral. Consideramos que esta

X es una persona si x es un animal que cae en la extensión de una clase cuyos miembros típicos perciben, sienten, recuerdan, imaginan, desean, hacen proyectos, se mueven por voluntad, hablan, llevan a cabo proyectos, adquieren un carácter conforme envejecen, son felices o desgraciados, son susceptibles de preocuparse por otros miembros de su especie o de otra semejante . . . , que se conciben a sí mismos percibiendo, sintiendo, recordando, imaginando, deseando, haciendo proyectos, susceptible de preocuparse por otros . . . , mismos que se han concebido a ellos mismos como teniendo un pasado accesible por las experiencias, -memoria- y un futuro accesible intencional (Wiggins, 1987, 68).

Lo que particularmente le interesa señalar a Wiggins en esta reformulación neolockeana es el uso constante de la *aposiopesis* –la incompletabilidad de la definición, que es registrada por los puntos suspensivos. Esta definición, así representada, no busca abreviar una fórmula más larga. Lo que realmente busca representar es la intención de transcribir las cualidades de ser persona a partir de nuestro propio conocimiento y experiencia y nuestro todavía inexplicado sentido de lo que es importante y no es importante para su caracterización. Este filósofo establece que la reformulación tendrá que ser siempre incompleta, lo cual parece abrir el campo a la fenomenología. No hay duda de que partimos de un estereotipo, pero la cuestión es que pareciera que la descripción de lo que hace al estereotipo serlo, no puede ser agotada, ni finalizada (cf. Wiggins, 1987, 69). Por otro lado, si, como acabamos de decir en el inciso correspondiente a “persona como concepto primitivo”, comprendemos nuestra existencia, no desde la base de un esquema conceptual mente-cuerpo, que serían conceptos secundarios, sino que la comprendemos como la experimentamos cotidianamente. El hecho de admitir la primitividad del concepto de persona requiere la aceptación de un tipo de entidad que tiene como característica expresar afirmaciones en primera persona, así como

dualidad podrá ser resuelta a partir de la Epigenética, como fenómeno emergente, o a partir de la Fenomenología como descripción reflexión de los actos de la persona y del hecho moral. La aproximación al tema parece exigir un cambio de perspectiva. Ya no es desde la ciencia que responderemos a partir de lo que nos muestra el fenómeno humano. Este tema se desarrollará en el siguiente capítulo. “La razón fenomenológica se distingue de la razón viviente o de la vida, porque quiere saber más profunda y extensamente. En este sentido la razón fenomenológica permanece críticamente junto a su objeto, y como consecuencia de esto, la reflexión crítica de los fenómenos es siempre algo más que su descripción” (Vallejo, 2003, 21). “La reducción fenomenológica significa estar en un continuo regreso a horizontes de fundamentación, es decir, indagar y registrar aquellas notas que se vea con evidencia que se exigen mutuamente. De esta manera se despliega un sistema siempre abierto del saber adquirido de reflexión. Es un método de legitimación y no de construcción de soluciones definitivas” (Vallejo, 2003, 22-23).

el hecho de poder adscribir las a otros, simplemente sobre la base de observarlos, y sin que esto constituya algún problema filosófico. En este sentido, las características generales quedan enlazadas: los seres humanos son conscientes, racionales, sociales e intersubjetivos, y son aquéllos que identificamos todos los días en nuestras relaciones cotidianas (primitividad del concepto de persona). Así, la noción de persona, además de servir como sustrato (mismidad, naturaleza, estereotipo) para un conjunto de experiencias, ejercerá también un rol narrativo, activo y ético (preocuparse por otros miembros de su especie). Por lo tanto, la reformulación del concepto de persona podría quedar, tentativamente, así:

X es una persona, si asumimos la primitividad del concepto, y si x es un animal que cae en la extensión de una clase (humanidad biológica), cuyos miembros típicos (se relacionan entre ellos), perciben, sienten, recuerdan, imaginan, desean, hacen proyectos, se mueven por voluntad, hablan, llevan a cabo proyectos, adquieren un carácter conforme envejecen, son felices o desgraciados, son susceptibles de preocuparse por otros miembros de su especie o de otra semejante . . . , que se conciben a sí mismos percibiendo, sintiendo, recordando, imaginando, deseando, haciendo proyectos, susceptible de preocuparse por otros . . . , mismos que se han concebido a ellos mismos como teniendo un pasado accesible por las experiencias, - memoria- y un futuro accesible intencional (Wiggins, 1987, 68).

La inclusión de la primitividad del concepto permite considerar su unidad corporal-mental, por un lado, así como la experiencia de encontrarnos vinculados existencial y responsablemente a los demás. Por otro lado, el hecho de haber asumido la corporalidad como medio de singularización de nuestra experiencia-en-el-mundo nos permite asumirnos desde un modo propio, individual, único, original e irrepetible.

Renglones anteriores, hemos visto cómo Diamond argumenta la importancia que tiene la noción de “ser humano” para la ética. Desde su óptica, la relevancia ética de la noción va más allá de la posesión de ciertas características o cualidades, etc. Lo que determina la personabilidad de los seres humanos es su humanidad biológica. En este sentido la determinación biológica es suficiente para su categorización moral. La *aposiopesis* nos permitirá ampliar la definición de

persona, al incluir la argumentación de Diamond a la relevancia moral de las nociones: "ser humano" (humanidad biológica), "persona", etc.

La definición inacabada de Wiggins responde tácitamente a lo inacabado de cualquier investigación o propuesta antro-po-filosófica. En esta indefinición recogemos otro elemento significativo, el de la interpretación. El hecho de que somos nosotros los que planteamos la pregunta por el sentido o no sentido de la vida. La capacidad para reflexionar y debatir sobre el tema que nos ocupa muestra un interés por lo que significan para nosotros los demás. Y no solo desde la perspectiva mental, sino como sujetos de reconocimiento y reciprocidad. El esfuerzo de pensarnos a nosotros mismos es bueno para nosotros. Interpretar x es tomar sentido de x. Cuando adquirimos sentido de los otros, expresa Wiggins, es necesario tener a nuestra disposición tres clases de predicados sobre los sujetos humanos y el ambiente en el que viven:

- (i) predicados de sujetos conscientes, como 'x cree que . . .', 'x quiere esto, 'x se esfuerza por conseguir algo', etc.;
- (ii) predicados sobre el mundo que impactan sobre los sujetos conscientes... [corpóreos];
- (iii) predicados mediante los cuales atribuimos no solo acciones sino también un lenguaje inteligible a sujetos conscientes.

En los tres puntos anteriores y en la "indefinición" anterior se vuelve a excluir de la noción de persona individuos que por razón de salud, malformación, deterioro, etc. no han logrado desarrollar o han perdido facultades, por lo cual habrá que agregar tres puntos, que hacen patente la importancia de su consideración, según hemos argumentado a partir de Diamond, Wilkes y MacIntyre, como sigue:

- (iv) predicados de sujetos humanos, incapacitados para creer, querer conseguir algo, etc..
- (v) predicados sobre el mundo que impactan sobre los sujetos no-conscientes; o no plenamente conscientes (corpóreos).

- (vi) Predicados mediante los cuales no atribuimos acciones, ni atribuimos un lenguaje inteligible a sujetos no-conscientes, pero de quienes su humanidad biológica justifica plenamente su personalidad moral.

De modo que, sean como sean y hagan lo que hagan, los otros serán considerados como sujetos, como personas. Suponemos que somos impactados por las mismas cuestiones, que normalmente nos interpretamos mutuamente y que ellos son susceptibles al mismo tipo de consideraciones práctico-éticas y evaluativas. Se hace necesaria explicitar estos requisitos en la medida en que el lenguaje interviene (predicados). De esta manera quedan especificadas creencias, intereses y proyectos de todos los seres humanos, sea cual sea su condición.

Falta ahora mostrar cómo las tres ideas con las que inicia su propuesta pueden mantenerse en un mismo foco: (a) la idea de que la persona es un objeto de investigación biológica, anatómica y neurofisiológica; (b) la idea de que la persona sea sujeto de autoconciencia o de que no lo sea; y (c) la idea de que la persona sea el lugar de toda clase de atributos morales y la fuente u origen conceptual de todo valor. Una vez asumido que no todos los miembros de la especie humana son paradigmáticos, Wiggins tratará de mostrar cómo la subjetividad es el origen y punto de partida para la existencia de valores; cómo gradualmente éstos emergen subjetiva y objetivamente y, cómo este fenómeno da origen a los intereses morales. En sentido estricto, dice Wiggins, pareciera que los valores no son parte del "orden natural"; ni que los valores sean percibidos por los sentidos. Su valoración o discriminación depende de un conjunto complejo de creencias e intereses diversos formados, refinados y ajustados culturalmente que realizan los seres humanos. Podríamos ahora reformular la pregunta de por qué diferentes seres humanos poseen también creencias e intereses similares. Sorprendentemente los seres humanos pueden entenderse unos a otros cuando hablan de valores, e inclusive pueden llegar a acuerdos en relación a los mismos. Más sorprendente es que seres humanos pertenecientes a diferentes culturas o culturas vecinas pueden ampliar su panorama de valores mediante el diálogo mutuo. Hay que preguntar por lo que fundamenta este acuerdo, esta actitud participativa, o qué es lo que permite una

discriminación o aceptación mutua de valores. Cualquier descripción teórica sería tendría que hablar de un conjunto de intereses y actitudes humanas compartidas y articuladas con el mundo que los compromete existencialmente. La descripción tendrá que evaluar, organizar y especificar estos intereses, así como saber por qué se generan las actitudes correspondientes (cf. Wiggins, 1980,184-185). MacIntyre ofrece la siguiente explicación. Afirma que todas estas actitudes constituyen una tradición viva mantenida por el ejercicio de las virtudes pertinentes que la mantienen y que proporciona, tanto a las prácticas como a las vidas individuales, su contexto histórico y axiológico necesario (cf. MacIntyre, 1987, 275). La práctica ética es algo que descubrimos en nuestras relaciones y que realizamos cotidianamente en el mundo, ya que es imposible concebir a los seres humanos o su supervivencia sin ella. Ya Wiggins lo señala como la actitud de preocuparnos por los otros. La existencia de los valores no es algo independiente de lo que los seres humanos son.

Como veremos en el siguiente capítulo, la cuestión axiológica y el hecho de afirmar la naturaleza ético-antropológica de los seres humanos queda asumido explícitamente como hilo conductor hacia el cual desemboca toda nuestra reflexión sobre la persona. También es necesario recordar la relevancia que tiene el hecho de sostener una teoría de la individuación que afirme la subjetividad y la singularidad humanas, corpórea física y psíquica, la importancia de poder interpretarnos unos a otros y la observación de la moralidad como un hecho cotidiano de la existencia y de la condición humana (cf. Wiggins, 1980). También parece quedar claro que no es producto de una ilusión pensar la posibilidad de afirmar una naturaleza humana como condición común para lograr acuerdos, sin excluir la gran cuestión de la individualidad, singularidad y originalidad mencionadas.

En el siguiente capítulo, titulado Ética, dignidad y existencia, me ocuparé de desarrollar lo que considero constituyen los elementos fundamentales de la dimensión ontoaxiológica o moral de nuestra condición humana.

Capítulo 3

Ética, dignidad y existencia

Nuestra capacidad para usar el lenguaje moral, para ser guiados por el razonamiento moral, para definir nuestras transacciones con otros en términos morales, es tan fundamental para la visión de nosotros mismos, que plantearse la posibilidad de que seamos radicalmente incapaces a tal respecto es preguntarse por un cambio difícil de realizar en nuestra visión de lo que somos y hacemos.

MacIntyre, *Tras la virtud*

Dice el piloto a punto de morir de sed al beduino que le da agua en el desierto: En cuanto a ti que nos salvas, beduino de Libia, tú te borrarás sin embargo para siempre de mi memoria. No me acordaré más de tu rostro. Tú eres el Hombre y te me apareces con el rostro de todos los hombres a la vez. No nos has visto nunca y ya nos has reconocido. Eres el hermano bienamado. Y a mi vez yo te reconoceré en todos los hombres.

Saint-Exupéry, *Terre des hommes*

§1. Planteamiento del problema ético. Haber explorado el trasfondo humano, a partir de la pregunta sobre la existencia de una "naturaleza humana" y el sentido de la noción de "persona" en los capítulos anteriores, ha abierto el camino para afirmar nuestra posibilidad-capacidad ética, como un hecho específicamente humano. La afirmación de la idea de persona como lugar de todo tipo de atributos morales y como fuente y origen conceptual de todo valor, que ha permeado los dos capítulos previos, ha permitido mostrar el *estatus* moral-ético y axiológico de la persona. También hemos visto que la persona puede ser estudiada desde las ciencias evolutivas y las neurociencias, pero también como sujeto de experiencia y de razón práctica. Desde la apreciación de las nuevas perspectivas científicas, se ha

dicho que los retos éticos constituyen algo medular en la imagen de la humanidad. Muchos de estos enfoques se deben a la genética molecular, a la teoría de la evolución, a las neurociencias cognitivas, a la moderna filosofía de la mente y a la tecnociencia. Desde esta perspectiva filósofos, científicos y neurocientíficos, hemos visto, parecen afirmar que nada en el universo posee un valor inherente, finalidad o *telos* en sí.⁵² En este sentido “los objetos físicos son únicamente procesos” (Metzinger, 2009, 130). Afirmar lo azaroso de la evolución y negar todo *telos* sugiere que los seres humanos, o mejor dicho, la vida humana podría carecer de sentido, y que ésta puede reducirse a la competencia biológica y a la vida social.⁵³ En contraposición a lo anterior, Ricoeur otorga a la noción “vida” un *sentido* ético-cultural, y tematiza la cuestión diciendo que:

Para empezar, el recordatorio de que a partir de la presencia del hombre se plantea la cuestión del sentido de la no directividad de la evolución [...]. Significa o, mejor dicho, no significa, al menos en cuanto a la posición de lo normativo, que hay un hombre que ya es capaz de interrogar a la naturaleza [...]. Si la naturaleza no sabe a dónde va, a nosotros nos toca la responsabilidad de poner en ella un poco de orden (Changeux, Ricoeur, 2012, 183-184).⁵⁴

A riesgo de ser tachados de especiecistas o antropocentristas, parece que no es posible negar la hegemonía de los seres humanos por la responsabilidad que tienen en la conservación de su propia especie, de la demás especies y del equilibrio del ecosistema total. También es innegable su capacidad para destruirlo. A esto podemos atribuir el éxito excepcional de la especie, no obstante ser otra especie única, entre otras también únicas. Lo anterior no significa ni postula una ruptura óptica entre el hombre y los demás seres vivientes, aunque sí permite afirmar una propiedad específica del ser humano que lo distingue de otras formas de vida: la responsabilidad. También permite asumir una concepción gnoseocéntrica que afirma que lo que hay de propio y exclusivamente humano en el hombre es el conocimiento epistémico y el conocimiento ético. Las afirmaciones anteriores no

⁵² cf. cita 17.

⁵³ cf. Anders, G., 2011; Jonas, H., 1995.

⁵⁴ “El pensamiento filosófico, tanto por su origen como por su finalidad, está siempre determinado antropológicamente” (Coreth, 1982, 44).

impiden afirmar que la evolución biológica y cultural, cuyas raíces las encontramos en la animalidad, alcanzan su máximo nivel en la capacidad humana para reconocer a los otros como sujetos racionales por la capacidad de atribuirles estados mentales y como personas morales. Metzinger, entre otros, ha asumido lo anterior y explicitado la importancia que tiene la dimensión ética en los hombres, independientemente de cómo la explique. Desde su perspectiva utilitarista dice:

El ser humano, cada uno, se convierte en sujeto o agente moral con la progresión de una representación mental de la perspectiva de la primera persona en singular (subjetividad) con la de la primera persona en plural (intersubjetividad), junto con la habilidad de representarse mentalmente los beneficios o riesgos de una acción particular para la colectividad (Metzinger, 2009, 165-166).

Los dos últimos capítulos de su obra, *The Ego Tunnel*, los dedica para analizar algunas consecuencias bioéticas que el fenómeno adictivo plantea a las investigaciones neurológicas, y los cambios sociales y culturales que han ocasionado. Su tesis propone una ética de la conciencia a partir de la noción de “buenos estados de conciencia”. Dice este autor que, para lograr lo anterior, es necesario desarrollar mejores y más sofisticadas herramientas para alterar el contenido de las experiencias subjetivas. Lo que hay de fondo en esta tesis, y que precisamente hace que sea ética, es el hecho de considerar la cuestión de lo que sería un “buen estado de conciencia”, o un “estado de conciencia bueno” (cf. Metzinger, 2009, 3).⁵⁵

⁵⁵ Dice Cañas Fernández que la gravedad del fenómeno adictivo procede de su amplitud social y sobre todo existencial. Retoma las palabras del psiquiatra argentino Jerónimo Acevedo, discípulo de Viktor Frankl, quien afirma que “la salud se entiende [se debe entender] no como ausencia de enfermedad, sino 1. como sentido de vida, en un proyecto de vida incluido en un proyecto familiar y social; 2. como la posibilidad de escribir la propia historia vital con la propia familia, el trabajo y la comunidad; 3. como la posibilidad de expresar lo ‘no dicho’ en el diálogo y la reflexión; 4. como la posibilidad de sentirse querido y de querer, privilegiando el encuentro con el otro; 5. como la posibilidad de transformar y transformarse; 6. como la posibilidad de comprometerse, participar y sentirse participando” (Acevedo. J., 1996, *El modo humano de enfermar*, Fundación Argentina de Logoterapia, Buenos Aires, 121). Esto significa que necesitamos acudir a la raíz antropológico-existencial de las personas y estudiar el sin-sentido vital que obliga al ser humano a hacerse adicto. Bajo la creencia de vivir en libertad aliena su vida y evade los problemas reales. “Se hace necesario que todo ser humano ‘dependiente’ pueda hacer la experiencia de la esperanza desde un marco práctico educativo, por medio de la creación de relaciones intersubjetivas plenas de sentido, basadas en decir la verdad, en vivir la honestidad y el respeto desde la libertad” (Cañas F., 2013, núm. 1, 104.106). Dice Elisabeth Lukas, también discípula de Frankl, que todavía hoy en ciertos círculos

Según Changeux nos convertimos en seres morales cuando mostramos preocupación por la estabilidad del propio grupo y cuando formulamos explícitamente algunos principios éticos. La preocupación por los otros, específicamente en Metzinger, busca proteger la existencia humana frente a la experimentación tecnológica, y la determinación de los límites permitidos en las manipulaciones genéticas, neurológicas, en el uso de sustancias psicoactivas, su regulación, la legalidad de las mismas, y sobre todo, quiénes o qué tipo de expertos (filósofos, trabajadores sociales, psiquiatras, etc.) estarían facultados para hacerlo.⁵⁶ En lo que se refiere a Changeux, desde las neurociencias, como hemos visto en el primer capítulo, pretende encontrar un conocimiento objetivo que responda a las grandes interrogaciones de la humanidad, así como encontrar un lenguaje común que dé acceso a una ética universal que concierna a toda la humanidad.

Puedo afirmar, entonces, que autores tan opuestos a lo que entendemos por éticas tradicionales están también interesados en encontrar las primeras estructuras de la moral. Su línea de investigación les exige tomar en consideración las vertientes éticas y políticas que desde su perspectiva pueden resolverse mediante el consenso. Desde mi perspectiva, asumen con seriedad la dimensión ética de la persona, independientemente de cómo la expliquen. Estas perspectivas complementan y pueden ser complementadas por otro tipo de formulaciones. Lo

intelectuales, las Ciencias de la Persona y las filosofías humanistas son admitidas con reticencia, porque su concepción científica antropológica y su modelo explicativo “contienen un factor extraordinariamente débil que podríamos llamar la confianza en el hombre” (Lukas, E., 1983, *Tu vida tiene sentido*, Ed. SM, Madrid, 244). Sin embargo, retomando las palabras de Cañas F., “parece una constante histórica digna de consideración: cuando las ciencias más se han concentrado en métodos mecánico-funcionales es cuando ha aparecido en el horizonte científico y filosófico una imagen del hombre basada en conceptos como ‘dignidad humana’, ‘conciencia de responsabilidad’, ‘voluntad de sentido’, etc. [...] Una plenitud existencial que los griegos denominaron *eudaimonia*, felicidad [...], que hay esperanza [...]. Es la conversión existencial de un mundo interior desde la experiencia del encuentro consigo mismo y con los demás. Y esta nueva orientación en torno a un ideal de sentido libera tal energía creadora que ahora el hombre se siente capaz de emprender acciones que antes consideraba inaccesibles y ajenas a su campo de acción y posibilidades [...]. Al ser humano le es indispensable ejercitarse en una visión de la vida que considere fundamental el descubrimiento de los valores y la búsqueda de sentido. [...] En los momentos más adversos es cuando el sentido de la vida actúa como fuerza esperanzadora (Cañas F., 2013, núm. 1, 107-108).

⁵⁶ Cañas considera que “las adicciones son una salida equivocada a la necesidad casi instintiva y universal, de buscar el placer y anestesiar el dolor, de olvidar las frustraciones de la vida, de evadirse de sus conflictos internos, o de negarlos, y alterar la conciencia para escapar de la angustia existencial que a veces nos embarga y, sobre todo, la necesidad de trascendernos y ser felices” (Cañas F., 1983, núm. 1, 107).

que importa es que todos estamos preocupados por lo que los seres humanos somos y hacemos. En este punto de desarrollo tecnológico, las decisiones ya no corresponden únicamente al individuo y a su propia acción a corto plazo, sino a todo el género humano en su obrar global. Hoy, dice Jonas:

Los hombres se descubren ejerciendo una tutela entre unos y otros y para con la naturaleza, de la que sólo ellos son conscientes. El sometimiento de la naturaleza, destinado a traer dicha a la humanidad, ha tenido un éxito tan desmesurado, que ha colocado al hombre ante el mayor reto que por su propia acción se le haya presentado jamás. Frente a estos nuevos retos, la teoría ética se enfrenta a una tarea nunca antes emprendida (Jonas, 2000, 232; Jonas, 1995, 15).

Si la ética pareciera que se concentra en la cualidad moral del acto momentáneo en el que había de tenerse en cuenta la justicia como derecho del prójimo, ahora, bajo el signo de la tecnología, tiene que ver con acciones de un alcance global sin precedentes. Desde su perspectiva biológico-humanista, Jonas retoma la centralidad del tema de la responsabilidad. Distingue entre una responsabilidad instituida por la naturaleza y una constituida artificialmente:

Una responsabilidad instituida por la naturaleza, es decir, la que existe por naturaleza, no depende de un asentimiento anterior; es una responsabilidad irrevocable, irrescindible [...]. La responsabilidad instituida "artificialmente", instituida mediante el encargo y la aceptación de una tarea, la responsabilidad de un oficio, por ejemplo posee un contenido y un tiempo que quedan circunscritos por la tarea; la aceptación contiene un elemento de elección a la que es posible renunciar (Jonas, 1995, 167).

La responsabilidad primaria, connatural a los seres humanos, es irrenunciable. Este concepto, en su sentido fuerte, está reservado a la omisión de responsabilidades que ponen en peligro un bien verdadero, sobre el que descansa la sociedad, la supervivencia y la convivencia de los hombres. "Un bien verdadero que obliga de por sí [...] tan incondicional e irrevocable como pueden serlo las establecidas por la naturaleza" (Jonas, 1995, 168). En este sentido, el agente ha de responder de su acto porque es considerado responsable de las consecuencias del acto y, llegado el caso dice Jonas, responsable en sentido jurídico. La responsabilidad primaria tiene un sentido moral. La segunda correspondería a la

responsabilidad contractual, estipulada temporalmente, y cuyo contenido es producto de un acuerdo tácito.

El prototipo de la responsabilidad primaria es la responsabilidad del hombre por el hombre, cuyo nivel más elemental podría encontrarse en el fenómeno de la simpatía. La intención de este capítulo es justificar dicha responsabilidad como característica específica del modo de ser humano siempre en relación. Desde la perspectiva ética, la existencia personal y la existencia de la humanidad pareciera estar intencionalmente dirigida a la práctica de actos a partir de los cuales es posible considerar la idea de una "buena vida", es decir, una vida digna de ser vivida: autonomía económica; disminución de la enfermedad y del dolor; equilibrio de los principios de libertad y bienestar; amplitud de miras de posiciones egoístas; desaparición o disminución de la extorsión; buena educación para todos; interrelaciones humanas bien conformadas que permitan florecer a todos los integrantes de la comunidad, incluidos los menos favorecidos intelectual o físicamente. Un punto muy importante, en relación a esta propuesta lo señala Jonas, y consiste en "liberar del señuelo de la utopía la exigencia de la justicia, del bien y de la razón" (Jonas, 1995, 352). Si tender a la vida buena con y para el otro se funda en instituciones justas, entonces "la práctica de la justicia es una de las primeras condiciones para el florecimiento de la 'vida buena', y la vida buena consiste en la afirmación del hecho de que lo que ahora es bueno para el hombre en cuanto ser personal y público, seguirá siéndolo en el futuro" (Jonas, 1995, 206-207).

Considero un error el hecho de que algunos científicos, como Changeux, sostengan que la neurociencia eliminará progresivamente todos los problemas filosóficos y prácticos. Una ciencia cognitiva madura no puede limitarse a escanear cerebros en un laboratorio, o limitarse a la hegemonía de un discurso propio. Además hay que señalar que las expectativas de progresos científico-técnicos están dirigidos hacia el cálculo previo de beneficios y costos de lo que derivan los criterios de eficacia.⁵⁷ El concepto de eficacia (pericia) está ligado a un modo de existencia

⁵⁷ Changeux afirma que la "cámara de positones" permite revelar cartas de activación cerebral diferentes según que un sujeto observe un ademán de la mano que tiene un sentido, o un además

donde se manipula a los seres humanos con el objetivo de que asuman patrones de conducta obediente. Esta racionalidad busca armonizar medios con fines económica y eficazmente. Desde esta perspectiva el bien de la persona y el bien común no son el núcleo en torno al cual giran las investigaciones. Gran parte de la filosofía moral contemporánea ha reflexionado de manera reductiva sobre el tema, debido a que tienden a centrarse en el análisis de lo que es correcto hacer en vez de lo que es bueno hacer. Se ocupa en definir el contenido de la obligación en lugar de preguntarse por la naturaleza de la “vida buena” en relación con la determinación moral de la noción de persona. Esta reducción no sólo sucede entre los filósofos profesionales sino también entre un público numeroso, y es resultado de los enfoques utilitaristas que permean las propuestas. Estos enfoques, desde mi óptica, poseen una visión disminuida de la persona y de la moral. Coincido con MacIntyre que los enfoques contractualistas o utilitarios han contribuido para insensibilizar y olvidar las grandes y profundas cuestiones que conciernen a la existencia humana, como nacer, morir, proyectar un sentido para la vida, comprometerse con algún ideal, ser responsables, sufrir, enfermar, envejecer, elegir, amar, etc. Estos temas han sido desplazados por nuevos paradigmas en donde la existencia parece trivializarse. Dice MacIntyre que los defectos y fallos de la moral surgen más específicamente en el momento en que el individualismo liberal y utilitario encarna el *ethos* característico del mundo moderno. “El rechazo de una gran parte de dicho *ethos* proveerá de un punto de vista racional y moralmente defendible desde donde podamos evaluar, juzgar y actuar” (MacIntyre, 1987, 10). No obstante que atendemos a la importancia que tiene estar abiertos a contribuciones interdisciplinarias entre ciencias y humanidades es importante señalar que las ciencias de la mente han originado un vacío antropológico y mucha confusión. En este sentido, y aún si pudieran irse desentrañando las cuestiones neuronales o genéticas que subyacen a lo que hemos denominado “la perspectiva de la primera persona”, habrá necesidad de seguir recurriendo a la antropología filosófica, a la ética y a la filosofía política para responder a tales cuestiones. Siempre habrá que indagar sobre temas como el significado del sí-mismo, lo que hace a una persona

que no lo tiene. La importancia de lo anterior consiste en detectar el significado o la verdad de una acción en la actividad del cerebro (cf. Changeux, 1998, 133).

ser persona, la responsabilidad mutua y la obligación moral, responsabilidades que atañen a todos los seres humanos, tanto al hombre común, como a los neurocientíficos y los filósofos. En este sentido, la confrontación entre diversos puntos de vista enriquecerá el debate. Podemos anticipar que en esta confrontación sí es posible apreciar puntos de contacto y coincidencias, y que lo que tienen en común las diferentes posiciones morales es el hecho de que todas ellas contienen juicios de valoración, y ejercicios de razón práctica sobre lo correcto y lo incorrecto; lo que es bueno para los hombres y lo que no lo es, lo cual permite afirmar que lo moral podría definirse como una forma originaria de simpatía, de cuidado o de respeto hacia los demás. Otro punto de coincidencia radica en que las acciones no reciben su justificación moral sólo a partir de los deseos e inclinaciones espontáneas, sino que la evaluación reflexiva busca mantenerse independiente a estas actitudes emotivas con el objeto de ofrecer criterios más sólidos para juzgar (creencias sopesadas), y suponen el autodomínio, la medida y la auto corrección. Así, un tipo de teorías éticas se construyen a partir de una vida que busca ser examinada, e incluyen discriminaciones valorativas argumentadas y pretenden tener un carácter de universalidad. Otras buscan la respuesta a la condición ética de los sujetos a partir de la sociabilidad natural o el respeto a la vida que parecieran estar enraizados en el instinto de supervivencia y en la negociación. Por lo anterior, creo que me es posible afirmar que lo que constituye el bien del hombre es la vida humana completa vivida al óptimo de sus posibilidades específicas. También me es posible afirmar que no es posible caracterizar adecuadamente el bien del hombre sin hacer referencia a las virtudes. A diferencia de una vida dedicada a cuestiones secundarias, la vida humana, vivida al óptimo de sus posibilidades, significa preguntarse y ponerse en camino hacia algún punto que ofrezca contenidos que otorguen sentido o significado al deseo de vivir la mejor de las vidas. Aunque el mapa de nuestro mundo moral está lleno de grietas y desperfectos exige de nuestra reflexión.

En lo que sigue revisaré la cuestión de si es posible hablar de un cerebro estructuralmente ético, o bien, si la conducta ética es un subproducto de las relaciones contractuales como algo aprendido en la sociedad a través de la obediencia a una determinada normatividad que beneficia las relaciones colectivas;

o si, a partir de las consideraciones previas, es posible afirmar que la noción de persona implica ya lo moral. Para decirlo de otra manera, si el concepto de persona sustenta en sí mismo el de moralidad. Iremos elucidando estas cuestiones mediante la confrontación de diversos argumentos presentados en los capítulos que preceden y, de manera más específica, tomando las consideraciones de Changeux como representante de las posturas científicas, con la de Ricoeur y MacIntyre como continuadores importantes de algunas tesis de la tradición aristotélica. Nos proponemos señalar coincidencias y diferencias con el propósito de encontrar un camino común, en lo posible.

a) *Fundamentos naturales de la ética en debate.* El interés por reconocer una naturaleza humana no sólo es compatible con el progreso social y moral, sino que puede ayudar a explicar el progreso biológico, evolutivo y cultural que se ha producido durante miles de años o, inclusive, los posibles retrocesos. Comenta Singer en *The Expanding Circle* (1981) que muchas costumbres que fueron comunes a lo largo de la historia y la prehistoria tales como la esclavitud, la mutilación, la ejecución, la tortura, el genocidio, el infanticidio como forma de control de la natalidad, etc. han desaparecido en extensas partes del mundo.⁵⁸ Este círculo, que denomina círculo expansivo de la ética y la sociobiología, se ha extendido de la familia y el pueblo al clan, a la tribu, a la nación, a la raza, y más recientemente a toda la humanidad. Hoy, algunos filósofos, como él, quieren ampliar el círculo para incluir a los grandes simios.⁵⁹ Sin embargo, es claro que también es posible pensar no sólo en un "círculo expansivo", sino también en un "círculo excluyente", ya que en la actualidad también ocurre lo contrario al

⁵⁸ Singer explica la mejora moral en su libro; cómo "las personas han extendido sistemáticamente la línea [...] que abarca las entidades que se consideran *dignas de consideración moral*" (Singer, 1981, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Farrar, Strauss and Giroux, Nueva York).

⁵⁹ Afirma Carruthers "que la preocupación en occidente en relación a la afirmación de los derechos de los animales es un reflejo de la decadencia moral de nuestra cultura. Señala que así como Nerón tocaba la flauta mientras Roma ardía, muchas personas en Occidente agonizan por el destino de las focas y otros animales, mientras que muchos de los seres humanos mueren de hambre o son esclavizados [...]. Esto no significa que esté contra los movimientos ecologistas. Sin embargo, [...] estos movimientos se debilitan al hacerse con posturas extremas que son indefendibles" (Carruthers, 1992, xi).

negársele la categoría de personas a seres dependientes, minusválidos, enfermos terminales, ancianos seniles, etc.

La convivencia pacífica puede obedecer al deseo de tener seguridad, de recibir los beneficios de la cooperación mutua y a la capacidad de formular o reconocer códigos de conducta universales. Estas son algunas formas en que el progreso moral y social han podido evolucionar, y muy probablemente han sido producto del entendimiento y de la argumentación, capacidad que sólo los seres humanos tienen y que, para algunos, es condición de nuestra realidad ética. Por otro lado, también experimentamos que las personas pueden autodeterminarse: deciden, tienen deseos, necesidades comunes e individuales como la de ser libres, de ser amados, de amar, de tener una familia, de ser apreciados, reconocidos, respetados, todo lo cual conlleva el ejercicio de virtudes en diferentes núcleos de la sociedad. La experiencia de decidir y de ser responsables no es una ficción humana, y sí lo sería la posibilidad de que puedan realizarse estas experiencias con independencia de las funciones cerebrales y culturales. Es decir, el proceso neuronal humano, resultado de la evolución, es la condición de posibilidad para que pueda ser seleccionada determinada conducta o conductas de acuerdo con consecuencias previsibles. Pero también, hay que acotar que la experiencia de ser responsable es producto de la evolución biológica humana, de la evolución cultural y de la elección personal. Hay que recordar lo que dice Malabou, "contrariamente a lo que afirman a menudo, la neurobiología lejos de proponer un dogma determinista, revela que [...] nuestro cerebro es fundamentalmente lo que nosotros hacemos de él" (Malabou, 2010).

En el desarrollo de los capítulos anteriores Pinker, Metzinger y Changeux han mostrado, desde diversas ciencias, un notable interés por el tema ético. Desde su perspectiva, consideran que los componentes del cerebro que intervienen en la actividad ética corresponden a circuitos físicos que residen en la corteza prefrontal y otras partes del cerebro que posibilitan la emergencia de la moralidad. Por lo tanto, estos impulsos tienen una base genética y una historia evolutiva. Pero otra cosa es decir que el conocimiento de nuestra historia evolutiva nos permita explicar la justicia, o que la ética, la moral y las normas puedan ser explicadas únicamente sobre la base de la biología. Éste es el reclamo más polémico que se le hace a la

evolución. Si la ética pudiera explicarse exclusivamente sobre la base de la biología, entonces las viejas batallas con los temas de la ética en su mayor parte serían un ejercicio inútil, pues la evolución biológica tendría todas las respuestas. En este sentido parece necesario considerar también la evolución cultural.

Si los biólogos evolutivos insisten en que no somos fundamentalmente distintos de los animales, y los genetistas moleculares y los neurocientíficos afirman que no somos fundamentalmente distintos de la materia inanimada, por qué debemos considerar que nuestros actos se han elegido libremente. Si se afirma que las acciones libres son sólo consecuencia de sucesos que se produjeron en el cerebro, entonces por qué es necesario practicar el castigo. No se castiga penalmente a enfermos mentales, niños pequeños y objetos inanimados porque juzgamos que carecen del aparato cognitivo que pueda informarse de las normas sociales o que puedan ejercitar su razón práctica. Algunos teóricos de la justicia sostienen que la ley penal existe como una práctica controlada para evitar que el castigo se convierta en venganza. En este sentido los castigos se convierten en política disuasoria (utilitarismo). Si las explicaciones científicas nos pueden ayudar a entender las partes del cerebro que hicieron atractiva una determinada conducta y cuáles las que la inhibieron, ya que todos los actos son producto de los sistemas cognitivo y emocional del cerebro, quedan muchas cuestiones sin explicar, como la autoconciencia, el libre albedrío, la responsabilidad personal, etc. Pareciera que la evolución nos dotó de un sentido moral, el de poder elegir entre lo bueno y lo malo, y que podemos considerar la moral como algo más que una convención social. Cualquiera que pueda ser su estatus ontológico, parece ser, dice Pinker, que una capacidad moral forma parte del equipamiento estándar de la mente (cerebro) humana; una naturaleza sensible a la importancia del hecho moral (cf. Pinker, 2003, 288). El interés científico está centrado en explorar los enigmas y problemas generados por las diferencias en la evolución, biológica o cultural. Ehrlich inclina la atención hacia la evolución cultural porque considera que es necesario aprender a dirigir el proceso, de manera que éste sea más beneficioso para el futuro del hombre. Su análisis busca "acelerar nuestra comprensión de los métodos para organizar una sociedad más justa y sustentable, de forma que se empareje con nuestra creciente capacidad tecnológica para no hacer daño al otro y a nuestro

ambiente" (Ehrlich, 2005, 12). En su tesis, hemos visto, que se involucran nociones como subjetividades, alteridad, valores de justicia, razón práctica, educación, justicia y responsabilidad, todos ellos temas nodales para el tema que nos ocupa, y que afectan frontalmente nuestra idea ontológica del ser humano: su posibilidad ética y el carácter comprometido de su existencia con y para otros.

Actualmente, y como ya hemos visto, la ciencia ha proporcionado una serie de claves acerca de las razones evolutivas que explican algunos aspectos de lo común de nuestras naturalezas. Las pruebas de que compartimos una naturaleza humana con características biológicas, genómicas y neuronales comunes, no significa negar las diferencias entre individuos, razas o sexos como hemos visto. Lo relevante es que pareciera que nada impide que el proceso amoral de la evolución desarrolle un cerebro con sentimientos de generosidad, como comenta Pinker (cf. Pinker, 2003, 359). Según él, esto parece indicar que "el sentido moral sea un dispositivo; un ensamblaje de circuitos neuronales engarzados a partir de las piezas más antiguas del cerebro de los primates y que han sido configurados por la selección natural para realizar un trabajo más específico" (Pinker, 2003, 396). Hablar de un sentido moral tiene reminiscencias de algunos representantes de la Ilustración escocesa.⁶⁰

El análisis reflexivo sobre la evolución biológica y cultural puede aportar datos que contribuyen a explicar las conductas morales como un fenómeno epigenético, emergente. La psicología evolutiva muestra que el razonamiento moral es conveniente para la supervivencia humana ya que permite un mayor desarrollo cualitativo de las comunidades. En este sentido la búsqueda de supervivencia, la experiencia cultural interiorizada y la simpatía, afiliación o reconocimiento, parecen ofrecer una respuesta a la cuestión moral.⁶¹ En el mundo de Sófocles, dice MacIntyre, donde hay tantas cosas discutibles, no era discutible que la amistad, la compañía y la ciudadanía fueran aspectos esenciales de la humanidad. Señala Gazzaniga que "ésta es la 'chispa moral' de la que Wilson habla [...]. Esta chispa es

⁶⁰ cf. Shaftesbury, 1997.

⁶¹ "Uno puede también observar en sus viajes a países lejanos, los sentimientos de reconocimiento y afiliación que relacionan a cada ser humano con los demás seres humanos" (Aristóteles, 1995, 1155^a, 21-22). Marx, apelaba al "carácter de la especie" como un impulso hacia la actividad creativa (cf. Pinker, 2003, 256-257).

el cemento, la goma que protege nuestra especie de su propia autodestrucción" (Gazzaniga, 2005, 171, remite a S. Wilson, 1993, *The Moral Sense*, 26).⁶² Dicho de otra manera, es posible sostener que la capacidad para desarrollar lo ético es un producto de la evolución que requiere originalmente de la "simpatía" como característica y fundamento biológico. Aunada a la simpatía, parece haber una capacidad *sui generis* de los seres humanos para interiorizar los estándares morales de la sociedad y para hacer juicios de valor. Para Ehrlich, las éticas, las morales y las normas de una sociedad son los productos de esa capacidad simpática y son, en su mayor parte, un resultado de la evolución cultural dentro de determinada sociedad (cf. Ehrlich, 2005, 575). Parece, entonces, que cerebro, simpatía, pensamiento y cultura proporcionan la pauta para una respuesta que nos permita comprender la evolución humana y, el surgimiento de lo ético en la humanidad. Los genes influyen en nuestra cultura, pues no nacimos con mentes que sean pizarras en blanco. Por eso es importante poner en claro cómo la interacción gen-ambiente influyen en la conducta humana. Esta interacción es una tarea extremadamente difícil que la ciencia apenas comienza a estudiar y de la cual se tienen sólo conocimientos fragmentados. Si el *Homo sapiens* ha de mejorar a través de manipular la evolución humana tendrá que hacerlo a través de modificaciones culturales que respeten la diversidad de las naturalezas y de sus culturas (cf. Ehrlich, 2005, 606). Así, evolución, mente y cultura aparecen como nociones interdependientes en el debate ético. La capacidad ética y las creencias religiosas o espirituales también son hechos culturales importantes. Estos hechos aparecen repetitivamente dando lugar a un universal humano.

Retomando las preguntas formuladas al final del inciso anterior, sobre si la ética o moral es consecuencia de un proceso evolutivo o es producto de un proceso cultural, o si la ética es una característica ontológica del modo de ser humano consolidado a través de la evolución y de la socialización, respondo que el modo de

⁶² "La teoría moral de Adam Smith parte desde los impulsos humanos naturales –distintas manifestaciones del deseo de placer- y se eleva hacia un mundo común con un orden moral objetivo. Sus dos características principales, y los operadores que permiten la construcción de esta ética marcadamente empirista, son la simpatía y el espectador imparcial. La primera, que es innata pero susceptible de ser educada a través de la experiencia, explica la percepción y la motivación morales. La segunda, creada y perfeccionada gradualmente, hace las veces de la conciencia moral y de la facultad de juicio; prescribe y aprueba. Y contiene en sí la posibilidad de trascender el relativismo cultural, es decir, alcanzar alguna universalidad moral" (Carrasco, 2006, 141).

ser ético, producto del proceso evolutivo, define ontológicamente al *Homo sapiens*, a las personas; un modo de ser que se manifiesta en su relación consigo mismo, en el trato con los demás y con el mundo, y que parece tomar la forma de subjetividad-responsabilidad-intersubjetividad. La segunda pregunta fundamental es de carácter ético-antropológico. Consiste en aclarar la cuestión de si podemos afirmar una diferencia de grado o una diferencia cualitativa, ontológica entre los animales no humanos y los seres humanos. Hemos dicho ya que la nota distintiva de los seres humanos con respecto a otras criaturas consiste en que los primeros están más conscientes de su propia individualidad y de otros factores internos y externos que lo comprometen con su existencia. Pueden pensar, hablar y discutir sobre estos temas, pueden compartir sus experiencias y ayudarse unos a otros en sus problemas. Tienen un proyecto de vida a largo plazo y realizan un esfuerzo consciente mantenido para combatir fuerzas que lo pueden desintegrar en lo que a su identidad humana se refiere, ya que su propia constitución se lo demanda (*conatus*).⁶³ Todos estos temas se van integrando a la noción de libertad (cf. Midgley, 1985, 23-24). Es poco lo que podría decirse sobre otros animales acerca de su interioridad, intereses, motivos, sus deseos y perspectivas. Elucubrar sobre estos temas sería hacer sólo suposiciones. La diferencia entre unos y otros aparece suficientemente notable como para hacer de la vida humana única en su tipo por sus motivaciones prácticas (morales). Sin embargo al estar enraizadas estas características en nuestro cuerpo físico, nos coloca en un nivel de continuidad con ellos, por lo que el estudio de nuestras semejanzas o aspectos comunes es muy útil para comprendernos mejor. Considero, junto con Midgley, que “la capacidad moral del ser humano es el resultado de la evolución de una criatura altamente desarrollada en lo social, que se ha convertido en un ser inteligente, lo suficiente como para advertir los profundos conflictos entre sus motivaciones prácticas” (Midgley, 2005, 3).

⁶³ Dice Spinoza: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser” [...]. El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma” (Spinoza, 1958, Proposición VI, VII y IX).

b) *La intencionalidad ética*. Para entender el significado de “intención moral” es necesario que preguntemos acerca de lo que Taylor denomina “evaluaciones fuertes”.⁶⁴ En este tipo de evaluaciones él descubre la primera estructura de la moral. Por evaluaciones fuertes debemos entender el hecho de que los fines y los bienes son independientes de nuestros deseos e inclinaciones inmediatas. Poder postergar la satisfacción de un deseo es una estrategia dominante de toda conducta ética (cf. Taylor, 1996, 35). Los bienes que surgen de estas evaluaciones funcionan como parámetros valiosos definidos antropológica, sociológica y filosóficamente. Los términos evaluativos examinan las formas de existencia y las interrelaciones comunes de lo que es vivir bien como ser humano. En esta evaluación los términos utilizados difícilmente pueden aparecer en teorías físicas del universo. En este sentido es necesario sostener que nuestros “términos de valor pretenden penetrar en lo que es vivir en el universo como un ser humano, y esto es muy distinto de lo que la física pretende revelar y explicar” (Taylor, 1996, 75). El surgimiento o aparición de un sujeto responsable, libre, supone un proceso de autointegración que da sentido a la noción de sujeto. “Un ser ‘sí mismo’ se anuncia de cara al mundo. Entonces la tarea de una ‘biología filosófica’ consiste en seguir el despliegue de esta libertad germinal a través de los niveles de la evolución biológica” (Ricoeur, 2012, 204). La biología filosófica dará origen a una antropología que no puede deslindarse de lo biológico fundante, de lo social y de lo moral. “El hombre que no tiene más que naturaleza biológica es una criatura de la que nada sabemos. Sólo el hombre con inteligencia práctica (y ésta, como vimos, es inteligencia informada por las virtudes) es el que encontramos vigente en la historia” (MacIntyre, 1987, 202-203).⁶⁵ De manera semejante, la propuesta ricoeuriana señala la primacía de la intencionalidad (ética) sobre la norma, y llamará “intencionalidad ética a la intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas” (Ricoeur, 1996, 176). La referencia al otro introduce una estructura dialógica, y la frase en instituciones justas introduce la estructura social normativa, de la cual no es posible prescindir. Ricoeur conservará de Aristóteles las

⁶⁴ La “evaluación fuerte” se fija en el valor cualitativo de diversos deseos.

⁶⁵ El sentido que MacIntyre le da a “inteligencia práctica” (sentido moral) es diferente al que le otorga Scheler a la inteligencia práctica de los animales (inteligencia no reflexiva).

ideas del objetivo de “la vida buena” en la *praxis*, y la deliberación de los medios vinculados al “bien hacer” (cf. Ricoeur, 1996, 177). La alteridad, los otros, la humanidad entendida como pluralidad de personas es la condición de posibilidad para el despliegue positivo de la vida buena. Para comprender lo que significa el “bien hacer” no es necesario conocer el funcionamiento del cerebro.

Ricoeur reservará el nombre de ética para la intencionalidad de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de normas caracterizadas por la pretensión de universalidad y de restricción. Es decir, la ética la caracteriza por su perspectiva teleológica (herencia aristotélica) y la moral por el carácter de obligación de la norma (herencia deontológica kantiana). La reflexión de Ricoeur establecerá la primacía de la ética sobre la moral; la intencionalidad sobre la norma. La alteridad es la condición de posibilidad del despliegue objetivo de la vida buena. El hecho de vivir bien, de tener una vida buena y una verdadera vida, cualquiera que sea la imagen que cada uno pudiera hacerse de ella, será el fin último de la acción (*praxis*). Por otro lado la regla y el caso son aprehendidos en su singularidad, y son producto de la sabiduría práctica. La sabiduría práctica parece tener dos límites, uno superior, la felicidad, y otro inferior, la decisión singular. La calificación ética está garantizada por lo que MacIntyre llama patrones de excelencia.

Los patrones de excelencia permiten calificar de buenos a un médico, a un arquitecto, a un pintor, a un jugador de ajedrez. Estos patrones de excelencia son reglas de comparación aplicadas a resultados diferentes en función de los ideales de perfección comunes a cierta colectividad de ejecutantes e interiorizados por los maestros y los virtuosos de la práctica considerada (Ricoeur, 1996, 181).⁶⁶

Estas prácticas suponen acuerdos duraderos que surgen de actividades cooperativas, “con y para el otro”, cuyas reglas se establecen socialmente. Los patrones de excelencia dan contenido a los bienes internos o inmanentes, y

⁶⁶ Nino, adherido a una postura filosófico-política liberal, argumentará contra esta postura al final del capítulo. Acusa a dicha teoría de perfeccionismo. Dice que “los ideales de excelencia humana que integran el sistema moral que profesamos no deben ser, homologados e impuestos por el Estado, sino quedar librados a la elección de los individuos y en todo caso ser materia de discusión y persuasión en el contexto social. Esta es la libertad fundamental consagrada por el principio de autonomía de la persona” (Nino, 2005, 426). En este comentario muestra, a mi juicio, su incomprensión del comunitarismo de MacIntyre, así como de la propuesta ética de Aristóteles sobre el bien y la felicidad humanas.

constituyen el *telos* interno de la acción. La amistad, dice Aristóteles, sirve de transición entre el objetivo de la “vida buena”, y la justicia, virtud de carácter político. Desde esta perspectiva, señala Ricoeur, “la amistad no es incumbencia, como primer objetivo, de una psicología de los sentimientos de afecto y de adhesión a los otros, sino de una ética: la amistad es una virtud –una excelencia” (Ricoeur, 1996, 188).⁶⁷ La amistad lleva a un primer plano la problemática de la reciprocidad en el plano ético. Por la reciprocidad, la amistad linda con la justicia como ha dicho Ricoeur. El amigo, en tanto que otro yo, provee lo que uno es incapaz de procurarse por sí mismo. La apuesta está en que “es posible profundizar bajo la capa de la obligación y alcanzar un sentido ético que no está tan oculto bajo las normas [...]. Interesa tanto dar a la solicitud un estatuto más fundamental que la obediencia al deber” (Ricoeur, 1996, 197). Posteriormente el sentido ético se va integrando a las acciones parciales en una unidad más amplia que son los planes de vida. Aclara Ricoeur que es necesario tomar la noción de vida en sentido ético-cultural, y no biológico, por lo que la noción de vida designa a todo el hombre, en toda su vida, en conjunto. Esto significa que la búsqueda de adecuación, entre ideales de vida y las decisiones (juicios), no son susceptibles de verificación como sucede con las ciencias fundadas en la observación. El “vivir bien” no se limita a las relaciones interpersonales, sino que se extiende a la vida de las instituciones que se caracteriza, fundamentalmente, por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes (cf. Ricoeur, 1996, 203).

Siguiendo a Aristóteles, Ricoeur señala el carácter universal de ciertas capacidades por las que nos reconocemos como miembros del género humano, o de la especie humana. Estas capacidades son la iniciativa de la acción, la elección por razones, la estimación y la valoración de los fines de la acción. Por estas mismas capacidades que consideramos estimables, dice, nos apreciamos como valiosos (cf. Ricoeur, 1987, 215).

Dado el paso de las disposiciones naturales a las capacidades éticas, la cuestión es aclarar la razón de las discrepancias y la falta de coordinación de un orden pacífico entre los seres humanos, como comenta Changeux. En este sentido,

⁶⁷ Aristóteles distingue tres clases de amistad: según lo bueno, según lo útil y según lo agradable (Ricoeur, 2012, 189).

“la discordancia entre la posición del proyecto ético por el hombre y su ausencia en el plano de la evolución se vuelve escandalosa” (Changeux & Ricoeur, 2012, 213). Parece que estamos ante una problemática nueva que ya no es la de la evolución, y consiste en saber cómo habrá de comportarse y de actuar la especie humana, y la explicación del “mal”. La diferencia entre el mundo humano y el mundo animal radica en que el mundo animal está normado por su equipo genético. Entre las predisposiciones de la sociabilidad animal están la simpatía, la inhibición de violencia y la cooperación. Estas predisposiciones, a juicio de Ricoeur, serían la parte “naturalista de la ética, y ofrecen el punto de partida para la aparición de sentimientos superiores de justicia, de igualdad, de equidad, de abnegación que conducen al progreso moral. Recordemos que Changeux ha sustituido la noción de progreso moral por la noción de aumento de complejidad cerebral. Sobre esta complejidad, dice, parece edificarse una segunda naturaleza de la que sólo los hombres tienen conciencia. Pero si la naturaleza ha dotado naturalmente al hombre con determinadas disposiciones morales para que realice la tarea moral y política, pregunta Ricoeur por qué tenemos que hacernos cargo de todo nosotros mismos (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 219).

El nivel más elemental de la conducta ética, desde un esquema evolucionista y neurobiológico, parece ser la supervivencia del individuo y de la especie. En un nivel posterior, y para evitar que la violencia pueda instalarse en el grupo social y ponga en peligro la supervivencia de los individuos, se vuelve indispensable la elaboración de normas de vida colectiva. Según Changeux, semejante síntesis normativa reunirá de manera provisional “la evolución biológica, la evolución cultural y la historia” (Changeux & Ricoeur, 2012, 255). Esta propuesta ética se reduce a confiar en los avances de la investigación neurocientífica, y se funda en la idea de que las relaciones morales obedecen al deseo de utilizar mejor el cerebro para vivir mejor. Este conocimiento resulta más provechoso y productivo, dice Changeux, que el hecho de afirmar un utópico horizonte de sentido (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 255). El paso a las relaciones interpersonales en la humanidad constituye un *nuevo umbral*, sin negar que es posible aprovechar las disposiciones naturales favorables, pero derivar las relaciones interpersonales de la posición naturalista es difícil por las particularidades de la violencia humana. Señala

Ricoeur que en este punto nos enfrentamos al problema del “mal” que otras propuestas resuelven convencionalmente. La violencia exterior, dice Changeux, proviene del exterior e impregna y limita el cerebro del niño (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 238). Es decir, el mal se aprende en la cultura. O como lo explicita Drewerman,

El mal es todo avance destructivo de la comunidad, incluyendo la tristeza, la angustia y la desesperación. La existencia del mal es una confrontación con el instinto de vida que hay en nosotros, con el nexos social, la capacidad de comprender a los demás, de representar sus estados mentales, de darles nuestra simpatía, nuestra amistad y, tal vez, nuestro amor (Changeux, 2012, se refiere al texto de Drewerman *Le Mal*, 1995).

Para Changeux, lo malo o maligno es lo que va contra una vida armoniosa en sociedad, contra el bien común o contra la alegría de vivir (cf. Changeux & Ricoeur, 281). Para Ricoeur el mal es la capacidad de rechazar el valor “vida”, en el amplio sentido de la palabra. En el análisis que hace Ricoeur, el mal se expresa a tres niveles, al nivel de violencia en el lenguaje (calumnia, traición, etc.), en la acción (asesinato y el abuso en múltiples formas) y por la negatividad social causada por las instituciones injustas y sus consecuencias en la vida pública, siendo esta última la más grave. En los animales, lo que podría denominarse crueldad forma parte y responde a su necesidad de supervivencia. Allí no hay moral. La violencia intencional (ética) pertenece a la forma humana de ser. El hombre tiene conciencia de sus actos, es capaz de autoevaluación, posee la capacidad de atribuirse las acciones y puede representarse o conocer el sufrimiento que inflige. Así que preguntar por el origen del mal, dice Ricoeur, tiene un sentido completamente diferente del de la causalidad física u orgánica (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 285).

En una fenomenología de la experiencia moral, lo biológico es un nivel de fundación. Pero este nivel no explica el edificio. Junto con la historia personal aparece el carácter insustituible de los individuos, y surge el imperativo de responsabilidad de Jonas, quien supone que el proyecto de supervivencia de la humanidad se sostiene por reglas de prudencia. Supone que cada uno tome en cuenta los peligros y las insuficiencias personales y sociales. En este sentido la supervivencia adquiere otro tinte, se convierte en un imperativo moral y político.

Para que exista un proyecto de supervivencia pacífica entre los hombres se necesita algo más que disposiciones naturales, se necesitan instituciones. De ahí la importancia que tiene la idea de una legislación universal, la cual conduce a una teoría del estado y de la paz. En palabras de Ricoeur, se buscaría liberar un “fondo de bondad”; en palabras de Changeux se buscará el “agrandamiento de la simpatía”. Changeux defiende una intercomprensión benévola e ilustrada (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 259). Si para Changeux la solución está en la naturalización de los modelos éticos, para Ricoeur la propuesta irá en la línea de lo que denomina su pequeña ética. Desde la fenomenología, este autor describe un nivel aristotélico, el de la vida buena. Un segundo nivel que denomina kantiano, que es el de las normas de alcance universal. El tercero y último nivel, es el de la sabiduría práctica. En ese nivel la deliberación y la decisión responderán a situaciones inéditas, por ejemplo, las originadas por los problemas bioéticos. Junto con Ricoeur, la acepción que damos a la “vida buena” es filosófica. Se busca jerarquizar los “géneros de vida”, dando entrada al factor de preferencia y de evaluación y al deseo de vivir bien en instituciones justas (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 229). El sentido cultural de la noción “vida”, dice Ricoeur, recibe la dimensión apreciativa del *ergon* que califica al hombre en cuanto tal. “Este *ergon* es a la vida tomada en su conjunto, lo que el patrón de excelencia a una práctica particular” (Changeux & Ricoeur, 1996, 183). Ricoeur hace la equivalencia entre *ergon* y plan de vida. Designa el arraigo biológico de la vida y la unidad de todo el hombre como proyecto existencial (*ergon*). Habrá que añadir a esta forma de “vida buena” la “regla de oro”. Dice Ricoeur que “con esta fórmula se franquea el umbral de humanidad” (Changeux & Ricoeur, 2012, 235). Esta fórmula es el punto de llegada de la evolución, y el punto de partida de la reflexión moral. Expresa Ricoeur que la regla de oro es “un punto de partida en la medida en que la idea del otro debe ser asumida con toda la fuerza de una alteridad que me ordena ser responsable [de los otros], como lo proclama Levinas” (Changeux & Ricoeur, 2012, 235-236).⁶⁸

⁶⁸ Para Changeux la regla de oro es solamente una etapa en la evolución neurocultural e histórica de la normatividad moral (cf. Changeux, 2012, 236).

A continuación presentaré con mayor detalle la posición de Changeux y Ricoeur con respecto al tema ético. No se trata de arbitrar el conflicto de interpretaciones rivales sino, en lo posible, intentar disolverlo, como dice Ricoeur, "mediante la elucidación semántica de expresiones multívocas con referencia a métodos diversos con el propósito de reunir interpretaciones discordantes en el plano lingüístico" (Ricoeur, 2003, 16).

c) *La ética y el sujeto de la acción práctica*. En este inciso me interesa retomar la discusión de Changeux con Ricoeur que aparece en el texto *La naturaleza y la norma* donde ambos exponen y discuten sus puntos de vista. Esta discusión parece ofrecer un suelo común, y un punto de partida para nuestra reflexión. También permitirá ir elaborando lo que a mi juicio puede ser una síntesis de las perspectivas analizadas; sus tesis unifican diversos argumentos científicos y fenomenológicos expuestos previamente, en relación con el origen de la moral y sus métodos de investigación.

Desde las neurociencias, Changeux está especialmente interesado en construir un discurso común con la filosofía, en especial con la fenomenología de Ricoeur. Se propone explicar en esta obra cómo el hombre neuronal puede ser a la vez sujeto moral. Según él, ambas explicaciones, pese a la variabilidad individual de los cerebros de los seres humanos, dan acceso a vivencias concordantes o similares (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 25). Sostiene que las funciones más elevadas del cerebro, que tradicionalmente han sido objeto de estudio de la filosofía, son las emociones y el "sentido" moral. Estas funciones, afirma, están fundadas en el fenómeno de la simpatía. Parte de la tesis de que, aún habiendo conocimientos muy fragmentados sobre la organización funcional del cerebro, es posible definir la complejidad mínima de la red de células nerviosas para conocer cómo ésta puede efectuar las tareas reconocidas como propias de los seres humanos. En este sentido, su investigación tiene como objetivo examinar en qué medida es posible fundar lo normativo en la evolución biológica y en la historia cultural de la humanidad con el objeto de elaborar una "nueva ética" que propague, prolongue y extienda por medio del aprendizaje los "instintos sociales" de simpatía (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 38). Dice Changeux que poseemos en nuestros genes y

en nuestras células una herencia que se remonta a los orígenes de la vida. Esta herencia es una de las mejores pruebas que se tienen de la filiación de las especies. No obstante la notable diversidad genética entre los animales no-humanos, ésta diversidad tiene que ser comparada con la no menos notable diversidad genética y epigenética de los seres humanos que impide que sean idénticos.⁶⁹ Esta variabilidad, en el caso del cerebro, contribuye a la complejidad de su organización y a la variedad y riqueza de funciones que probablemente tuvieron un papel importante en los orígenes de la especie humana. Complejidad de organización y multiplicidad de funciones aportan elementos a la construcción de la vida social, al lenguaje y a las conductas morales.

En lo que se refiere al tema de los orígenes de la moral, Changeux alude al texto de Darwin *La descendencia del hombre* de 1871, que afirma que el sentido moral encuentra su origen en el animal, y se manifiesta a través de la simpatía y la memoria. Es decir, el sentido moral inicia cuando el animal conserva en su cerebro la imagen de acciones pasadas y los motivos que lo impulsaron a hacerlas, y experimenta un sentimiento de tristeza cuando nota que el instinto social cedió ante cualquier otro instinto. Así es como surgen las emociones morales de la simpatía, de la culpabilidad y del remordimiento. La facultad del lenguaje es también una condición para que exista el sentido moral. Igualmente los hábitos virtuosos (predisposiciones benévolas) fortifican la simpatía y el instinto social. Changeux asume la propuesta de Darwin y rechaza las filosofías morales que se basan en el egoísmo, como la de Hobbes, así como las que se basan sobre los principios de la mayor felicidad (Mill y el utilitarismo). Junto con Darwin, Changeux se adhiere a la Ilustración escocesa de Shaftesbury, Hutcheson, Hume y Smith.⁷⁰ Según ellos, los seres humanos poseen un instinto social, independiente del placer. Mediante este instinto buscan la prosperidad de la comunidad a la que pertenecen. Este instinto se va ampliando hasta extenderse a los hombres de todas las razas, incluidos enfermos, idiotas, otros miembros inútiles de la sociedad y, por último, a los animales. Así el nivel de la moral se ha desarrollado más y más hasta

⁶⁹ La variabilidad individual es menor en las especies de primates, dice Changeux.

⁷⁰ La adherencia a esta doctrina de la evolución me recuerda la afirmación de Gazzaniga: "el cerebro humano quiere creer". La pregunta es ¿por qué adherirse a una teoría y no a la opuesta?

convertirse en la regla de oro. Para Darwin, la regla de oro encuentra su origen en la evolución moral que emerge de la evolución biológica en un proceso de adaptación sorprendente. Las teorías sociobiológicas clásicas de la evolución excluyen cualquier proceso de herencia de los caracteres adquiridos. Interpretan la evolución genética de rasgos altruistas del individuo sobre la base de mecanismos genéticos en relación directa con el parentesco (Hume), o con la reciprocidad de las conductas altruistas individuales. El agrandamiento de los comportamientos altruistas o simpáticos, que son buenos para el grupo, irán en el sentido de la naturaleza, y prolongarán de manera no genética el desarrollo cultural mediante la cooperación, fenómeno que se funda en las predisposiciones benévolas y en el establecimiento de reglas o normas de vida colectiva. Vale más estar en paz y sobrevivir, que vivir en guerra. Lo anterior redundará en la inhibición de la violencia, en la lucha contra el sufrimiento y la busca del placer. Dije que la capacidad de diferir la satisfacción de los deseos constituye una de las estrategias dominantes en toda conducta ética (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 199). Es así como Changeux, siguiendo a Darwin, introduce las nociones de armonía, de equilibrio afectivo y de bienestar (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 189, remite a Darwin, 1871). Las prácticas instintivas de la simpatía (mutua sociabilidad animal) constituyen el punto de partida de todos los sentimientos superiores de justicia, de igualdad, de equidad, de abnegación que conducen al progreso moral y a la obligación moral como empresa universal. El desarrollo de las normas morales se inicia cuando la capacidad de razonar se vuelve más lúcida y permite apreciar la justicia o injusticia en las relaciones sociales. Esto permite adoptar reglas de conducta. A medida que las comunidades se extienden, el instinto social parece crecer en relación con las consecuencias de las acciones (Changeux & Ricoeur, 2012, cf. Darwin, 1871). Traduciendo la idea anterior a un lenguaje actual, esta propuesta darwiniana quiere decir que la ciencia neuronal interviene en el almacenamiento, conservación, geografía cortical o inscripción neuronal de experiencias que dan origen a conductas y sentimientos superiores. Al respecto, Ricoeur aclara desde la fenomenología hermenéutica que no es lo mismo almacenar, conservar en la geografía cortical o memorizar que interpretar. En efecto, una cosa es explicar un fenómeno neurológico y otro es evocar tal episodio, establecer su relación con el

tiempo e incorporarlo al presente. Lo anterior supone la afirmación de la coherencia narrativa del relato que reincorpora recuerdos a una historia personal (cf. Ricoeur, 2012, 149.151). En este sentido, la fenomenología del sujeto de la acción práctica no es un sustituto para la justificación científica de lo moral, sino un complemento.

Paradójicamente, señala Ricoeur, el *Homo sapiens* también tiene una larga historia genocida, donde algunos grupos han tratado de exterminar a otros con éxito considerable. No obstante lo anterior, Changeux rechaza las teorías que se basan en el egoísmo según hemos visto. La chispa moral parece ser un hecho que reaparece como una constante que protege nuestra especie de su propia autodestrucción. Las conductas altruistas junto con la compasión no estarían contrapuestas a la naturaleza de los hombres, y prolongarían de manera no genética, sino cultural, la evolución. Por lo anterior, sostiene Changeux, que la evolución ofrece un hombre que:

No solo posee el 'sentido moral', sino también todas las predisposiciones de la evaluación moral necesarias para la deliberación ética, predisposiciones tales como la capacidad de representación, la función de atribución que concierne a los demás y a sí mismo [...] y la función de la evaluación (Changeux & Ricoeur, 2012, 191).

Me parece que Changeux transita injustificadamente de una explicación neurocientífica que busca establecer la causalidad neurológica del hecho ético como un producto de los instintos determinados genéticamente, y de ahí parte hacia la fundamentación de una explicación sociológico-evolutiva. Es decir, somos éticos porque somos gregarios, y somos gregarios porque tenemos instintos altruistas.

Por otro lado, y con la idea de tratar de resolver el problema planteado por la noción de subjetividad, tema que se relaciona con la historia personal de cada sujeto (práctico) y que previamente ha señalado Ricoeur, Changeux propone realizar un cambio de concepción en la relación entre cerebro y psiquismo. Plantea la cuestión de que en lugar de concebir un cerebro que funcione según el esquema "entrada/salida", que es la forma en que opera una computadora estándar (almacenamiento, conservación, geografía cortical o inscripción neuronal de experiencias), se considere la posibilidad de pensar al sistema nervioso central como un sistema proyectivo, intencional (cf. Changeux, 2012, 48). El objetivo de

este cambio de interpretación permite pasar de una función neurológica a la intencionalidad naturalizada. A partir de la lectura que hacemos de su propuesta decimos que la intencionalidad no se explica sin la función cerebral, pero que es necesario aclarar desde la fenomenología que la conciencia intencional supone y es en relación a un "mundo" configurado. Pienso que Changeux está mezclando dos dimensiones explicativas diferentes, sin justificarlas. En este sentido no es posible establecer la función cerebral como causa material de la conciencia intencional de tercer orden, sin negar que la función cerebral sea su primera sea condición de posibilidad (cf. Changeux, 2012, 50).

Con la intención de clarificar algunas nociones utilizadas por Changeux, Ricoeur señala tres aspectos distintos de la argumentación: el anatómico (conexiones neuronales), el fisiológico (actividades eléctricas y señales químicas) y el comportamental y mental (acción sobre el mundo y los procesos reflexivos internos) que corresponden a tres formas diferentes de discurso. Desde su perspectiva, la mezcla indiscriminada de conceptos conlleva una confusión terminológica (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 53). La naturaleza y el sentido de la relación entre lo anatómico, lo fisiológico y lo comportamental-mental constituyen, hasta el momento, un serio problema pendiente de explicar por las neurociencias. La perspectiva de Changeux, así como la de otros neurocientíficos, intentan poner en relación causal las actividades neuronales registradas con las experiencias subjetivas (psiquismo individual). Queda el problema de cómo explicar la intención moral que también forma parte de la experiencia. Changeux supone que el desarrollo epigenético podría abrir el camino a la historia individual, pero el problema persiste al transitar del soporte neuronal a la experiencia humana considerada en su integralidad, ya que uno de los problemas más importantes de las neurociencias consiste "en definir la arquitectura cerebral en sus rasgos invariantes y los límites de su variabilidad, de un individuo a otro" (Changeux & Ricoeur, 2012, 87). Por otro lado, Ricoeur se plantea la cuestión de si un mejor conocimiento del funcionamiento neuronal puede ayudar a comprender mejor y a mejorar las relaciones interpersonales. Dicho de otra manera, cómo se puede enriquecer el conocimiento y las relaciones intersubjetivas del mundo de la vida por el hecho de conocer mejor lo que pasa en el cerebro. Responde Ricoeur que a

ambos planteamientos les corresponden diferentes perspectivas, niveles o dimensiones de explicación. Lo anterior no significa rechazar la importancia que tiene el conocimiento anatómico y funcional del cerebro de los seres humanos para la investigación y distinción de lo normal y lo patológico. Pero también es necesario explicar el proceso de objetivación, y la forma en que éste se inserta en la experiencia de la significación (interpretación). El empirismo científico pretende discriminar los elementos fundamentales por medio de los cuales se construye nuestro conocimiento, y que son las creencias, las intenciones, los propósitos y las razones para la acción, además del grado de impredecibilidad de las mismas. Es decir, la posibilidad de objetivar no se reduce exclusivamente a una descripción sensorial, sino que está comprendida en la relación intencional, en la relación de significación, y en la puesta en común de sentido entre varios sujetos. Los perceptores sin conceptos, dice Kant, están ciegos, lo cual nos llevaría a enfrentar “no sólo un mundo sin interpretar, sino ininterpretable” (MacIntyre, 1987, 107).⁷¹ Lo que Searle diría al respecto, es que tras la intencionalidad existe un trasfondo común que implica “una metafísica gigantesca”, que podría ser traducida con el existencialista heideggeriano “en el mundo” o la idea amplia de alteridad en Ricoeur: la relación consigo mismo, la relación con el otro y la relación con el mundo. Este trasfondo es preintencional (cf. Searle, 2001, 100). Complementa Ricoeur la idea al señalar la importancia de restablecer la gran complejidad y jerarquía de los niveles de experiencia que se inician en la experiencia elemental o cotidiana (experiencia de la vida, experiencia ingenua, doxológica, sin pretensión teórica); la que surge de la actividad científica y el ejercicio del saber, y la dimensión social y política de la vida práctica, incluidos los niveles estéticos y religiosos; en suma, la experiencia

⁷¹ Cuando el lord canciller Bacon (1561-1626), uno de los creadores del método experimental para la investigación científica, ordenó a sus seguidores que abjuraran de la especulación y recogieran hechos, el error fue suponer que el observador puede enfrentarse con un hecho sin venir dotado de una interpretación teórica. Lo que cada observador cree percibir se identifica y tiene que ser identificado por conceptos cargados de teoría. Los filósofos empiristas han afirmado que lo común al observador medieval y moderno es que cada uno de ellos ve o vio, previamente a cualquier teoría o interpretación. Si toda nuestra experiencia tuviera que caracterizarse en términos de este desnudo tipo de descripción sensorial, nos enfrentaríamos no sólo a un mundo sin interpretar, sino ininterpretable. El concepto empirista pretendió discriminar los elementos básicos con que se construye nuestro conocimiento y sobre lo que se funda; creencias y teorías que se validan o no, dependiendo del veredicto de los elementos básicos de la experiencia. Todas esas expresiones refieren o presuponen la referencia a las creencias de los agentes en cuestión (cf. MacIntyre, 1987, 107-115).

humana en su totalidad (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 132). Continúa diciendo este autor que la intercomprensión es posible justamente porque los objetos de sentido pueden circular de sujetos en-el-mundo a sujetos-en-el-mundo. A esto podemos denominar horizonte de sentido (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 131).

Así, para Ricoeur la experiencia fenomenológica es más completa ya que prescinde de la separación o ruptura entre realidad exterior y los objetos mentales. Explica que para el científico lo exterior es el mundo tal como el experimentador dice conocerlo y lo controla técnicamente, pero no es la forma como el ser viviente lo llena de significado, lo construye en común y se orienta en él (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 128). Si la perspectiva científica reduce y profundiza temáticamente el campo de investigación, la tarea de la fenomenología es restituirle su amplitud (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 132). Desde esa perspectiva, el reconocimiento de la persona requiere examinar la estructura de la experiencia personal, las relaciones y los ideales que lo definen, sus convicciones y valores vividos. Esto significa, como dice Zahavi: "I am not simply a pure and formal subject of experience, but also a person with abilities, dispositions, habits, interests, character traits, and convictions" (Zahavi, 2005, 129).

Otro dato sobresaliente en la propuesta ética de Changeux consiste en la afirmación de que los hábitos virtuosos o cultivo de predisposiciones benévolas son prácticas éticas necesarias para la evolución cultural del individuo y de la sociedad. Es decir, simpatía e instinto social se fortifican por el hábito, a medida que el dominio de sí mismo y los sentimientos de afecto y simpatía aumentan. Debido a la condición dialógica explicada evolutivamente, el razonamiento se vuelve más lúcido. Todo esto en conjunto permite apreciar la justicia y también adoptar ciertas reglas de conducta, de forma independiente al placer o dolor que se experimente. Para resumir su posición podemos decir que:

El cerebro del hombre adulto puede ser considerado como el resultado de al menos cuatro evoluciones imbricadas y sujetas, cada una, a la variabilidad aleatoria: la evolución de las especies durante los tiempos paleontológicos y sus consecuencias sobre nuestra constitución genética; la evolución individual por la epigénesis de las conexiones neuronales que concurre al desarrollo del individuo; la evolución cultural, epigenética también ella, extracerebral, que va de los tiempos psicológicos a las memorias milenarias, y por fin la evolución del pensamiento personal, epigenética también, que se produce en los tiempos psicológicos y pone a contribución las memorias

individuales y culturales, cognitivas y emocionales (Changeux & Ricoeur, 2012, 241).

En la propuesta de este autor, múltiples etapas elementales y en apariencia discontinuas y aleatorias intervienen en la evolución biológica. La idea de fondo consiste en que esas evoluciones están todas ellas interrelacionadas entre sí, y proceden de un esquema general de “variación-selección-amplificación que se encuentran en constante enriquecimiento. En esto consisten los fundamentos naturales de la ética. A decir de Changeux, “el debate ético es, en cierto modo, evolucionista” (Changeux & Ricoeur, 2012, 301). En su argumento es posible identificar algunas nociones que permiten pensar en la idea de emergencia o de una progresividad creadora que conlleva la posibilidad del hecho moral, aunque Changeux lo niegue específicamente, y reserve el uso de progreso exclusivamente para designar a las sociedades humanas y sus producciones. Dice Changeux que “el bien moral consiste en querernos y concebirnos como miembros de la sociedad, [con el fin de que] a las desigualdades naturales no se añadan desigualdades de origen social” (Changeux & Ricoeur, 2012, 296). La propuesta de una ética evolucionista se aplicaría, entonces, en diversos niveles, supervivencia, socialidad, calidad de vida personal sin ir en detrimento de la calidad de vida de otros en el grupo social, y donde el mal consistiría en la antisupervivencia y en lo antisocial. Toma la idea del solidarismo o responsabilidad mutua de Bourgeois.⁷² Considera que en la medida que los seres humanos perciben su propio sufrimiento, también pueden representarse con la ayuda de su dispositivo cerebral de atribución, el sufrimiento que va a producir en el otro cercano o no. A partir de la abolición de la violencia que destruye los vínculos sociales, por medio del aumento de la simpatía se puede constituir una normatividad reguladora que evite la posibilidad de causar

⁷² Dice Changeux que León Bourgeois desarrolló su modelo del solidarismo a partir del modelo biológico de la enfermedad contagiosa que, con los trabajos de Pasteur, “probó la interdependencia profunda que existe entre todos los seres vivos, entre todos los seres [...]. Al formular la doctrina microbiana, mostró cómo cada uno de nosotros depende de la inteligencia y de la moral de todos los demás. Es un deber destruir esos gérmenes mortales para asegurar nuestra vida y para garantizar la vida de los demás [...]. Se crea así un deber de solidaridad, de responsabilidad mutua. La sociedad es un organismo contractual [...]. Será el contrato de solidaridad el que realizará esta justicia, sustituyendo, en las relaciones de los hombres, la idea de competencia y lucha” (Changeux & Ricoeur, 2012, 296). Las ideas de competencia y lucha que retoma Changeux de Bourgeois y del contractualismo liberal, parecen contradecir, la idea de simpatía originaria y de benevolencia de la Ilustración escocesa asumidas por Changeux.

sufrimiento a los demás.⁷³ Desde esta perspectiva, en lo fundamental, Changeux considera que la elaboración de normas éticas responde a experiencias concretas prácticas. Por esta razón, la elaboración de normas puede ser modificada en las sociedades democráticas. Esta innovación surgirá a partir de debates abiertos a la participación del mayor número de participantes posible. El objetivo de su proyecto ético consiste en salvar el fondo de bondad del hombre (cf. Changeux, 2012, 287). Ese esfuerzo, afirma, es el *conatus* del cual habla Spinoza, y lo descubrimos en nosotros mismos, en nuestro cerebro (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 289).⁷⁴

Concluye Changeux que su propuesta ética será factible a partir de la conformación de comités de ética, los cuales deliberarán las cuestiones con el objeto de lograr “un bien común”. Este comité estará integrado por personas con diferentes sensibilidades filosóficas, religiosas, científicas u otras que, mediante debates continuos, arbitrarán los conflictos que se originen. Considera que a partir de lo anterior será posible evolucionar hacia la elaboración de modelos que permitan vivir mejor, sin dejar de respetar las libertades individuales y la dignidad de la persona en las sociedades contractuales. En estos modelos de convivencia,

La compasión y el respeto a la persona se encuentran en el meollo de nuestras preocupaciones. Un mismo afán de humanidad deberá encontrarse en todos los miembros del Comité, ya sean agnósticos, marxistas o creyentes, científicos o no científicos (Changeux & Ricoeur, 2012, 301).

Será necesario, dice Changeux, que las deliberaciones se apoyen, de manera no exclusiva, en recursos conceptuales de tradiciones anteriores. La crítica que hace

⁷³ Considera Changeux, y parece no estar muy equivocado, que la violencia en el mundo tiene hoy por causa mayor los conflictos económicos y políticos. También influyen en gran medida los conflictos de cultura, entendidos como choques de civilización en donde la incomprensión de lo simbólico (religioso) es un factor dominante (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 292).

⁷⁴ Dice Spinoza: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser [...]. El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma. Es decir, dada la esencia de una cosa cualquiera, de ella se siguen necesariamente ciertas cosas, y las cosas no pueden más que aquello que se sigue necesariamente de su determinada naturaleza [...]. Este esfuerzo cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se denomina apetito. Por ende, no es nada más que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente lo que se sirve para su conservación; y, por tanto, el hombre está determinado a obrar esto. Además, entre el apetito y el deseo no hay ninguna diferencia, sino que el deseo se refiere generalmente a los hombres en cuanto son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así, a saber: el deseo es el apetito con conciencia de él” (Spinoza, 1958, Proposición VI, VII y IX).

MacIntyre a la argumentación anterior consiste en que la propuesta proviene del individualismo liberal; en este sistema político la sociedad es el terreno donde cada individuo persigue el concepto de buen vivir (*welfare*) que ha elegido por sí mismo. Las instituciones políticas sólo existen para proveer el orden que hace posible esta actividad autónoma ya que, según ha mencionado Changeux, la elaboración de modelos regirán en función de las libertades individuales de las sociedades contractuales. Por otro lado, señala MacIntyre que, a menudo las sociedades modernas no son más que una colección de desconocidos que persiguen su interés bajo un mínimo de limitaciones, por lo que esta propuesta puede verse invadida en grado creciente por concepciones individualistas que no persigan el bien común. Así, la oposición fundamental es la que se da entre el individualismo liberal en una u otra versión y la tradición aristotélica en una u otra versión (cf. MacIntyre, 1987, 318). Aristóteles tomó como punto de partida para la investigación ética un concepto funcional de hombre. Este concepto es más antiguo que Aristóteles, y no deriva inicialmente de su biología metafísica. El concepto del hombre aristotélico radica en las formas de vida social de los teóricos de la tradición clásica. Según esta tradición, ser hombre es desempeñar diversos papeles, ya sea como miembro de una familia, ciudadano, soldado, filósofo. En ningún momento se piensa a los hombres como individuos separados de todo papel. Así, al referirse MacIntyre al modelo de las sociedades contractuales comenta que, “si tales reglas no pueden encontrar un nuevo estatus que justifique racionalmente el recurso a ellas, tal recurso parecerá un mero instrumento del deseo y de la voluntad individuales” (MacIntyre, 1987, 87). Por esta razón señala la urgencia de encontrar un nuevo estatus que no sólo intente proteger la autonomía de los individuos, sino que persiga el bien de la comunidad, en especial la de aquéllos que puedan sufrir alguna discapacidad.

Continuando con el argumento de Changeux, éste sostiene que la naturalización de los modelos éticos, desde la perspectiva biológico-evolutiva y evolutiva-cultural allanará el camino hacia la comprensión de lo auténticamente universal del proyecto ético. Para el logro de este proyecto habrán de coadyuvar una reflexión esforzada, la buena voluntad y un programa educativo, a través de una moral laica universal, abierta y benévola. Al respecto, Changeux señala un

problema importante para la instauración del modelo educativo. Este problema consiste en el hecho de que carecemos de símbolos unificadores comunes que puedan ser utilizados como modelos de vida. Si tomamos en cuenta el aspecto multicultural de nuestra sociedad parece ser que el único símbolo unificador es el dinero y la ganancia máxima debido a la centralidad que hoy posee el problema económico en la vida y en la preocupación de todos en lo individual, en lo social, en lo político, etc. Esta situación manifiesta un signo de enfermedad social, y solamente una visión que valore la importancia de los seres humanos, no como individuos aislados, sino siempre "en-relación-con-los-otros" podrá acabar con tal deformación. Ninguna actividad, organización, institución del tipo que sea puede resolverse adecuadamente si es considerada como un orden separado de las personas en comunidad. Considero que sería un gran avance ético que el símbolo unificador sea la persona, entendida ésta bajo nociones inclusivas donde todos quepamos: ser humano es ser persona; ser persona es lo mismo que ser *Homo sapiens* y ser *Homo sapiens* es ser *Homo moralis*.

Sólo será posible transformar significativamente el mundo si se mantiene como idea directriz, el desarrollo de las personas en todos los ámbitos de la experiencia humana. Creo que la noción de *persona* sugerida en el capítulo anterior tiene la posibilidad de fungir como un *símbolo unificador común*. "No hay ética sino para un ser capaz no solamente de autodesignarse como locutor, sino también de autodesignarse como agente responsable de su acción" (cf. Ricoeur, 2000,111). La persona entendida como principio de sus acciones tiene la capacidad de obrar según intenciones y la capacidad de producir, por su propia iniciativa, cambios efectivos en el curso de las cosas, es decir, sujetos de acción práctica. Preguntar por las estructuras fundamentales de la acción humana, quién, qué y por qué, es preguntar por aquello que proporciona el soporte ontológico a la ética. Es la profunda cuestión del quién, de lo que hay en el hombre, del sujeto humano como tema fundamental de la filosofía moral. En lo que respecta al logro del "bien común" señalado por Changeux, es interpretado, desde la perspectiva comunitaria como el "deseo de una vida realizada, con y para los otros, en instituciones justas" (Ricoeur, 2000, 98). En este contexto, el término institución no debe tomarse en sentido político, ni jurídico, ni moral, dice Ricoeur, sino en el sentido de una

teleología reguladora de una acción, asumiendo al hombre como *zoon-politikon*. En este sentido es necesario dar a la noción de institución un sentido pre-moral, pre-ético, en la dimensión misma de la *praxis* humana. Lo que hace que la *praxis* pueda leerse desde consideraciones éticas proviene de un aspecto fundamental de la interacción humana.

Es importante recordar que, de la misma manera en que la noción de persona propuesta previamente reconoce la dimensión corporal de la existencia en su debilidad, vulnerabilidad y aflicción, es decir, el hecho de la dependencia como rasgos fundamentales de la condición humana, el problema de la justicia, entendida como virtud que tiene que ver con bienes y beneficios, con cargas y responsabilidades, no sólo habrá de referirse a la búsqueda del mayor beneficio para el mayor número (utilitarismo), sino que habrá de buscar la maximización de beneficios para todos, y en especial para la parte más débil de la sociedad.

A manera de síntesis podemos decir que para Changeux la naturalización de los modelos éticos allanará el camino hacia una comprensión de lo que habrá de tener lo auténticamente universal en el proyecto ético, lo cual supone una normatividad, un esfuerzo de reflexión, de buena voluntad y de un programa educativo. Desde la propuesta fenomenológica, el tema exige una reflexión por lo que significa ser humano, ser persona. También exige explicitar lo que significa para el ser humano y para la comunidad "florecer". Ricoeur y MacIntyre, entre otros, sostienen que la vida humana está intencionalmente orientada al bien, y que en ese "bien" los seres humanos, las personas, descubren el sentido y significado de su vida, lo cual significa asumir nuevamente la pregunta por el *telos* del hombre; es decir, la explicitación de la noción del hombre-como-podría-ser-si-realizara-su-*telos* (cf. MacIntyre, 1987, 78). En este sentido podemos deducir que Aristóteles es el protagonista contra quien se confronta la voz de las perspectivas morales de los liberales modernos. La  tica aristotélica tiene un punto de partida sociológico, político, donde cada actividad, cada investigación, cada práctica apunta hacia algo bueno. Por "el bien" o "lo bueno" queremos decir aquello a lo que el ser humano característicamente tiende. Los seres humanos, al igual que todos los miembros de todas las demás especies, tienen una naturaleza específica; y esa naturaleza es tal que tiene ciertos propósitos y fines a través de los cuales tiende hacia un *telos*

específico. “El bien del hombre es la vida humana completa vivida al óptimo, y el ejercicio de las virtudes es parte necesaria y central de tal vida [...]. No podemos caracterizar adecuadamente el bien del hombre sin haber hecho ya referencia a las virtudes” (MacIntyre, 1987, 188). El resultado inmediato del ejercicio de la virtud es una elección cuya consecuencia es la acción buena, y supone un entrenamiento adecuado en las virtudes del carácter. “El agente auténticamente virtuoso actúa sobre la base de un juicio verdadero y racional” (MacIntyre, 1987, 187). ¿Qué resulta ser el bien para el hombre? Aristóteles le da el nombre de *eudaimonía*. Entonces podemos decir que las preguntas sobre los fines son preguntas sobre los valores específicamente humanos, su práctica y sobre la felicidad humana (cf. MacIntyre, 1987, 43).

§ 2. *El estatuto ético de la persona*. En los capítulos que preceden nos hemos preguntado por aquello que distingue a los seres humanos de otros animales y hemos dicho en repetidas ocasiones que la respuesta parece encontrarse en que los primeros están más conscientes de su propia individualidad y de otros factores internos y externos que los comprometen o responsabilizan con su existencia. Se reconocen a sí mismos como capaces de pensar, hablar, discutir sobre estos temas, compartir experiencias, ayudarse unos a otros, de plantearse proyectos a largo plazo y de preguntarse por el sentido de dichos proyectos, de la propia vida; todo lo cual supone un ejercicio axiológico. Exploran sus emociones, las evalúan, cuestionan la posibilidad de ser libres o no serlo, la posibilidad de acceder a niveles más altos de conocimiento, poseen la habilidad de aprehender o distinguir lo verdadero de lo falso, el acierto del error, de evaluar, preferir, optar por concepciones del mundo diferentes, se comprometen con valores diversos, los jerarquizan de acuerdo a lo mejor, lo más útil, etc.; asumen deberes, se responsabilizan, se preguntan por lo justo y por los criterios del mismo, por el bien y por el mal, individual y social, por las virtudes y por los vicios, etc., todo lo cual puede resumirse en lo siguiente: los seres humanos se experimentan, se preguntan y se investigan a sí mismos y se preguntan por aquello que constituye su “bien”. Desean conocer sus posibilidades y alcances, así como sus debilidades. El carácter subjetivo de las personas implica que cada una tendrá pensamientos propios, que

buscará dar sus propias respuestas a cada tema, que tomará sus propias decisiones y aceptará la responsabilidad de sus acciones. Estamos asumiendo a un sujeto de razón práctica que delibera, elige, actúa a lo largo de una vida. “La teoría aristotélica de las virtudes presupone la distinción crucial entre lo que tiene por bueno para sí cualquier individuo en particular en cualquier tiempo en particular, y lo que es realmente bueno para él como hombre” (MacIntyre, 1987, 190). Por todo lo anterior es posible afirmar el estatuto ético de la persona; es decir, que la constitución ontológica del ser humano, aquello que lo caracteriza más específicamente es su preocupación-actuación ética, lo que supone una evaluación reflexiva y una orientación axiológica, a partir del ejercicio de ciertas acciones o hábitos que denominamos virtudes. Estos hábitos le permiten alcanzar un mejor desarrollo individual y social; es así que estamos inmersos en el análisis de la dimensión onto-axiológica de la persona, más que en una descripción-justificación científica de los procesos neurológicos para justificar lo moral en las personas. Este análisis se justifica fenomenológicamente a partir del hecho moral, hecho evidente que se manifiesta de forma repetitiva en todas las posturas o propuestas éticas revisadas.

Las cuestiones que nos ocupan ahora se refieren al modo de ser ético, modo específicamente humano del que podemos ahora afirmar, constituye su *telos* y que, como hemos dicho anteriormente, radica en la deliberación de los fines, que a su vez son preguntas sobre los valores más específicamente humanos, sobre cuya base y desarrollo le es posible alcanzar su felicidad. Podría argumentarse que la experiencia parece mostrar lo contrario, y que el estado cotidiano entre los hombres es la guerra de unos contra otros. Con referencia al deseo de felicidad Schaeffer comenta que hay algo de cierto en la idea de que mantener cierta cantidad de ilusiones, sobre todo a propósito de sí mismo, y/o de la humanidad, es indisociable de una vida psíquica exitosa. Hacer referencia a la utopía como principio de esperanza en la marcha ascendente de la persona, de la comunidad y de la historia humana hacia un ideal pretendido, permite plantear un proyecto que busca ser coherente, convincente y que intente erradicar errores. En su texto incluye la siguiente cita:

En trabajos famosos, Taylor y Brown mostraron, por ejemplo, que, lejos de ser un rasgo patológico, mantener ilusiones positivas respecto de sí mismo es una característica de salud mental. Los sujetos sanos sistemáticamente tienden a verse ellos mismos en términos de una positividad irrealista [...]. Esta sobreestimación de sí desempeña un papel central en el campo de la acción. En un estudio clásico, Gollwitzer y Kinney mostraron así que lo que distingue la fase de realización de una decisión de la fase en que esta decisión es tomada es que en la realización de la acción las ilusiones del sujeto referentes a sus propias capacidades aumentan dramáticamente (Schaeffer, 2009, 275-276. Remite a Taylor & Brown, 1994, "Positive Illusions and Well-Being Revisited. Separating Fact From Fiction", en *Psychological Bulletin*, vol. 116, núm. 1, 21-27).

En este sentido tener ideas o creencias positivas sobre las posibilidades simpáticas, virtuosas o benevolentes de los seres humanos puede resultar de mucho provecho para su florecimiento humano. Estas ideas se ampliarán en el siguiente inciso cuando se hable sobre creencias y convicciones.

Podemos resumir todo lo anterior diciendo que estamos hablando de una antropología filosófica centrada en las estructuras intencionales de la sensibilidad moral, lo que parece remitirnos a la axiología scheleriana. Esta sensibilidad se expresa a través de deseos y el tipo de bienes por lo que estos deseos son satisfechos. Taylor señala dos tipos de deseo: aquéllos que dan origen a una "evaluación débil" y los que dan origen a una "evaluación fuerte". La primera se fija en las consecuencias del bien obtenido, es utilitaria. La segunda evaluación o "evaluación fuerte" se fija en el valor cualitativo de diversos deseos. Para determinar el valor es necesario precisar a qué tipo de bienes se refiere la acción y el deseo, y si éstos pertenecen al ámbito convencional o al postconvencional. Un evaluador fuerte, postconvencional, opera a mayor profundidad pues es capaz de dar razón de su motivación de manera valorativamente más articulada que da origen a un tipo mejor de vida. Esta especie de mejor vida se irá conformando a través de las mejores respuestas a inquietudes constitutivas personales y comunitarias. La existencia contiene implícita y explícitamente, entonces, una dimensión apreciativa, valorativa y social, lo cual supone compartir un horizonte de significación. Supone una concepción del hombre como ser-con, en relación, que vive y practica ciertos valores de la comunidad. Estas respuestas articuladas dialógicamente dan origen a nuevas comprensiones del bien y a nuevas formas

positivas de vinculación social que, según hemos visto, buscan el florecimiento humano.

A manera de síntesis final, recojo, analizo y amplío algunas nociones que hemos venido explicitando durante toda nuestra exposición y que, desde mi perspectiva, posibilitarán una mejor comprensión y determinación del estatuto ontológico ético-moral de las personas. Consideramos que la reflexión sobre estas nociones es una exigencia fundamental para cualquier propuesta ética seria, las analizadas u otras. El desarrollo de estos puntos permitirá generar diversos elementos para estructurar cualquier propuesta, desde una perspectiva que busca hacer coincidir el carácter universal del hecho moral y su importancia en la determinación del estatuto ético de las personas.

a) Nociones fundantes del estatuto ontológico ético-moral. Pese a la diversidad de concepciones, pienso que es posible descubrir vivencias concordantes. Estos elementos resumirán las características generales que aparecen en todos los discursos y que expresan nuestra humanidad común en relación a la exigencia de plantear un discurso ético, a partir de una naturaleza sensible a la importancia del hecho moral. Creemos que a partir de la puesta en común de estos temas se abre la posibilidad de avanzar en la articulación de diversas contribuciones. El objetivo que se persigue es analizar dichas expresiones desde su configuración clásica y ofrecer una mayor claridad conceptual para responder a la pregunta por el estatuto ético-moral de las personas. También nos proponemos definir el marco conceptual de cada una y mostrar sus diferencias y posibles afinidades. Intento señalar cómo autores vinculados a tradiciones filosóficas diferentes pueden ayudar a formular nuestra idea sobre su estatuto ético-moral.

1) Simpatía y reconocimiento. La afirmación de Aristóteles de que los seres humanos tienen un sentido de camaradería con otros seres humanos, y de que por naturaleza somos animales sociales es una afirmación empírica que parece ser correcta. Sin importar lo variadas que sean nuestras concepciones de la simpatía, de la amistad y del amor hay un punto muy importante en verlas como expresiones coincidentes y compartidas de la misma familia de necesidades y deseos humanos.

Asume Nussbaum el papel preponderante de dos capacidades humanas indispensables para el tema que nos ocupa, la afiliación o sociabilidad (simpatía) y la razón práctica, como condiciones básicas necesarias para elegir y vivir una buena vida humana plena. Ambas desempeñan un papel arquitectónico en la vida humana al permear y organizar todas las demás funciones (cf. Nussbaum, 1996, 347).

Las primeras investigaciones sobre la simpatía en la Edad Moderna fueron realizadas por los psicólogos escoceses Shaftesbury, Hutcheson, Hume y Smith. La peculiaridad del pensamiento ilustrado escocés radica en considerar que todos los seres humanos comparten una misma naturaleza racional, a la vez que proponen una teoría sobre la naturaleza de las pasiones o sentimientos morales. Sostienen que todos los hombres tienen la capacidad para realizar juicios morales. Así, la moralidad queda enraizada en la naturaleza humana. Las pasiones o afecciones principales que producen la acción son el amor a sí mismo y un “sentimiento o instinto social” que nos inclina hacia la pertenencia solidaria con toda la humanidad. Según Adam Smith, la moralidad es una estructura de segundo orden que se monta sobre nuestra psicología y sobre nuestras tendencias naturales. Rechaza la tesis de Hobbes que sostiene que antes del contrato social no había ningún criterio moral, y que las normas del bien y del mal derivan de las leyes que dicta el poder. Inicia Smith su texto con la siguiente afirmación:

Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla (Smith, 2011, 49).

Dentro de un contexto naturalista Darwin, como hemos visto, sostiene también que los sentimientos de simpatía son epifenómenos de la vida social y del “instinto social”. Con el aumento de las relaciones sociales entre los grupos, entre los pueblos y las diferencias de intereses, los sentimientos se han ido especificando de igual forma, tanto los de valor negativo como los de valor positivo convirtiéndose en “virtudes” y “vicios”. En lenguaje scheleriano significa decir que sobre el cúmulo de cualidades afectivas, que en general poseen naturalmente los

seres humanos, pueden edificarse sentimientos complejos de amor y de odio, de aceptación o rechazo, que se remontan desde el estrato sensible hasta el axiológico-moral. "Comprender, sentir lo mismo que otro y simpatizar puede permitir la íntima solidaridad moral de la humanidad" (Scheler, 1942, 76-77). Por lo contrario, el odio disminuirá nuestra solidaridad de intereses. En caso de prevalecer el segundo aparece la lucha entre los miembros de nuestra especie o contra otras especies. Lo anterior plantea la paradoja de si el fenómeno de simpatía obedece más al contexto de relación o viceversa, que la simpatía pueda ser el origen o pueda dar origen a la relación. Sin embargo, pareciera erróneo creer que primero nos percibiríamos simplemente a nosotros y nuestras vivencias, y posteriormente experimentar, como dice Scheler, una "agregación aditiva" de la existencia de los demás. Ante todo, el hombre vive más en los otros que en sí mismo; más en la comunidad que en su individualidad desde su origen.

Análogo al planteamiento anterior, Hegel realiza una crítica a la doctrina hobbesiana del estado de naturaleza.⁷⁵ Considera que el proceso de formación de la dimensión intersubjetiva constituye un rasgo mundano práctico que denomina "reconocimiento recíproco", es decir, "conocerse-en-el-otro". El desarrollo de la identidad personal de un sujeto está ligado al presupuesto de determinados actos de reconocimiento por parte de otros sujetos (cf. Honneth, 1997, 52). Honneth expresa lo anterior cuando dice que el otro me antecede, y que nacemos dentro de relaciones de reciprocidad. Esta relación de saberse en el otro puede dar cabida a una relación de verdadero amor, en la medida que es compartido y que es reciprocado. "Sin el sentimiento de ser amado no podría formarse una huella psíquico-interna de la representación unida al concepto de comunidad ética" (Honneth, 1997, 54). Así, la estructura de interacción entre las relaciones humanas está construida sobre el presupuesto implícito de que las personas son tenidas en cuenta en los planes de acción de los demás. Existe, entonces, un sentimiento de

⁷⁵ En los siglos XVII y XVIII la moral llegó a entenderse, en general, como solución a problemas planteados por el egoísmo humano. Se pensó en los hombres como egoístas por naturaleza; cuando pensamos que la humanidad es peligrosamente egoísta, el altruismo se hace a la vez socialmente necesario (cf. MacIntyre, 1987, 281. 286).

reconocimiento solidario para designar la relación amorosa familiar.⁷⁶ A una totalidad familiar se le pueden adjuntar una serie de identidades familiares hasta constituir un estado de vida social en común. Hablar de amor, como de un elemento de la sensibilidad en nuestro contexto, significa que la experiencia de ser amado constituye un presupuesto necesario de la participación en la vida pública de una comunidad. Vivir con los otros intersubjetivamente presupone un tipo de afirmación elemental: “el hombre es necesariamente un ser reconocido que reconoce, ya que de otro modo un específico estar-con-el-otro no sería posible” (Honneth, 1997, 52). La comunidad o grupo social organizado que proporciona al individuo su unidad de persona, es denominado por Mead, “el otro generalizado”. “La actitud del ‘otro generalizado’ es la actitud de toda la comunidad, donde la persona se convierte en un ser orgánico de la sociedad y en miembro esencial de ella” (Mead, 1973, 184). La aportación de los “otros generalizados” continúa a lo largo de la existencia de todos los individuos, y éstos no podrán liberarse nunca, por completo, de aquéllos cuyo amor y atención los configuraron desde lo más temprano de sus vidas.

Scheler también realiza un análisis sobre la noción de simpatía. Rechaza una ética de la simpatía, por importante que este fenómeno pueda resultar en la esfera de lo vital, porque considera que ésta es ciega para los valores superiores como, por ejemplo, el amor. Lo que él denomina “la genuina simpatía” sólo puede ser posible si se fundamenta en el amor (cf. Scheler, 1942, 64). Lo explica diciendo que no sería moralmente valioso simpatizar con la alegría que alguien tiene por el mal que pudiera ocurrirle a otra persona. Distingue cuatro formas de simpatía: 1) El inmediato “sentir algo con otro”, por ejemplo, una y la misma pena con alguien. 2) El simpatizar en algo, y congratularse por la alegría de alguien o compadecerse de su padecer. 3) El mero contagio afectivo y 4) la genuina unificación afectiva, forma suprema de la simpatía que identifica con el amor. Desde su proyecto fenomenológico, Scheler sitúa al lado del apriorismo del pensamiento un

⁷⁶ Dice Frankfurt que “Las dos capacidades humanas que más valoramos son la de la racionalidad y la del amor. Estas capacidades son valoradas no sólo por su utilidad para permitirnos adaptarnos a nuestros ámbitos naturales y sociales, sino también porque se supone que ponen a nuestra disposición experiencias o estados de plenitud y de libertad especialmente valiosos” (Frankfurt, 2006, 131).

apriorismo del sentimiento, y concede a la actividad humana emocional y volitiva un lugar prioritario.⁷⁷ En el sentir intencional, el amar y el odiar forman el estrato superior de la persona. En su *Ética* postula el amor como el auténtico descubridor de los valores morales. La apertura emotiva que permite percibir los valores dará la pauta para la realización personal, y es ahí en donde puede localizarse la “intuición germinal del bien”. Lo expresa así: “Constituye la esencia de la conciencia moral el resultado de mi ‘intuición germinal del bien’ (extraída de la propia experiencia vital) en cuanto que es ‘bien para mí’ ” (Scheler, 2001, 440). Así la persona se realiza mediante el descubrimiento y la realización de actos intencionales en el ámbito cognitivo y emotivo (cf. Scheler, 2001, 416). Lo valioso dado a la percepción sentimental origina las cosmovisiones de todos los tiempos, donde los valores percibidos proporcionan un sentido existencial a la totalidad de las concepciones del mundo. Esta intuición originaria, o forma fáctica de ver el mundo antes de la reflexión que integra y articula prácticamente datos intuitivos y valores, constituye el *a priori* o fuente de donde emana la vida moral de los pueblos. Lo expresa diciendo que: “El núcleo fundamental del *ethos* de un sujeto estriba en su *ordo amoris* (preferencias), en el orden que preside su amor” (Scheler, 1996, 12). En este sentido la conducta moral la funda sobre el amor y el odio que son los actos del sentir intencional a partir de los cuales la persona puede experimentar una ampliación o reducción de la esfera de valores que constituyen su *telos*. El odio realiza una función encubridora en la aprehensión de los mismos. En cambio, la función principal del amor representa un movimiento hacia nuevos y más altos valores. Sobre este tipo de conocimiento se funda el querer moral dando origen a la conducta moral. La intuición de los valores que posibilita la vida moral, para Scheler, no es un problema de orden intelectual, sino de sensibilidad originaria. A diferencia de Kant la realización de valores, más que consecuencia de un acto voluntario, están en relación con el sentir emocional. Lo anterior no implica prescindir del acto voluntario, lo cual ocurre en un momento posterior. Para este fenomenólogo, toda realización de actos de valor positivo van acompañados por un

⁷⁷ Scheler afirma la existencia de un tipo de experiencia (intencional) cuyos objetos son inaccesibles a la razón, los valores. La fenomenología de la vida emocional le permite recuperar y fundar la dimensión axiológica y volitiva. Smith ha realizado un análisis similar en su *Teoría sobre los sentimientos morales*, sin hacer mención de la intencionalidad.

aumento de placer, y toda preferencia de un valor más alto a otro menor aumenta la profundidad del sentimiento positivo. De ahí la afirmación de que sólo el hombre feliz pueda obrar bien moralmente. La felicidad es, para él, la raíz y fuente de la virtud. Lo expresa así:

Toda dirección buena de la voluntad tiene su nacimiento en una superabundancia de sentimientos positivos del estrato más profundo entre todos, y toda conducta 'mejor' tiene igualmente su fuente en la superabundancia de los sentimientos positivos de un estrato relativamente más profundo (Scheler, 2001, 470).

Al hablar de estratos más o menos profundos está la afirmación implícita de que en la vida humana existe una pluralidad de niveles a partir de los cuales pueden experimentarse las vivencias: podemos vivir para el vientre o para el espíritu (cf. Llambías de A., 1965, 156-162). Que los seres humanos se conozcan a sí mismos implica reconocer en qué consisten los bienes valorados como fines que merecen buscarse por sí mismos y que los benefician. A estos los denominamos bienes [o valores] humanos fundamentales, que MacIntyre identifica como "bienes internos". Tales bienes corresponden al cultivo de la veracidad, la justicia y el valor, y son resultado de evaluaciones fuertes.⁷⁸ "El juicio acerca de la mejor manera de ordenar los bienes en la vida del individuo o una comunidad [...] son juicios sobre el florecimiento humano" (MacIntyre, 1999, 85).

Pareciera, entonces, que es posible señalar alguna analogía entre la propuesta darwiniana y la de Scheler, en el sentido de que la simpatía pueda tener un significado ampliado que emerge como epifenómeno del instinto y de la vida social, es decir, como característica emergente cualitativamente diferente que da origen al amor, aunque no se le denomine así.⁷⁹ Recordemos la afirmación de Darwin:

⁷⁸ La "evaluación fuerte" se fija en el valor cualitativo de diversos deseos.

⁷⁹ Para Scheler, los actos personales son libres con respecto a toda causalidad psíquica. Para el lo fisiológico y lo psíquico son aspectos del proceso vital y del vivir periférico, superficial, exterior corpóreo. En este estrato el organismo ocupa el lugar de la persona, quien pierde el estrato superior de la vida auténticamente personal. Descubrirse persona, para él, significa llegar a un orden superior, a un nivel más profundo e interior. Su fenomenología de la vida emocional resulta ser esclarecedora en nuestro análisis de la noción de "simpatía".

Una fuerza impulsora absolutamente independiente de la busca del placer o de la dicha, que parece ser el instinto social del que está profundamente impregnado [...]. A medida que el hombre entra en civilización y que las tribus pequeñas se reúnen en comunidades más numerosas [...], la simple razón indica a cada cual que debe extender sus instintos sociales y su simpatía a todos los miembros de la misma nación, aunque no le sean personalmente conocidos [...]. A medida que se vuelve capaz de comprender todas las consecuencias de sus acciones [...] desarrolla sus simpatías hasta el punto que las ha extendido a los hombres de todas las razas, a los enfermos, a los idiotas, a los otros miembros inútiles de la sociedad y, por último, a los propios animales; el nivel de la moral se ha desarrollado más y más (Darwin, 1871).

La expansión de la simpatía y su elevación cualitativa se convierte en los modos del amor que se manifiestan en modos sociales de comportarse y que reconocemos en la bondad, en el favor y aprecio, en la ternura, en la amistad, en la intimidad, en la gratitud, en el reconocimiento, todos ellos modos universalmente humanos que han caracterizado algunas comunidades florecientes. Para Scheler:

Comprender, sentir lo mismo que otro y simpatizar, tanto en referencia a los estados ajenos como a los valores y complejos de valores sentidos por el prójimo [...] puede ensanchar verdaderamente nuestra vida y elevarnos por encima de la estrechez de nuestras vivencias reales; [...] puede permitir la 'intima solidaridad moral de la humanidad' (Scheler, 1942, 76-77).

Changeux hará una analogía entre la cita de Darwin y la "regla de oro", al decir que esta regla encuentra su origen en la evolución moral que entra el relevo de la evolución biológica (cf. Changeux & Ricoeur, 2012, 193). Ricoeur matizará la expresión al señalar que se está retomando el esquema evolutivo darwiniano en el momento en que el hombre se diferencia ya de los otros primates, por lo que será posible hablar de un epifenómeno genético, o de un modo de ser ya específicamente humano. Parece que solamente así es posible afirmar que la regla de oro encuentra su origen en la evolución moral que entra el relevo de la evolución biológica.

En otro orden de ideas, y en continuidad con el tema de la simpatía, Ricoeur hablará del "reconocimiento". Sin embargo, este autor amplía su sentido al

relacionarlo con el “reconocimiento de responsabilidad”. Esta última noción halla su expresión más apropiada en la imputabilidad, en particular con aquellos actos que dañan o perjudican a otros (cf. Ricoeur, 2006, 138). Las repercusiones éticas de este reconocimiento se sustraen a una interpretación específicamente jurídica, y parecen coincidir con la responsabilidad connatural a la que se refiere Jonas. Lo éticamente importante consiste en subrayar la alteridad implicada en el daño o en el perjuicio ocasionado. En virtud de este desplazamiento del “reconocimiento”, la idea del otro vulnerable facilita la aparición de la idea de que es de otro que tengo a mi cargo del que soy responsable. Anteriormente MacIntyre ha planteado la importancia de considerar el hecho de la dependencia y la aflicción como rasgos fundamentales de la condición humana. “Esta ampliación hace de lo vulnerable y de lo frágil, en cuando entidad confiada a los cuidados del agente, el objeto último de su responsabilidad” (Ricoeur, 2006, 142). Sostiene Ricoeur que la noción de “disimetría de reciprocidad” permite puntualizar con mayor claridad el tema. “La confesión de la disimetría amenazada de olvido viene a recordar, en primer lugar, el carácter irremplazable de cada uno de los miembros del intercambio” (Ricoeur, 2006, 324).

2) *Creencias y convicciones*. Gazzaniga en su texto *The Ethical Brain* dedica un capítulo titulado “The Believing Brain” para desarrollar este tema. Llama la atención respecto a la capacidad humana para formar y retener creencias, y la importancia que tienen las creencias en la adopción de posturas filosóficas e inclusive científicas. Aún los científicos se resisten a modificar ciertas perspectivas cuando son confrontados con nueva información que sugiere que su postura es errónea. Scheler ha anticipado algunos elementos en relación al tema al decir que la percepción sentimental origina las cosmovisiones de todos los tiempos, y proporciona un sentido existencial a nuestra concepción del mundo. Esta intuición fáctica, originaria, *a priori*, de ver el mundo antes de la reflexión articula prácticamente datos intuitivos y valores que constituyen la fuente de la vida moral.⁸⁰ En este sentido Gazzaniga afirma que nuestra especie desarrolla creencias

⁸⁰ Lo dado *a priori* es un contenido intuitivo, no planeado previamente, ni construido por el pensar. Todo lo que es dado *a priori* descansa sobre la experiencia (cf. Scheler, 2001, 107).

de manera refleja. Desde las neurociencias comenta que algunos experimentos sobre cerebros divididos han mostrado que las creencias se forman en el hemisferio izquierdo. Así emergen los sistemas morales y éticos sobre lo correcto o incorrecto. Al respecto dice Changeux que en la medida que avancen los conocimientos científicos-rationales será la medida en que la esfera de la irracionalidad (creencias) disminuirá. Contra lo anterior, argumenta Gazzaniga que, a partir de los resultados que arrojan algunas pruebas realizadas con sujetos a quienes se les pide que resuelvan dilemas éticos, un 70% de las personas relacionaron sus respuestas con sus sentimientos. Sólo un 30% pudo justificarlas racionalmente. Según Gazzaniga, los seres humanos son máquinas productoras de creencias. Formamos creencias de manera rápida y firme, y posteriormente las vamos interiorizando, de modo que vamos perdiendo su relación causal. Aún así, son constitutivas de sentido y son presencias directoras en nuestras vidas.⁸¹ Conforme se conocen más estos procesos mediante las investigaciones neurológicas, se ha podido descubrir que muchos de los sistemas éticos elaborados son generados a partir de sistemas de creencias que han evolucionado. Existe una fuerte tensión en el mundo contemporáneo entre aquéllos que buscan hacer confluir los datos científicos, históricos y alguna otra información que dé luz sobre nuestro pasado, con aquéllos que aceptan la sabiduría como una forma de vida profunda y real. La cuestión, entonces, no radica tanto en las conductas, sino en las teorías que buscan responder acerca del tema (cf. Gazzaniga, 2005).

⁸¹ Intentemos ilustrar lo anterior aludiendo a algunos textos que tratan de arrojar alguna luz al problema de cómo puede un lego elegir de manera racionalmente justificada entre dos opiniones expertas contradictorias. Parece que debe haber alguna explicación lógica en sus diferencias de opinión. Una posible respuesta está en que las diferencias están causadas por diferentes creencias de fondo; es decir, que las conclusiones diferentes a las que los expertos han llegado parecen estar relacionadas con presuposiciones más amplias tales como su formación académica, la ubicación cultural y social del investigador; su posición geográfica, el tiempo en el que vive, su condición económica, su educación, su género, su raza, su edad, su origen étnico, su nacionalidad, valores y creencias personales (creencias de fondo); todas ellas tienen un peso significativo. Otras razones pueden depender de si los expertos provienen de disciplinas distintas, y presentan diferentes tipos de evidencia, o si provienen de la misma, que puedan interpretar de manera diferente la evidencia y presentar teorías diferentes. En algunos casos de desacuerdo entre expertos, estas creencias son relevantes. El riesgo está cuando las creencias de fondo se comparten acríticamente, y éstas pertenecen al tipo de estereotipos, prejuicios o generalizaciones injustificadas. Indudablemente no es fácil muchas veces distinguir entre prejuicios y convicciones personales, lo cual invita a una revisión de las creencias (cf. Goldman, 2001). Las creencias revisadas pueden denominarse "creencias o convicciones bien sopesadas".

Ricoeur hablará de la convicción “bien sopesada” como sabiduría práctica o juicio moral en situación. Considera que la posibilidad de conflicto surge desde el momento en que la variedad de circunstancias relevantes y la pluralidad humana hacen imposible su coordinación con la universalidad de las reglas o leyes. En este sentido el respeto a la ley parece separarse del respeto debido a la individualidad de las personas. Es posible tomar ejemplos en la diversidad de criterios, científicos, legales y personales, como sería el caso de argumentos biológicos sobre el estatuto del embrión, y si éste es o no es persona. O la forma más moderada de la tesis, también biológica, donde el derecho a la vida del embrión es un derecho a una “oportunidad de vida”. La segunda obedecería a decisiones morales que tuvieran que ver con la vida humana en sus comienzos y con creencias en tradiciones relacionadas con herencias culturales; o los casos planteados por la vida que termina, u otras que se ocupan por evaluar los riesgos que pueden correr generaciones futuras debido a la manipulación genética; o también dudar de si la identificación de los umbrales y grados que jalonan la aparición o desaparición de las propiedades del ser personal incumbe únicamente a la ciencia. Como hemos visto, es común que posiciones adversas apelen al principio de verdad con respecto a la determinación del período de gestación durante el cual el aborto no constituye un crimen. Las decisiones morales más serias consisten en trazar la línea que divide lo permitido y lo prohibido, tomando consejo de los hombres y mujeres considerados como los más competentes y los más sabios. Las conclusiones a las que se llegue en situaciones inéditas engendradas por el poder que la técnica da al hombre para manipular los fenómenos de la vida corresponde, en muchas ocasiones, a la esfera práctica que se funda en las relaciones interpersonales, no en las científicas. Dice Ricoeur que “la moralidad misma [...] por los conflictos que suscita sobre la base de sus propias presuposiciones, remite a la afirmación ética más originaria” (Ricoeur, 1996, 300). Por lo anterior, propone Ricoeur que sólo a través de la mediación práctica de convicciones, “bien sopesadas”, y no de la *phrónesis* “ingenua”, sino “crítica”, de la tradición que analiza, jerarquiza y actúa con conocimiento de causa es posible superar las antinomias de la esfera científica. Es necesario otorgar un reconocimiento a las limitaciones contextuales que se refieren a “las cosas de la vida”. Dice Ricoeur, que:

Lo que hace de la convicción un miembro imposible de eliminar es el hecho de que ella expresa las tomas de posición de las que derivan las significaciones, las interpretaciones, las evaluaciones relativas a los múltiples bienes que jalonan la escala de la *praxis*, desde las prácticas y sus bienes immanentes, hasta la concepción que se hacen los seres humanos, solos o en común, de lo que sería una vida realizada [...] con y para los otros, en instituciones justas (Ricoeur, 1996, 318).

Así en la “convicción” confluyen la subjetividad del agente, las objetividades ético-morales de acciones comunitarias, el hecho de asumir con responsabilidad la propia decisión, y las creencias del pasado que nos afectan a través de las tradiciones, sin que sean enteramente obra nuestra, pero que asumimos como nuestras (tradición viva).⁸²

3) *La vida buena y las virtudes*. Uno de los temas o problemas que más preocuparon a los autores de la Ilustración escocesa, Hume, Hutcheson, Shaftesbury y Smith, mencionados anteriormente, fue la compleja relación entre el avance histórico de carácter económico y material y el perfeccionamiento moral del ser humano. Tales ideas conservan actualidad filosófica en debates sobre la naturaleza y sobre el progreso humanos. La cuestión estaba en saber si la sociabilidad, la virtud y la justicia eran naturales a la humanidad, o si más bien eran construcciones artificiales. En este sentido la filosofía moral fue uno de los temas preferidos por estos autores, quienes partían de la idea de que en los seres humanos existen disposiciones morales benevolentes y solidarias. La perspectiva general de estos ilustrados, en relación a su concepción de naturaleza humana, es básicamente optimista y de confianza en el futuro. Esta posición moral es una reacción crítica contra las doctrinas o ideas de Hobbes y Mandeville, cuyos

⁸² “La tradición viva es mantenida por el ejercicio de las virtudes pertinentes que la mantienen y ésta, a su vez, proporciona a las prácticas como a las vidas individuales su contexto histórico necesario. Estas prácticas se debilitan por la ausencia de virtudes pertinentes que fallan en el propósito de mantener las relaciones necesarias para que se logre la multiplicidad de bienes internos a las prácticas: por ejemplo, la falta de justicia, de veracidad, de valor; la falta de virtudes intelectuales corrompen las tradiciones” (MacIntyre, 1987, 275).

enfoques pesimistas conducían al escepticismo moral.⁸³ Hobbes dice que el ser humano no se ve impulsado a refugiarse en sociedad por ningún amor natural o simpatía hacia sus semejantes, ya que el estado de naturaleza es un estado de guerra. Antes de la institución de un gobierno civil no puede existir una vida social segura y pacífica. Vemos que tras esta teoría se encuentra una idea negativa de la relación entre los hombres, y la distinción entre el bien y el mal radica en la obediencia o no obediencia a las leyes civiles.⁸⁴ La vida social obedece a las ventajas que ofrece esta vida regulada por leyes para impedir que prevalezca la violencia. Para este autor, la virtud regulada por las leyes es la gran sostenedora de la sociedad humana y el vicio su gran perturbador.

La ilustrados escoceses defienden una concepción más equilibrada de la imperfecta, pero no enteramente corrompida naturaleza humana. Su noción ética fundamental, que es la del "amor propio" (*self-love*), no significaba la aceptación incondicional de un egoísmo desenfrenado. La perspectiva de estos autores se basaba en la creencia de que el ser humano está inclinado a sentir una sincera simpatía, incluso benevolencia hacia sus congéneres. "Se trata de una criatura decentemente dispuesta, aún cuando siga sus propios intereses" (Rosales, 2003, 92). En la propuesta de Hume sobresale su examen de la justicia como una virtud artificial. Las leyes que la rigen no surgen como consecuencia de un proceso natural, sino de la interacción de factores cuya convergencia dan como resultado el bien público. La justicia, para este autor, tiene una justificación obvia y necesaria, ya que los hombres no habrían podido sobrevivir sin establecerla. En este sentido, Hume también asumió la teoría de un orden natural espontáneo (doctrina estoica) en donde las consecuencias no deliberadas también confluían para el desarrollo del conocimiento, de las leyes de la moralidad y la evolución de las instituciones políticas (cf. Rosales, 2003, 98). Hume define la virtud diciendo que "es cualquier acción mental o cualidad que da al espectador un grato sentimiento de aprobación;

⁸³ Según Mandeville, "la sociedad humana está constituida por un abigarrado conjunto de intereses y pasiones individuales, unidos con el único propósito de satisfacer primitivos apetitos egoístas [...]. Las florecientes sociedades europeas no eran más que agregados de individuos auto-interesados, ligados unos a otros por lazos de envidia, competencia y explotación" (Rosales, 2003, 96.98).

⁸⁴ "Sin un sistema de derecho positivo la sociedad civil se convertiría en un caos y un baño de sangre, puesto que cada persona se vengaría individualmente cada vez que creyese haber sido agraviada" (Smith, 2011, 576).

y el vicio sería lo contrario" (Hume, 2003, 185). Lo medular de su propuesta consiste en afirmar que la razón es insuficiente para producir una censura o aprobación moral. Se requiere un sentimiento que dé preferencia a las tendencias útiles contra las negativas o perjudiciales. Este sentimiento se manifiesta en sentido y a favor de la felicidad de la humanidad. Como contrapartida, el vicio promueve el resentimiento y la desdicha. Ahora bien, como la virtud es un bien deseable de suyo, no necesita de recompensa alguna, sino que ésta es apreciada solamente por la satisfacción inmediata que brinda. En este sentido su teoría sobre las virtudes y la vida buena requieren, dice, del sentimiento del gusto; requieren de una sensibilidad interna. Estos sentimientos que se manifiestan a favor de la humanidad tienen la posibilidad de distinguir entre el bien y el mal moral, y posibilitan la acción virtuosa para abrazar el bien y rechazar el mal. La razón por ser fría y desapasionada, dice Hume, no lleva a la acción y sólo dirige el impulso recibido del apetito o inclinación. Por tanto, "la razón nos instruye acerca de las varias tendencias de las acciones, y el sentimiento humanitario hace una distinción a favor de aquéllas que son útiles y beneficiosas" (Hume, 2003, 182).

Smith también ofrece su teoría sobre las virtudes. Su propuesta ética está teñida de calificativos tales como el de utilidad, comodidad, simetría, idoneidad para generar fines, lo grato, la satisfacción, la conveniencia, reputación, el ejercicio correcto de la continencia (medura) que manifiesta contento y seguridad por la verdad, una solidez genuina del propio carácter, honorabilidad y sinceridad. Para este autor, el *phrónimos* o "persona prudente siempre resulta apoyada y recompensada por la aprobación total del espectador imparcial, y del representante del espectador imparcial, el hombre dentro del pecho" (Smith, 2011, 375). Menciona un tipo de prudencia superior que permite alcanzar el máximo nivel de perfección. Esta prudencia,

Necesariamente supone el arte, el talento y el hábito o disposición a obrar con la más completa corrección en cada circunstancia y contexto posibles. Supone necesariamente la mayor perfección de todas las demás virtudes intelectuales y morales. Es la mejor cabeza unida al mejor corazón. Es la sabiduría más perfecta combinada con la virtud más cabal. Se aproxima mucho a la personalidad del sabio académico o peripatético, así como la de la prudencia inferior se acerca a la del sabio epicúreo (Smith, 2011, 377).

Analiza Smith las características de una utilidad frívola y realza la importancia de acciones que procuran el alivio corporal y la paz espiritual. De forma similar a lo sostenido por Hume, habla de virtudes naturales que tienen que ver con los afectos más cálidos y que son dirigidos a los miembros de la familia. Este afecto lo denomina “simpatía natural” como consecuencia de la conexión moral. Este afecto puede acercarse más a lo que cada quien siente por sí mismo. El aprecio por los parientes lejanos es menor. Sin embargo, al respecto dice que “la Naturaleza, que formó a los seres humanos para la amabilidad recíproca tan necesaria para su felicidad, hace de cada persona el objeto particular de la bondad de los individuos con quienes ella ha sido bondadosa” (Smith, 2011, 394).

Por otro lado, algunos filósofos morales, como MacIntyre, que han reflexionado ampliamente sobre temas de filosofía moral, señalan la relevancia que han tenido en su reflexión la historia y la antropología. Estas ciencias han contribuido para mejorar la comprensión de prácticas morales, creencias y esquemas conceptuales, ya que considera que el tratamiento ahistórico de la filosofía moral representa un serio obstáculo para el razonamiento moral. Este filósofo expresa una “preocupación marginal” de los defectos y fallas que encarna el *ethos* individualista y liberal característico del mundo moderno. Sostiene que diferentes conceptos que informan nuestro discurso moral estaban originariamente integrados en totalidades de teoría y práctica más amplias. Estos conceptos realizaban un papel y una función que eran dados en contextos de los que ahora han sido privados.⁸⁵

⁸⁵ Dice este autor que la palabra *moralis* significa “perteneciente al carácter”, y el carácter de un hombre lo constituyen el conjunto de disposiciones que habitualmente lo llevan a actuar de un modo antes que de otro, a llevar una determinada clase de vida; es decir, tiene un sentido práctico. Posteriormente aparece una tendencia a estrechar su significado. En el siglo XVII, dice este autor, el término se usa por primera vez en el sentido más restringido de todos, y que tiene que ver con la conducta sexual. Más tarde “moralidad” se convirtió en el nombre de una peculiar esfera en donde unas reglas de conducta que no son teológicas, ni legales, ni estéticas, alcanzan un espacio cultural de su propiedad (cf. MacIntyre, 1987, 59). Sin embargo, lo común a todos estos autores y doctrinas es la intención de construir argumentaciones válidas que van desde las premisas relativas a la naturaleza humana como ellos la entienden, hasta las conclusiones acerca de la autoridad de reglas y preceptos morales, lo cual conlleva un entendimiento muy pobre de los posibles usos de la noción de “lo bueno”.

Según MacIntyre, todas las concepciones morales tienen un antepasado histórico que llegó a dominar durante largos períodos. Tales concepciones contienen tanto elementos clásicos como teístas. La estructura básica de tales concepciones, señala, es la que Aristóteles analizó en la *Ética a Nicómaco*. Respecto al texto aristotélico, MacIntyre expresa lo siguiente:

Dentro de este esquema teleológico es fundamental el contraste entre el hombre-tal-como-es y el hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su naturaleza esencial. La ética es la ciencia que hace a los hombres capaces de entender cómo realizar la transición del primer estado al segundo. La ética, sin embargo, presupone desde este punto de vista alguna interpretación de posibilidad y acto, de la esencia del hombre como animal racional y, sobre todo, alguna interpretación del *telos* humano (MacIntyre, 1987, 76).

En este sentido, los preceptos que ordenan las diversas virtudes y prohíben los vicios nos instruyen acerca de cómo realizar nuestra naturaleza y alcanzar nuestro fin. Oponerse a tales preceptos impedirá conseguir el bien de la felicidad racional que como especie nos es intrínseco perseguir (cf. MacIntyre, 1987, 76). Eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello el abandono de la noción de *telos* deja un esquema moral compuesto por dos elementos cuya relación se oscurece: por un lado están los mandatos o reglas privadas de su contexto teleológico; por otra parte, cierta visión de una naturaleza humana ineducada en un esquema cuyo propósito era corregir, hacer mejor y educar a una naturaleza humana con fuerte tendencia a desobedecer (cf. MacIntyre, 1987, 78). Aristóteles tomó como punto de partida para la investigación de la ética la relación de "hombre" con "vida buena" y la del "arpista" con "tocar bien el arpa" (cf. Aristóteles, 1095^a, 16). El uso inicial que da Aristóteles a la noción de "hombre" no deriva de su biología metafísica, sino que su origen radica en las formas de vida social. Parte de la experiencia misma de la tradición. En este sentido, ser un hombre es desempeñar una serie de papeles: miembro de una familia, ciudadano, soldado, filósofo, etc. Lo anterior significa que no hubo dos historias, la de la acción moral y la de la acción política, sino un solo pasado y una sola historia, donde "cada acción es portadora y expresión de creencias y conceptos de mayor o menor carga

teórica; cada fragmento de teoría y cada expresión de creencia es una acción moral y política” (MacIntyre, 1987, 86).

Cuando se inventó el yo distintivamente moderno, dice MacIntyre, su invención requirió de una situación social novedosa a través de conceptos y creencias no siempre coherentes. Emerge el agente moral individual, liberado de toda jerarquía ontológica y de la teleología, concebido como soberano en su autoridad moral. Esta perspectiva se ve obligada a impulsar estrategias que tendrían como consecuencia la búsqueda de la mayor felicidad como *telos*, e identificando la felicidad con la mayor cantidad posible de placer y la menor cantidad posible de dolor para el mayor número. Algunos autores, como MacIntyre, Anscombe y Taylor, entre otros, han rechazado la forma impersonal e individualista de las teorías morales utilitaristas dominantes, e incluso la deontología kantiana. En ella la teoría y la práctica de la moral incorporan normas impersonales y objetivas que proveen de justificación racional a las líneas de conducta, acciones y juicios concretos susceptibles también de justificación racional. Estos autores intentan recuperar algunos temas de tradiciones antiguas. Un ejemplo de ello es la “teoría de la virtud”. El tema de la virtud ocupa un lugar privilegiado en las cuestiones de carácter personal y ético. La cuestión más importante en una ética de la virtud consiste en justificar por qué razón preferimos unas formas de conducta con respecto a otras y por qué llamamos a unas buenas y a otras malas. En este sentido habrá que reconsiderar la pregunta acerca de lo que es la vida buena para el hombre y los fines de la vida humana. Tales preguntas representan un importante punto de partida para la ética o filosofía práctica. Las preguntas ineludibles, desde esta perspectiva, son ¿qué clase de persona voy a ser?, ¿qué debo elegir?, ¿cómo debo elegir?, ¿qué debo hacer? Esta versión recupera la idea de una vida humana con sentido. Que los seres humanos se conozcan a sí mismos implica reconocer en qué consisten los bienes valorados que merecen buscarse por sí mismos y que lo benefician. A éstos los denominamos bienes humanos fundamentales. Dice MacIntyre que “el juicio acerca de la mejor manera de ordenar los bienes en la vida del individuo o una comunidad [...] son juicios sobre el florecimiento humano” (MacIntyre, 1999, 85). Estos juicios proporcionan razones para actuar. El ser humano necesita aprender a ser un razonador práctico

con respecto a la mejor manera de vivir la vida. "Caracterizar al hombre bueno es, en parte decisiva, caracterizar la relación que ese hombre mantiene con los demás" (MacIntyre, 1987, 169). Las normas y estipulaciones establecidas surgen de manera empírica, y exigen la observación de una amplia variedad de casos. El criterio de aprobación consiste en ir definiendo aquellas conductas útiles o beneficiosas, donde el razonador práctico pondera la simpatía y la felicidad propia y la de los demás. La comprensión de las virtudes como *praxis* provee de modelos a partir de los cuales los hombres pueden confrontar su vida personal con la de la comunidad, al preguntarse si la práctica es justa. Es la comunidad la que proporciona tal comprensión, y la misma ciudad se convierte en guardián, padre y maestro. Una filosofía moral presupone, entonces, una sociología, donde la primera está fuertemente influenciada por las creencias, la educación, y por las características sociales y contextuales. Por otro lado, pareciera que los juicios mejor fundados sobre el bien y el mal proceden de la razón, pero suponen que las primeras percepciones del bien y del mal son objeto del sentimiento y de la emoción, y se relacionan con lo que podemos denominar una percepción de "vida buena" o la percepción de la "injusticia". La descripción de una vida buena está basada en acciones que inciden en el florecimiento de todos los seres humanos. Estas acciones virtuosas se vinculan a esferas de la experiencia humana y tienen una pretensión de universalidad. Así la cuestión primordial no radica en obedecer las reglas, sino en conocer las razones de por qué debemos obedecerlas y, por otro lado, las cualidades de carácter de los individuos no sólo serán apreciadas por el hecho de obedecer mejor. Dice Nussbaum que la reflexión sobre las acciones virtuosas que dan origen a la ética sólo será posible si se funda en un mapa razonado de diversas esferas de la experiencia humana. Este mapa, explica, tiene grandes coincidencias con la ética aristotélica: hablará de moderación con respecto a los apetitos y placeres corporales, la distribución justa de recursos limitados, la generosidad, la hospitalidad, actitudes y acciones con respecto al reconocimiento del propio valor, la asociación social de tipo amistoso, la veracidad al hablar y las virtudes intelectuales. Las acciones virtuosas o las diferentes virtudes se fijan por la esfera de experiencia a la que pertenezcan. Menciona también que hay ciertas áreas de la experiencia y desarrollo humanos que son ampliamente compartidas por diferentes

teorías morales, y de gran importancia para las virtudes aristotélicas: las experiencias del deseo, el placer, la pérdida, la finitud de uno mismo, la envidia, el sufrimiento y la gratitud. También la afiliación, simpatía, reconocimiento, camaradería, estados en los que la mayoría de los seres humanos participan ya que, por naturaleza, somos animales sociales. Sin importar lo variadas que sean nuestras concepciones de amistad y del amor es importante verlas como expresiones coincidentes de la misma familia de necesidades y deseos humanos compartidos, y que representan un papel arquitectónico en la vida humana (cf. Nussbaum, 1996).

Podemos concluir el inciso señalando la importancia que tiene considerar, en cualquier propuesta, el hecho de reivindicar muchas de las cuestiones éticas propuestas por Aristóteles, representante de una larga tradición. El pensamiento aristotélico es uno de los más importantes modos premodernos de pensamiento moral. La *Ética a Nicómaco* expone, dice MacIntyre, la mejor teoría sobre las virtudes, a la vez que representa el pensamiento de los mejores ciudadanos, de la mejor ciudad-estado, donde cada actividad y cada práctica apunta hacia la realización de algo bueno. También ofrece una descripción del bien, particular o local, definido por las características de la *polis*. En síntesis, es una descripción universal de lo que resulta ser el bien para el hombre: alcanzar la felicidad (cf. MacIntyre, 1987, 188). Para decirlo en otras palabras: “lo que constituye el bien del hombre es la vida humana completa vivida al óptimo, y el ejercicio de las virtudes es parte necesaria y central de tal vida” (MacIntyre, 1987, 188).⁸⁶ Las virtudes son los bienes mediante los cuales definimos nuestra relación con las demás personas con quienes compartimos propósitos dando origen a modelos que informan las prácticas. La propuesta ética aristotélica parte de experiencias humanas reales.

⁸⁶ Las argumentaciones iniciales de Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* presumen que los seres humanos, como los miembros de todas las demás especies, tienen una naturaleza específica (cuerpo-alma racional). Esa naturaleza es tal que tiene ciertos propósitos y fines a través de los cuales tienden hacia un *telos* específico. Así, en el hombre cada actividad, cada investigación, cada práctica apunta a algo bueno, pues “el bien” o “lo bueno” es aquello a lo que el ser humano característicamente tiende. Aristóteles denomina al bien para el hombre *eudaimonía* (bienaventuranza, felicidad) que consiste en la vida humana completa vivida al óptimo de su ejercicio. Esto significa que el *telos* no es algo que se alcanza en un momento futuro, sino mientras se construye la vida completa.

Las virtudes más importantes, prudencia, justicia, honestidad, etc. no atañen al hombre en tanto que investido de papeles sociales, sino al hombre en cuanto tal. Una teoría aristotélica sobre las virtudes debe, por tanto, presuponer la distinción entre lo que tiene por bueno cualquier individuo particular, para sí mismo, en cualquier tiempo, y lo que es realmente bueno para él como hombre. Exige que el hombre valore como excelencias las cualidades de mente y carácter que contribuyen a la realización de su bien y del bien común. El juicio tiene un papel indispensable en la vida del hombre virtuoso. La *phrónesis* es una virtud intelectual; pero es la virtud intelectual sin la cual no puede ejercerse ninguna de las virtudes de carácter. En síntesis,

Transformamos nuestras disposiciones naturales iniciales en virtudes de carácter, y lo hacemos ejercitando gradualmente esas disposiciones. El ejercicio de la inteligencia es el que marca la diferencia crucial entre una disposición natural de cierta clase y la virtud correspondiente (MacIntyre, 1987, 195).

Según Aristóteles, la excelencia de carácter y la inteligencia no pueden ser separadas. Las diferentes tesis expuestas en páginas anteriores asumen algunos impulsos humanos naturales, como la simpatía, susceptibles de ser educados y disciplinados hasta convertirse en una estructura de segundo orden, es decir, en conciencia moral, a través de la facultad de juicio.

La pregunta medular consiste en si podemos o no deducir entre las teorías rivales de la virtud, un concepto unitario y central. La respuesta que damos es afirmativa. Uno de los rasgos fundamentales de las teorías sobre la virtud exige la aceptación de alguna interpretación previa de ciertos rasgos de la vida moral y social. Esto supone investigar y localizar prácticas virtuosas en diversas comunidades, y establecer su permanencia en el tiempo. A estas prácticas podemos denominarlas, dice MacIntyre, "prácticas humanas en tradiciones vivas". Este autor entiende por estas prácticas lo siguiente:

Cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son

apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, [...] con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente (MacIntyre, 1987, 234).

En el mundo antiguo y en el medieval la creación y el mantenimiento de las comunidades humanas (familias, ciudades, naciones) se considera como una práctica, y toda práctica conlleva bienes internos, modelos de excelencia y obediencia a reglas. Los bienes internos son el resultado de competir en excelencia, y su logro es un bien para el individuo y para toda la comunidad que participa en dicha práctica (cf. MacIntyre, 1987, 236-237). Así el conjunto de prácticas exigen cierto tipo de relación entre quienes participan en ella, y las virtudes son los bienes por referencia mediante los cuales definimos nuestra relación con las demás personas. Las virtudes o prácticas son históricas y, por lo mismo, revisables. El punto primordial es que sin un *concepto dominante* de *telos* de la vida humana completa, nuestra concepción de ciertas virtudes o prácticas individuales es parcial e incompleta, y podrían convertirse en prácticas sujetas a los prejuicios de una clase social. Este tipo de prácticas obedecen a la influencia de las costumbres y de la moda. Dicho de otra manera, se postulan como prácticas universales lo que de hecho son producto de una moralidad local.⁸⁷ Por lo anterior es necesario aclarar que las virtudes a las que nos referimos no atañen exclusivamente al hombre investido de roles sociales, sino al hombre en cuanto tal; el *telos* del hombre como especie es lo que determina qué prácticas humanas son virtudes, y cuyo ejercicio es el fundamento para una vida social comunitaria floreciente y feliz. En la responsabilidad y disponibilidad recíproca se identifica lo humano.

La idea de felicidad, así gradualmente elaborada, es capaz de orientar sus vidas y de proporcionar justificaciones últimas a las acciones. Las virtudes son precisamente las cualidades cuya posesión y ejercicio permitirán al individuo alcanzar la *eudemonía*. La interrelación de las virtudes en una comunidad, cuyo fin compartido es la realización del bien humano, presupone un acuerdo acerca de los bienes y de las virtudes que hace posible el vínculo entre los ciudadanos. En Aristóteles este vínculo es la amistad, y conlleva una idea común del bien y su

⁸⁷ Ver Smith, 2011.

persecución. Esta condición implica que la persona sea un razonador práctico-político. Tratar a los otros como a alguien que merece consideración y reconocerlos contribuye a la educación común para comprenderse como individuos que dan y reciben. Parece que hasta el día de hoy no hemos podido responder a las demandas de las necesidades humanas.

Hemos comentado que existen muchas relaciones y coincidencias entre sociedades, y que es posible especificar ciertas áreas de universalidad que denota esta búsqueda de la vida buena para el hombre. Nussbaum señala la experiencia del cuerpo como un área de universalidad. Cualquier ser humano podría haber pertenecido a cualquier cultura. Pero el cuerpo en sí proporciona límites y parámetros que aseguran coincidencias (cf. Nussbaum, 1996). La capacidad cognoscitiva indica también un elemento en nuestra humanidad común. También la razón práctica. Todos los seres humanos, cualquiera que sea su cultura, participan en la planificación y administración de sus vidas, haciendo y respondiendo preguntas sobre la forma en que deben vivir y actuar.

Actualmente las declaraciones y las convenciones internacionales sobre los derechos del hombre dan testimonio de que las ideas éticas pueden tener validez universal. Tales derechos se convierten en verdaderas expresiones del cuidado hacia el otro en la medida en que no se afirman tan sólo como derechos míos o de nosotros, sino, como dice Levinas, como "derechos de otro hombre". "El otro me 'conciérne' no para 'percibirme', sino 'concerniéndome', 'importándome' como alguien del que tengo que responder" (Levinas, 1997, 139).

Las instituciones injustas pueden pervertir las relaciones interpersonales. Es preciso haber experimentado estas perversiones para descubrir, por el camino de la carencia que de la confianza mutua (amistad, simpatía) en el plano más íntimamente interpersonal depende en gran parte de la "tranquilidad del orden" (cf. Ricoeur, 1996, 291).

4) *Virtudes del reconocimiento de la dependencia*. Existe otra vertiente de virtudes que no aparecen dentro del catálogo de las virtudes aristotélicas. Son las que

MacIntyre denomina “virtudes del reconocimiento de la dependencia”.⁸⁸ Señala la importancia que tiene reconocer la vulnerabilidad, la aflicción y la dependencia de los demás, como algo necesario para alcanzar metas positivas. Esto significa asumir la relevancia que tiene para la filosofía moral el estudio de la vulnerabilidad y la discapacidad humanas. Considera este autor que esta cuestión no ha recibido la suficiente atención. Sin embargo, en el desarrollo de este trabajo ha quedado plenamente asumido el tema a partir de los señalamientos que hace Wilkes. Un antecedente del tema, señala MacIntyre, se encuentra en Tomás de Aquino quien, en sus indagaciones filosóficas, recoge el tema del reconocimiento de la dependencia. MacIntyre asume la importancia del hecho y reorienta su trabajo hacia el reconocimiento de la vulnerabilidad y dependencia de la condición corporal del ser humano en su propuesta ética. Los seres humanos son vulnerables a un inmenso número de aflicciones, además de que todos padecen, en algún momento de su vida, alguna enfermedad grave. Esto me permite afirmar que todo individuo depende de los demás para su supervivencia. Además es posible todavía ir más lejos, ya que esta misma necesidad se manifiesta para poder “florecer”. La dependencia tiene múltiples facetas, necesidad de protección, de alimento en la infancia y la senectud, en la discapacidad, etc. Sin embargo, como se ha mencionado anteriormente, en la historia de la filosofía moral en Occidente la condición de vulnerabilidad o de discapacidad impide que las personas que sufren

⁸⁸ A veces, dice MacIntyre, “el argumento de Aristóteles para definir al ser humano como un ser propiamente racional se ha interpretado como si hubiese querido decir que la racionalidad no es en sí misma una propiedad animal, sino la propiedad que separa al ser humano de su animalidad. Aristóteles no cometió tal error, por supuesto. La *phrónesis*, la capacidad para el razonamiento práctico es una capacidad que él y posteriormente santo Tomás atribuyeron tanto al ser humano como a algunos animales no-humanos, en virtud de su capacidad para prever. Esto obliga a preguntarse de qué manera se relaciona la *phrónesis* de ciertas clases de animales no humanos con la racionalidad específica y distintiva del ser humano [...]. Sin embargo, ni en la ética ni en la política concedió peso alguno a la experiencia de aquéllos que con más seguridad debían padecer aflicciones y dependencia: las mujeres, los esclavos y criados, quienes trabajaban en labores productivas como campesinos, pescadores y obreros [...]. Es posible que la dificultad de Aristóteles para reconocer la aflicción y la dependencia fuese, en parte al menos, consecuencia de sus exclusiones políticas [...]. De esta manera, Aristóteles precedió a Adam Smith, así como a muchos otros, al introducir en la filosofía moral el punto de vista de quienes se consideran superiores por su autosuficiencia, y de quienes fijan sus criterios a partir de aquéllos que se consideran superiores por su autosuficiencia. En consecuencia, Aristóteles también fue precursor de esa típica incapacidad para reconocer debidamente la aflicción y la dependencia” (MacIntyre, 2001, 21-22).

discapacidades graves sean consideradas individuos como nosotros. Según Smith, indagar sobre el tema supondría la adopción de una filosofía pesimista.

MacIntyre plantea una pregunta fundamental para su propuesta ética: ¿qué consecuencias tendría para la filosofía moral considerar el hecho de la vulnerabilidad y la aflicción, y el hecho de la dependencia como rasgos fundamentales de la condición humana? Responder la pregunta supondrá varios puntos: el primero, reconocer la dificultad que tiene el hecho de poder desprenderse de los hábitos mentales predominantes entre los filósofos morales, ya que estos hábitos son parte de una cultura muy amplia. De tal manera que parece difícil comprender el tamaño del cambio que hace falta realizar. Desconocer la discapacidad y la dependencia es rechazar la importancia de la dimensión corporal de la existencia, como señala Nussbaum. En segundo lugar, existe otra relación, a su juicio, más fundamental entre la condición animal del ser humano y su vulnerabilidad, y consiste en la explicitación de las virtudes que los seres humanos necesitan para desarrollarse a partir de su condición inicial, para poder llegar a ser un agente racional e independiente. Lo anterior supone asumir con seriedad la dependencia, así como las virtudes que se requieren para enfrentar dicha vulnerabilidad (tanto la de uno mismo como la de los demás). Considera este filósofo que estas virtudes pertenecen a un conjunto tal que pueden denominarse “las virtudes propias de los animales racionales y dependientes, cuyos rasgos de dependencia, racionalidad y animalidad deben ser entendidos en sus relaciones recíprocas” (MacIntyre, 2001, 19). Su tesis consiste en lo siguiente:

Que las virtudes de la actuación racional independiente sólo pueden ejercerse adecuadamente acompañadas de lo que denominaré las virtudes del reconocimiento de la dependencia y que si esto no se comprende, tampoco podrán verse con claridad ciertos rasgos de la actuación racional. Además, los dos conjuntos de virtudes son necesarios para realizar las potencialidades específicas que caracterizan al animal racional humano (MacIntyre, 2001, 23).

Para comprender la importancia de lo anterior, y el lugar que corresponde a estas virtudes, MacIntyre explicitará la necesidad de ellas tanto en las relaciones sociales como en la concepción del bien común. Sin éste tipo de virtudes el grupo social no estará en posibilidad de transmitir las virtudes de la independencia racional. Por

otro lado, ni el estado moderno, ni la familia, podrían establecer las bases para construir el tipo de asociación social y política necesarias para “florecer”. Para su florecimiento los seres humanos necesitan de relaciones sociales que incidan en su desarrollo desde las primeras etapas después del nacimiento y que consisten en la satisfacción de las necesidades corporales. En la medida en que las personas crecen, el tipo de necesidades y actividades cambia. Este cambio supone el reconocimiento de bienes distintos; es decir, la satisfacción de necesidades físicas y la importancia de elaborar juicios. El niño aprende a hacer esta distinción y también a reconocer la diferencia entre los juicios que expresan deseos y los juicios sobre lo que es bueno o mejor para cada quien. Aprende lo que es bueno en general y lo que es bueno para él mismo. Esta transición se completa en el momento en que el ser humano se transforma en un razonador práctico independiente. Aprende a distinguir entre una serie de bienes, los obstáculos y amenazas para el desarrollo de sus capacidades y lo que puede impedir su desarrollo para alcanzar la condición de razonador práctico independiente. La historia de transición en un individuo no es sólo la del propio individuo sino también la historia de otros individuos cuya presencia o ausencia, intervención o falta de intervención, tiene importancia fundamental para que esta transición se lleve a cabo de la mejor manera: cuidar, alimentar, vestir, educar, enseñar, aconsejar, corregir, etc.

Todo individuo necesita ayuda de los demás para evitar padecer una situación de discapacidad, pero cuando ésta llega a darse, bien de manera temporal o permanente, y uno se queda ciego, sordo, lisiado, sufre alguna enfermedad debilitante o un trastorno psicológico, necesita de los demás para mantenerse en vida, [...] necesita que los demás perciban su particularidad (MacIntyre, 2001, 91).

Es un hecho que en diferentes momentos de nuestra vida, todos podemos encontrarnos en alguna situación similar, y necesitamos ser reconocidos como las personas que éramos antes. Por otro lado, desde el momento del nacimiento, e incluso antes, los niños forman parte de un conjunto de relaciones sociales que los definen. Estas relaciones son las que le permiten convertirse en un razonador práctico independiente, junto con otros razonadores prácticos independientes. De la misma manera que lo fue él, habrá muchos otros que posteriormente también

dependerán de él. “Aprender a ser un razonador práctico independiente supone aprender a cooperar con los demás en la formación y el mantenimiento de las relaciones que hacen posible el logro de bienes comunes, por parte de razonadores prácticos independientes” (MacIntyre, 2001, 92). El significado real de la discapacidad, dice MacIntyre, no sólo depende de la persona discapacitada, sino también de los grupos sociales a los que pertenece.

Para entender qué tipo de vida sería buena que viviesen los seres humanos, hace falta saber lo que significa la excelencia en un razonador práctico independiente; es decir,

Saber cuáles son las virtudes del razonamiento práctico independiente [...]. Dada la importancia del papel que los demás desempeñan en el tránsito de la infancia más temprana a la condición del razonador práctico independiente, [...] hace falta saber qué significa para esas otras personas la excelencia en el desempeño de su papel, cuáles son las virtudes del cuidado y la enseñanza (MacIntyre, 2001, 95).

Desde la bioética, la propuesta de Kemp complementa la idea de discapacidad física al introducir la discapacidad social y la cultural. Al respecto toma en consideración otros principios éticos: la dignidad de la persona, la integridad de una coherencia de vida en tiempo y espacio y el principio de la vulnerabilidad de esta integridad.⁸⁹ Para él, “el hombre tiene necesidad de la ética como [...] una visión de la verdadera manera de vivir con los otros y, con las tecnologías de las que depende la vida social” (Kemp, 2007, 15). En la actualidad se discuten una serie de problemas éticos que surgen de las tecnologías aplicadas a la vida. Señala que la manera en la que vemos al hombre es también la manera como lo tratamos, de ahí la importancia de reconocer la noción de persona en su forma extensiva e inclusiva como noción unificadora para toda perspectiva ética. Por esta razón, toda antropología implicará una ética y toda ética supondrá una

⁸⁹ Un rasgo que caracteriza la bioética es la tendencia a despojarla de su carácter de saber práctico para asemejarla a una ciencia exacta o experimental. Son varias las razones que impulsan este proceso. Entre ellas que la mayoría de los estudiosos de la Bioética provienen del ámbito científico. Su formación académica está impregnada de los caracteres del modelo de ciencia que surge con la modernidad. Entre ellos, la exigencia de exactitud y rigurosa comprobación empírica de resultados. Consideramos que el razonamiento ético como razonamiento práctico nunca podrá reconducirse a fórmulas cerradas. Habrá de tomar en cuenta su carácter situacional, aunque no por ello relativa (cf. López G., 2013, núm. 1, 86).

antropología (cf. Kemp, 2007, 19). Los cuatro principios que postula son principios prácticos reguladores de nuestra comprensión de la acción buena y de la vida verdadera: el principio de autonomía por sí mismo es insuficiente al no tomar en consideración a aquellas personas que son débiles y dependientes, incapaces de protegerse a sí mismos. El principio dignidad asigna valor al ser humano en cuanto tal. La Declaración universal de los derechos del hombre, de 1948, declaró el reconocimiento de la dignidad como algo inherente a todos los miembros de la familia humana y el reconocimiento de la misma como derecho fundamental e inalienable. Si se transforma el principio de dignidad en un principio universal podemos atribuir la dignidad no sólo a hombres y mujeres como seres racionales, sino también a todos los seres humanos que no tienen todavía o no tienen ya, una voluntad autónoma y son incapaces de controlar sus vidas, dice Kemp. Otro principio consiste en el respeto a la integridad de las personas. Este principio atañe a la relación entre médico y paciente, y reconoce la vulnerabilidad biológica y psíquica del enfermo. Por esta razón no puede ser éste reducido a un conjunto de órganos, células y tejidos que pueden manipularse.⁹⁰ El principio de vulnerabilidad busca proteger a los pacientes de cierto tipo de experimentos o prácticas tecnológicas que atentan contra sus decisiones o que abusan de su ignorancia. La vulnerabilidad social pertenece a la fragilidad de las capacidades humanas que atentan contra una distribución equitativa de bienes, mensajes y servicios entre los usuarios. Por último, la vulnerabilidad cultural, que pertenece a la fragilidad de tradiciones particulares y de concepciones de valores establecidas localmente (creencias), ya que toda ética, en el sentido fuerte de la palabra debiera orientar la práctica hacia el cuidado del otro (cf. Kemp, 2007, 56).⁹¹

A continuación exploraré más ampliamente la noción de dignidad.

⁹⁰ Señala Kemp que "el conjunto del mundo vivo se ha convertido en un laboratorio y un taller para nuestros ingenieros" (Kemp, 2007, 70).

⁹¹ La globalización o mundialización "se ha convertido en una red opaca de manipulaciones económicas y tecnológicas. Ello significa que la mundialización no implica una vida común más fuerte y profunda entre los hombres, sino, un aumento de expulsiones y una exclusión de los más débiles de la sociedad. La abolición de fronteras no ha traído una liberación de los hombres, sino que ha suscitado nuevas divisiones a través de antiguos agrupamientos, entre dominadores y dominados" (Kemp, 2007, 158-159).

b) *El debate sobre la dignidad*. Esta investigación tiene como objetivo revisar el concepto de persona repensado a partir de los logros de la biología, la primatología, la genética, las neurociencias y la cultura. Desde estas perspectivas se han originado diferentes lecturas e interpretaciones que ponen en entredicho antropologías que consideran la dignidad de la persona como una cualidad esencial. Al respecto señala Mosterín lo siguiente:

Palabras como "dignidad" y "honor", aunque ayunas de contenido semántico, provocan secreciones de adrenalina en determinados hombres tradicionalmente proclives a la retórica [...]. En una discusión de ética racional no deberían admitirse términos tan vacíos como los de honor o dignidad, so pena de convertirla en una ceremonia de la confusión (Mosterín, 2006, 383).

Sin embargo considero que afirmándola o negándola esta noción parece ser fundamental en la ética de Occidente. Dice Torralba que "un modo de mostrar *via negationis* el valor de la dignidad humana consiste en exponer las trágicas consecuencias que tiene el olvido de ésta en el plano de la vida social y política" (Torralba, 2005, 55). Si, como hemos visto, la condición de posibilidad de ser persona está fundada en un hecho biológico, evolutivo, social y cultural a partir del cual emerge su posibilidad ética será necesario considerar en el debate sobre la dignidad una serie de notas no sólo materiales sino cualitativas para las que las ciencias biológicas no tienen una respuesta específica. Recordemos las palabras de Bergson:

Nuestro cerebro, nuestra sociedad y nuestro lenguaje [...] expresan [...] el éxito único, excepcional, que la vida ha alcanzado en un momento de su evolución. Traducen la diferencia de naturaleza (léase diferencia ontológica), y no sólo de grado, que separa al hombre del resto de la animalidad (Bergson, 1985, 234-235).

Por lo anterior, Jonas hará una interpretación "ontológica" de los fenómenos biológicos. Considera que el problema de la vida es un problema central de la ontología. La aparición de la vida, es decir, la transición de lo inorgánico a lo

orgánico, puede acortarse hipotéticamente todo lo que se desee. La multiplicidad resultante se confía al dinamismo de este primer y originario algo. Sin embargo, dice este autor, que en la actualidad la condición para que toda doctrina sea científica es necesario que su dinamismo no sea teleológico. Dicho de otro modo, tan pronto surge la vida ella misma va determinando progresivamente sus propias condiciones para el juego de las variaciones. Todo ello redundando en la paradoja del ascenso por azar lo cual afirma una secuencia sin plan ni dirección. Desde la antropología filosófica esta perspectiva biologicista no puede explicar causalmente la dimensión de la interioridad y la subjetividad porque, hasta este momento, los fenómenos subjetivos se sustraen a la cuantificación y forman un campo separado sea cual sea su estatus. Sin embargo, de la subjetividad y de la interioridad da testimonio la autoexperiencia de cada uno, de todos, y esta autoexperiencia forma parte del modo humano de existir. Haber explorado el trasfondo humano a partir de la pregunta sobre la existencia de una "naturaleza humana" y el sentido de "ser persona" en los capítulos anteriores ha abierto el camino para poder afirmar la distinción ontológica y la posibilidad-capacidad ética como hecho específicamente humano. Parece entonces que el hecho de preguntarnos por qué sostenemos que la persona tiene una dignidad intrínseca y qué plausibilidad racional tiene esta experiencia, parece arraigada en la estructura ontológica y moral de la persona (cf. Torralba, 2005, 43). Se reconoce en la persona una dignidad que es permanente a lo largo de todo su ciclo vital, y tiene como consecuencia que se le ofrezca un trato respetuoso y un cuidado integral. Esta idea de dignidad no tiene que ver con la reivindicación de la autonomía. Es una dignidad que permanece a lo largo de toda la vida, y que es necesario que se reconozca especialmente en las etapas de máxima debilidad. No obstante ser una noción aparentemente vaga y difícil de definir, como ha señalado Mosterín, la idea de dignidad constituye uno de los pocos valores comunes en la pluralidad de sociedades en que vivimos. Parece que la inmensa mayoría de las personas consideran la dignidad como un dato empírico que no requiere ser demostrado. Sin embargo, algunos bioeticistas o también algunos defensores de los derechos de los animales discuten el concepto de dignidad humana y no comparten esta intuición común. Al respecto dice Torralba que:

Un trato indigno se identifica con la instrumentalización, la tortura, la privación de libertad, la vulneración de la intimidad, la cosificación, la injusticia, la explotación mecánica de seres humanos, la crueldad, la guerra, el hambre, la humillación o la vejación [...]. Si consideramos que son intolerables, es porque creemos que el ser humano es acreedor de un respeto, es merecedor de una consideración que en estas prácticas se vulnera. Ello nos lleva a justificar el por qué de este respeto, lo que significa que la fundamentación de su valor y de su superioridad axiológica en el orden cósmico debe desarrollarse de un modo afirmativo e intencional (Torralba, 2005, 55).

La noción de dignidad asume el peso de una larga tradición en la historia del pensamiento, donde los hombres han considerado que en todo individuo hay algo que impone respeto. Esta intuición fue desarrollada en planos filosóficos y políticos aunque no siempre haya sido hecha realidad en la vida política. Señala Torralba que algunos autores consideran la noción de dignidad como una noción prejurídica o metajurídica, y que la dignidad es la fuente de todos los derechos (cf. Torralba, 2005, 55). Sabemos que la noción de dignidad del *anthropos* tiene una larga historia. Los filósofos griegos se refieren a dicha dignidad a partir de la idea del alma racional. Para Aristóteles existen niveles de excelencia: el de la naturaleza, según el cual unos individuos poseen más talentos o méritos que otros, el de la ciudadanía, por el que los ciudadanos griegos tienen entre sí igual dignidad, no atribuida a los demás. Con los estoicos se extiende el concepto de dignidad a todo ser humano por el hecho de estar dotado de racionalidad, por ser capaz de penetrar en el orden cósmico y lograr el dominio de sí mismo. Para Tomás de Aquino, “únicamente la criatura intelectual es buscada por ella misma, y las demás para ella” (Torralba, 2005, 63). Coloca este autor a la persona como centro del universo y como lugar de los valores morales. Esta concreción encierra la comprensión del hombre como ser personal. Dicha noción (hombre) al ser utilizada como categoría moral a la vez asume la dimensión ética de la persona.⁹² El Renacimiento pone la atención en la individualidad del hombre y hace descansar la dignidad sobre la libertad. Según Pico della Mirandola, autor de *De hominis dignitate* (1488), el

⁹² Afirma que Dios ha dado a los humanos la razón que es el instrumento que les permite discernir y seguir las leyes naturales y universales, es lo que les confiere un estatuto particular en el conjunto de las criaturas de Dios y una situación superior a la de los animales (cf. Torralba, 2005, 65).

hombre supera todo lo que hay en el mundo. Las demás criaturas se desarrollan a partir de itinerarios prescritos en su especie, mientras que el hombre es perfectamente capaz de transgredir los límites fijados a la suya y crear un mundo propio y un conjunto de posibilidades entre las que podía escoger la de la dignidad. Al igual que Pico della Mirandola, dice MacIntyre que el hombre es:

El animal sin límites, totipotencial, pues para él, todo es posible, no hay frontera insuperable. Puede, según su voluntad, fijar los límites de su propia vida. Él es el escultor de sí mismo y el arquitecto de su mundo, puede rebajarse hasta la bestialidad, pero puede también elevarse hasta la vida angelical [...]. El animal está fijado, mientras que el hombre trasciende las directrices de la especie (MacIntyre, 1987, 66).

Estas perspectivas, la de Pico della Mirandola y la de MacIntyre, resumen distintas tradiciones: la tradición judeocristiana que afirma que el hombre es creado por Dios a su imagen y semejanza; se observa también una restauración de la cultura griega y romana sobre un sustrato cristiano: el hombre es un ser racional, capaz de inventarse a sí mismo, de superar la naturaleza, de crear un mundo de arte y cultura. Estos autores tienen una visión optimista respecto a las capacidades de los seres humanos.⁹³

Vale la pena recordar que mi propuesta expresamente ha sostenido que sólo haciendo uso de la ontología como método de preguntar filosófico es posible garantizar un planteamiento integral para responder cuestiones ético-filosóficas. El planteamiento inicial se ocupó de una descripción naturalista. La fenomenología abrió la puerta para poder caracterizar la constitución onto-axiológica y la intencionalidad moral que expresa la dimensión ética de las personas, y que se manifiesta a través de la práctica de virtudes encaminadas hacia la construcción de la propia vida y la de la comunidad. Esta dimensión es la que nos permite hablar de dignidad, libertad, responsabilidad, persona, justicia, equidad, vida buena y virtudes en nuestro lenguaje cotidiano, y también en el diálogo con las ciencias médicas, jurídicas, sociales, etc. La exploración de estos temas antropológico-

⁹³ Señala Kemp una serie de *shocks* que sacudieron el optimismo científico y tecnológico: 1) las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. 2) La sobrepoblación, la contaminación del ambiente y la sobreexplotación de los recursos terrestres. 3) Los riesgos de la tecnología nuclear y los grandes accidentes (Tchernobyl), etc. (cf. Kemp, 2007).

filosóficos que parten del acto moral denota una actitud de concernencia total hacia uno mismo, hacia y con los otros y con el mundo. Esta concernencia se concretiza en la *praxis* virtuosa y en el vivir bien (cf. Ricoeur, 1996, 347). Si toda *praxis* o acción intencional moral está fundada en la persecución de la excelencia humana tanto en lo individual como en lo político a través de la realización de valores, lo anterior exige habernos posicionado axiológicamente en el cosmos. Hablar de dignidad supone haber transcrito la designación ontológica en términos de valor. Preguntar por los valores o por las prácticas virtuosas ha supuesto una comprensión de la noción de persona como el lugar donde aparecen los valores, las prácticas virtuosas y, por ende, la persona valiosa en sí. Nos estamos moviendo en un universo axiológico. "Tener conciencia de la propia dignidad equivale a tener conciencia de ser un agente moral" (Garzón, 2011, 72). Según Torralba la dignidad se manifiesta en:

La experiencia ética [que] se puede tratar de explicar de distintos modos [...]. La experiencia del deber (Kant), la búsqueda de la felicidad (Aristóteles), el deseo de bien (san Agustín), la vivencia de la culpabilidad (Kierkegaard), la llamada imperativa del rostro del otro (Levinas), el sentido del respeto hacia lo intangible de la persona (Mounier) son expresiones que aluden [...] a esta experiencia matriz que denominamos ética (Torralba, 2005, 42).⁹⁴

En esta dimensión (experiencia ética) que es real, factual, juegan un papel determinante las convicciones, los deberes que surgen de ellas y las acciones realizadas. La idea de responsabilidad caracteriza más adecuadamente a las personas, especialmente cuando nos referimos a temas éticos, jurídicos y sociales.

Kant es el filósofo que con mayor insistencia ha subrayado el valor de la dignidad humana, sin limitación de fronteras políticas o étnicas y sin apelar a los intereses o inclinaciones de las personas.⁹⁵ Lo expresa así:

⁹⁴ "La tesis 'el hombre es malo' no puede querer decir [...] otra cosa que: el hombre se da cuenta de la ley moral" (Kant, 2002, 56).

⁹⁵ "Kant reconoce que la noción común de dignidad se refiere a un estatus honorable [...]. Sin negar que pueda ser apropiado, en ciertas circunstancias y dentro de ciertos límites, tener esta alta estima por una posición social particular, Kant sostiene que cada ser humano está dotado de dignidad en virtud de su naturaleza racional" (Torralba, 2005, 69, cf. Kant, 1967.)

La idea de dignidad de un ser racional [radica] en que no obedece a ninguna otra ley que aquélla que él se da a sí mismo [...]. Aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, dignidad. La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así, pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad (Kant, 1967, 92-93).

Esta definición de dignidad la fundamenta en la noción de autonomía, racionalidad y moralidad.

1) *La relevancia moral del concepto "dignidad humana"*. Si alguien preguntara por qué tiene el deber de no matar a un semejante, la respuesta obvia sería porque todos los hombres tienen derecho a la vida. No obstante esta afirmación cotidianamente constatamos que el tema de la dignidad humana se hace patente más por su negación que por su afirmación. Esta reflexión tiene como objetivo ver la posibilidad de abrir algunas líneas que pudieran ofrecer garantías jurídicas que garanticen el principio de la dignidad así como el hecho de que los derechos humanos sean legalmente inviolables y obligatorios. Garzón hará algunas precisiones sobre el concepto de dignidad humana. Sostendrá como punto de partida que "el concepto de dignidad humana no designa una característica accidental sino una propiedad distintiva atribuida exclusivamente a todo ser humano viviente" (Garzón, 2011, 65). Apoya su afirmación con los siguientes argumentos: el primero dice que la "dignidad" no es un concepto descriptivo; que el hecho de poseer dignidad no significa lo mismo que poseer determinadas características biológicas. El concepto de dignidad tiene un carácter "adscriptivo", por lo que expresa y atribuye una evaluación positiva, moral. La adscripción de la noción de dignidad a los hombres está presuponiendo a un ser viviente que pertenece a la especie humana. Dice este autor que "parafraseando a Kant, es posible afirmar que predicar la dignidad de alguien es predicar su humanidad" (Garzón, 2011, 65). Recuerda otras razones que considera útiles para fundamentar la adscripción de dignidad a todo *Homo sapiens* viviente. Menciona a Nino Santiago, quien se refiere a la dignidad como la necesidad moral de tratar a las

personas “según sus decisiones, intenciones o manifestaciones de consentimiento” (Nino, 1989, 285). También alude a Meyer cuando dice que “la propia dignidad humana [...] es la marca de la propia igualdad en algún nivel fundamental con otros seres humanos” (Meyer, 1989, 524). Un común denominador a las afirmaciones anteriores es el intento de otorgar al ser humano un estatus moral privilegiado que pueda servir como base para la elaboración de normas morales que regirán el comportamiento interhumano. Garzón agrega que “desde el punto de vista moral, la única desigualdad que por razones conceptuales no es admisible es la desigualdad de dignidad” (Garzón, 2011, 66). Por lo anterior la noción de dignidad sólo puede predicarse de los seres humanos. A esta dignidad podría denominársele dignidad ontológica para diferenciarla de la dignidad moral.⁹⁶ La dignidad que puede predicarse de comportamientos o actitudes humanas la llamaremos dignidad moral. La distinción entre dignidad ontológica y dignidad moral tiene que ver con lo que uno es por el hecho de ser persona y con lo que uno hace. Lo anterior nos permite entender por qué la lista de comportamientos indignos es tan larga, y hasta se podría dudar que los ejecutores de los mismos pudieran tener dignidad. Por lo anterior considero que la dignidad ontológica no es algo que puede alcanzarse sino que se posee por el hecho de ser humano, pero la dignidad moral sí. En conclusión, desde mi perspectiva, decir que alguien carece de dignidad ontológica es lo mismo que decir que carece de humanidad. En este sentido, y como lo han sostenido otros autores, entre ellos Wilkes, Midgley, MacIntyre y Kemp, la defensa por el respeto a la dignidad de aquéllos cuya incompetencia les impide hacerlo por ellos mismos es un deber moral.

⁹⁶ Singer, junto con otros bioeticistas y desde una perspectiva filosófico-jurídica muestran su inconformidad con respecto a las tesis platónica, aristotélica, estoica y renacentista al establecer la relación entre el alma racional del ser humano y la dignidad. Según el punto de vista de Singer, específicamente, la diferencia entre el ser humano y el animal no reside en el acto de pensar, sino en el modo de desarrollar esta actividad. El pensar no es, a su juicio propio y exclusivo del *anthropos*, sino una actividad que también se da en algunos animales superiores aunque de un modo distinto (cf. MacIntyre, 1987, 63). En la comprensión aristotélica del ser humano, el hombre es un animal capaz de pensar, porque tiene alma racional, y es capaz de vivir en la *polis*. Esto debido a que es por naturaleza un ser social que se abre constitutivamente a los otros y crea comunidades. (cf. MacIntyre, 1987, 63). Pretender ampliar el campo de denotación del concepto de dignidad a todos los seres sensibles vivientes, dice Garzón, parecería moralmente incorrecto. Otra cosa es el deber de no infligir sufrimiento innecesario a los animales. Vale la pena aclarar y distinguir, considera este autor, entre sujetos de derechos y sujetos de deberes. Los primeros serían todos aquellos que poseen intereses. Los segundos aquéllos que son capaces de tener conciencia de las exigencias del deber de no lesionar los derechos de otros seres vivos (cf. Garzón, 2011, 70-71).

Me interesa proponer, junto con Garzón, la conveniencia de considerar no sólo el carácter adscriptivo del término a todo ser humano, sino también recurrir a una regulación jurídico-política moralmente justificable para precisar los derechos humanos por razón a su dignidad ontológica. Garzón hace tres distinciones de la noción: dignidad como adscripción, conciencia de la dignidad (propia y ajena) y expresión de la dignidad (moral). Sostiene que un bebé o una persona en estado de coma no tienen conciencia de su propia dignidad, ni puede expresarlo. Sin embargo, de estos hechos no se infiere que carezcan de dignidad. Desde el punto de vista jurídico penal, una consecuencia del respeto a la dignidad humana consiste en prohibir castigos degradantes, la utilización de drogas o la tortura, así como la esclavitud, el secuestro, la extorsión, la discriminación, el sacrificio ritual de niños, de mujeres, etc. La deshumanización no significa sólo la privación de algunos derechos, sino la privación absoluta de ser sujeto de derecho (cf. Garzón, 2011, 98).

Los derechos humanos o derechos fundamentales de la persona (civiles, políticos, sociales) forman parte esencial de un diseño constitucional adecuado para lograr la concreción de las exigencias del respeto a la dignidad humana. Cuando estos derechos tienen vigencia, queda bloqueada la posibilidad de tratar a una persona como medio. Su otorgamiento y respeto no es un acto de benevolencia por parte de quien o quienes detentan el poder, sino una exigencia básica en toda sociedad (Garzón, 2011, 99).

Nino Santiago propone una teoría cuyo objetivo es resaltar dicho tema desde una perspectiva jurídico-liberal. Primero establece la relación entre dignidad y derechos humanos como principios de justicia y moralidad social en relación a los derechos individuales básicos (dignidad ya sea ontológica o por adscripción). Hace una primera distinción entre derechos humanos entendidos como derechos jurídicos (positivos) y derechos humanos entendidos como derechos naturales (morales). La percepción de derechos jurídicos naturales ha permitido que muchos teóricos hayan considerado como justificación de esta tesis el hecho de que hayan surgido a partir del desarrollo espiritual de la humanidad. Esta expresión parece referirse "a un conjunto de principios ideales que proveen una justificación final de instituciones y acciones. De este modo se suele hablar de concepciones 'axiológicas' o 'valorativas' o 'ideológicas', o de principios de una 'moral ideal' o 'crítica', o de teorías de 'ética normativa' " (Nino, 2005, 18). Otros juristas positivistas niegan la

existencia de principios ideales que puedan justificar tales derechos pues sostienen que tales principios no son universalmente válidos sino relativos a épocas y circunstancias (cf. Nino, 2005, 19). Los escépticos en materia ética aceptarán la tesis de que “los derechos humanos son derechos establecidos por principios morales [...] aunque tales derechos son, en consecuencia –como los principios de los que derivan-, relativos, subjetivos o inexistentes” (Nino, 2005, 19). Sin embargo, dice este autor que el reconocimiento jurídico de los derechos humanos los haría menos controvertibles, y sobre todo, proveería los medios para evitar su violación. La cuestión es que el reconocimiento jurídico es un paso decisivo para lograr el respeto de los derechos humanos. La ausencia del reconocimiento jurídico, dice “no modifica de ningún modo la ilegitimidad de las normas y las decisiones que los desconozcan, y su presencia no exime de la necesidad de recurrir a argumentos morales para establecer los alcances de tales derechos” (Nino, 2005, 25). Lo anterior pareciera llevarnos a concluir, dice Nino,

Que los derechos humanos son derechos de índole moral más que jurídica, pero no irrelevantes para la teoría y la práctica jurídica. Surgen los derechos humanos como una ‘cuestión práctica’ [...] que no puede resolverse sin comprometerse, explícita o implícitamente, con ciertos principios de justicia y moralidad social como los que establecen derechos individuales básicos (Nino, 2005, 21).

2) *Los derechos humanos*. En el ensayo de fundamentación que hace Nino es de carácter exploratorio. Este autor sostiene que los derechos humanos son una de las invenciones más importantes de nuestra civilización debido a la fragilidad de nuestra constitución biológica, por la inestabilidad del entorno ecológico y por obra de nosotros mismos en nuestro intento de someter a nuestros semejantes. El gran problema consiste en que, a pesar de la expansión del reconocimiento jurídico de los derechos humanos, continuamos presenciando genocidios, masacres, persecuciones, intervenciones armadas, hambrunas, enfermedades evitables y analfabetismo. La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, de 1789, es un antecedente de los derechos humanos. Esta Declaración afirma que:

La sola cualidad de ser un hombre [su dignidad] constituye un título suficiente para gozar de ciertos bienes que son indispensables para que cada uno elija su propio destino con independencia del arbitrio de otros [...]. La sentencia del prólogo de la Declaración dice que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los gobiernos (Nino, 2005, 2).

Por esta razón se han establecido tribunales internacionales para juzgar estas denuncias, lo que ha permitido combatir o enjuiciar algunas violaciones. Sin embargo persiste la cuestión de por qué los avances jurídicos en estos temas no son más rápidos y eficientes. Hay varios factores: uno de ellos es la creencia de que los derechos están asegurados cuando se ha alcanzado un reconocimiento jurídico, pero la realidad es que este reconocimiento queda limitado por las acciones que provienen de particulares poderosos, de funcionarios públicos o por la injerencia de potencias extranjeras ya que, dice Nino, "las normas respectivas pierden vigencia con la misma violación generalizada e impune y son generalmente reemplazadas por otras que amparan jurídicamente tales lesiones" (Nino, 2005, 3). Señala este jurista dos limitaciones para la celebración de los convenios, una se debe a las divergencias ideológicas entre los poderes gobernantes de las naciones que pasan por alto los derechos por razones de divergencia con respecto a ellos o por corrupción. La otra limitación se refiere a la idea de soberanía de los estados, misma que "impone restricciones severas a la obligatoriedad de los compromisos asumidos y a la injerencia de órganos externos para investigar y castigar violaciones de derechos" (Nino, 2005, 4). Otro factor importante se encuentra detrás de intereses económicos personales o estatales que no se defienden abiertamente, sino que se encubren con un disfraz ideológico (caso del petróleo). Dice este autor lo siguiente:

La forma más perversa y brutal [...] es la que, o bien involucra al núcleo de la maquinaria que concentra el monopolio de la acción, o supone la injerencia de potencias extranjeras. Frente a este tipo de lesiones a los derechos es prácticamente vana su homologación por el derecho positivo, ya que las normas respectivas pierden vigencia con la misma violación generalizada e impune, y son generalmente reemplazadas que amparan jurídicamente tales lesiones por otras (Nino, 2005, 3).

Estas limitaciones exigen el reconocimiento de un plano más serio y fundamental. Exigen también “la formación de una conciencia moral de la humanidad acerca del valor de estos derechos y de la aberración inherente a toda acción dirigida a desconocerlos” (Nino, 2005, 4). Sólo esta conciencia moral, firmemente arraigada y generalizada que puede obtenerse por discusión racional, constituirá el impedimento más eficaz contra atropellos de la dignidad humana.⁹⁷ Esta discusión tendrá que explicitar qué derechos deben ser reconocidos, su alcance y un sistema de gobierno que señale los límites de la interferencia estatal en las acciones de los hombres y el uso legítimo de la coacción por parte del mismo. La discusión tendría que desarrollarse en el plano de la filosofía moral y política. Un rasgo distintivo de los derechos humanos es que ellos versan sobre bienes de importancia fundamental para sus titulares.⁹⁸ Cuando se habla de derechos humanos se alude a situaciones normativas estipuladas en disposiciones de derecho positivo nacional e internacional. Su aplicabilidad deriva de un sistema de principios morales y, según lo anterior, hablar de derechos humanos es hablar de derechos jurídicos. Aclara Nino que cuando se alude a estos derechos se entiende, o debemos entender, que los derechos jurídicos así creados constituyen sólo una consagración, un reconocimiento o un medio de implementación de derechos independientes de una recepción jurídica, por lo que es necesario reclamar el respeto a estos derechos a sistemas jurídicos que no los reconocen. Sin embargo considera que la cuestión sobre la fundamentación no es relevante para el concepto de derechos humanos puesto que nadie diría que personas distintas usan la expresión con significados opuestos sólo por el hecho de diferir acerca de su fundamento. La relevancia de los

⁹⁷ Esta discusión deberá evitar dogmatismos éticos (creer que hay verdades evidentes) o el escepticismo ético según el cual es imposible dar razones en defensa de una concepción moral como la que legitima los derechos del hombre.

⁹⁸ *Declaración universal de los derechos del hombre* (1947): libertad, igualdad en derechos, no distinción de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política, posición económica, derecho a la vida, a la seguridad. No esclavitud, ni tortura ni tratos crueles. Reconocimiento a su personalidad jurídica, protección ante la discriminación, derecho a circular libremente en el territorio, [...] derecho al trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo, derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure salud, bienestar, alimentación, vivienda, vestido, asistencia y seguros en caso de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias ajenas a su voluntad, a él y a su familia, derecho a la educación, etc.

derechos humanos es de índole moral y derivan de un sistema de principios morales normativos. Un rasgo distintivo de estos derechos, dice Nino, es que versan sobre bienes de importancia fundamental, por lo que no pueden restringirse a subclases de individuos humanos ni extenderse más allá de la especie humana. La humanidad es una propiedad relevante que se funda sobre la base de propiedades como la racionalidad, la capacidad de proponerse fines, la necesidad moral de tratar a las personas según sus decisiones o manifestaciones de consentimiento que confieren al ser humano un estatus moral privilegiado, es decir, dignidad. La ciudadanía moral es una cuestión de teoría política o moral en un sentido amplio, dice este jurista. Menciona algunos contraejemplos problemáticos para el goce de dichos derechos, entre ellos la libertad de movimiento en el caso de comisión de delitos. La voluntad del individuo está en el centro del principio de autonomía, tanto para el goce del derecho como para asumir la responsabilidad de sus acciones ante la ley. A continuación explicitaremos más ampliamente la cuestión desde la perspectiva de este autor.

3) *La concepción liberal de la persona.* Nino sostiene una concepción liberal-democrática de persona. Siguiendo a Rawls afirma que:

La posición originaria asume una concepción de la persona que asigna a la gente las dos facultades requeridas para la personalidad moral: la capacidad de un sentido efectivo de justicia y la capacidad de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción de lo bueno [...]. Asimismo una cultura democrática presupone una concepción de las personas como libres e iguales. Que las personas sean libres significa que no están atadas a ningún fin, que son una fuente originadora de reclamos válidos y que son responsables de sus fines. Que las personas son iguales significa que todas tienen, hasta un mínimo requerido, una facultad igual de actuar de acuerdo con una concepción pública de la justicia (Nino, 2005, 171).

En un sistema democrático el discurso moral tiene como objeto obtener racional, reflexiva y por consenso la convergencia de acciones y actitudes aceptadas libremente por individuos. Este discurso busca obtener la aceptación de principios que guíen las propias acciones y actitudes y las acciones y actitudes de los demás, para disminuir los conflictos, facilitar la cooperación entre todos, expandir las

posibilidades individuales y facilitar la elección y materialización de planes de vida (cf. Nino, 2005, 109). Es decir, su concepción presenta a la moral como un “artefacto humano” que depende esencialmente de las acciones y actitudes de hombres libres (cf. Nino, 2005, 117). Distingue entre tres tipos de liberalismo: el liberalismo holista representado por la economía del bienestar (utilitarismo), el liberalismo conservador representado por la economía del *laisser faire* (*individualismo radical*) y una tercera vía constituida por un liberalismo genuinamente igualitario. Este último, al cual se adhiere, busca “maximizar la autonomía de cada individuo por separado en la medida en que ello no implique poner en situación de menor autonomía comparativa a otros individuos” (Nino, 2005, 345). También tiene como objeto extender la autonomía de aquéllos cuya capacidad para elegir y materializar planes de vida esté más restringida. Esta posición igualitaria, dice, es la única que tiene consecuencias importantes en relación al principio de inviolabilidad de la persona, principio que es ignorado tanto por el liberalismo conservador como por el holista. La posición igualitaria que maximiza la autonomía de los individuos no afecta ni disminuye la autonomía de otros individuos y propicia su expansión. Esta posición igualitaria da igual valor al consentimiento de todo individuo normal adulto, pero no exige una igualdad matemática. Es decir, puede haber variaciones en el grado de autonomía, misma autonomía que no debe producirse a costa de la autonomía de otros. Debido que las autonomías están interconectadas, una mayor autonomía por parte de algunos contribuye a que otros gocen también de un grado mayor de la misma. El liberalismo igualitario no busca la igualdad por la igualdad sino que trata de incrementar y expandir la libertad, lo que a su juicio es la única forma que da cabida al principio de inviolabilidad de la persona y tendrá que ser concretada en temas explicitados en la Declaración universal de derechos del hombre, en la de los Derechos del niño, en la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (1979), etc. Incluye también cuestiones prácticas como el acceso igualitario a un control equitativo de distribución de bienes que incluirá: un mercado libre de mercancías, el goce de servicios y la fijación de esos valores a través de decisiones de órganos estatales severamente supervisados. Lo

anterior también supondrá una revisión periódica donde la voluntad de los participantes pueda hacerse efectiva y no vulnere el principio de dignidad.⁹⁹

Un tema interesante y controversial con todo lo expuesto anteriormente, consiste en que Nino objeta que los derechos individuales deban estar supeditados al bien común ya que, desde su perspectiva liberal, éste es un enunciado autocontradictorio. Lo expresa diciendo que “los derechos individuales constituyen por definición restricciones a la persecución del bien común, y si la satisfacción del bienestar colectivo fuera el único parámetro para juzgar instituciones y medidas sociales, los derechos serían vacuos y superfluos” (Nino, 2005, 35). La afirmación anterior está relacionada con la discusión que tiene con el comunitarismo. Toma un ejemplo del texto de Garzón donde relata la pretensión de salvar vidas de inocentes a costa de las vidas de un menor número de personas también inocentes. ¿Qué hacer entonces? Según la expresión de Nino, el uso de cualquier cálculo numérico sería tanto como tratar a las personas como objetos. Este autor resuelve la cuestión reiterando la importancia de que para que la decisión del conflicto sea moral, es necesario contar siempre con el consentimiento de las personas afectadas. Me parece que en este sentido este autor refuerza el valor de la autonomía, inviolabilidad y libertad de las personas, que no pueden ser sacrificadas en función de la colectividad, noción que, a mi juicio, difiere de la noción de bien común. En el comunitarismo la apropiación de la decisión personal devuelve a los hombres la conciencia de su singularidad personal y el carácter comprometido-con-los-otros de su existencia. Esto supone, desde mi perspectiva, y buscando apoyar a Nino desde la perspectiva de Mounier y de Garzón, el descubrimiento de la propia dignidad y la de los demás que sólo será, secundariamente, respeto a la vida. La perspectiva mounieriana enfatiza la importancia de incorporar leyes al ejercicio de las libertades individuales con el objeto de evitar individualismos egocéntricos. Esto permite hablar de una libertad incorporada y socializada (cf. Mounier, 1989, 103). No obstante, la propuesta liberal de Nino polemiza con la de

⁹⁹ Las relaciones internacionales no son consideradas en este libro. Su reflexión se refiere concretamente a Argentina. Sin embargo, si hubiera una transferencia de recursos en el plano internacional de, p. ej., el hemisferio norte al sur, produciría de inmediato, seguramente efectos dramáticos en cuanto a la disminución de los índices de mortalidad, morbilidad, analfabetismo que marcaría la consiguiente expansión de la autonomía de la gente en países subdesarrollados (cf. Nino, 2005, 356).

algunos comunitaristas (más específicamente con MacIntyre) a quienes denomina “la ola antikantiana”. Señala que según estos autores el concepto constitutivo de comunidad es relevante para la identidad de sus miembros. Por esta razón, dice, estos autores sostienen que:

El liberalismo no toma en cuenta que las reglas morales se aprenden en un determinado medio social que les confiere su alcance y contenido específicos, que los bienes con referencia a los cuales esas reglas deben ser justificadas están conectadas con una cierta clase de vida social; que fuera de una determinada comunidad un individuo no tendría ninguna razón para ser moral (Nino, 2005, 136).

Dicho de otra manera, afirma Nino que el comunitarismo particulariza y relativiza la moral. Parece que el malentendido consiste, creo yo, en pensar que la noción de circunstancias se refiere a contextos culturales y costumbres que se aprenden en determinados medios sociales, círculos o ambientes. Esto es precisamente lo que lo haría particularista, a mi juicio. Me parece que es necesario que en el nivel de los juicios éticos se tomen en cuenta las particularidades sociales e históricas, lo cual no necesariamente supone un particularismo, como señala Nino. El error de interpretación se debe al hecho de que Nino parece ignorar que los comunitarismos no asumen ni entienden a la persona desde teorías contractuales (individualistas), sino que comprenden a los seres humanos siempre en relación. Los comunitarismos, específicamente el de MacIntyre, incorpora su antropología al aristotelismo. Entiende al hombre como *zoon politikon* contextualizado en una comunidad, y no como *ego* descontextualizado. También incorpora en su propuesta las virtudes aristotélicas de la excelencia humana. Esto quiere decir que la realización más completa de la libertad requiere de la sociedad, y la más alta y completa existencia moral es la que se puede alcanzar como miembros pertenecientes a una comunidad.

Continuando con la disertación de Nino señala lo que a su juicio es una de las debilidades del liberalismo. Se refiere al hecho de que si lo bueno se mide de acuerdo al éxito de un plan de vida elegido racionalmente, ¿cómo podríamos evaluar deseos e intereses de acuerdo con un plan racional general de vida si éste depende de fines individuales? Con esto quiere decir que no hay criterios objetivos

para apreciar los fines individuales, aún si se rechazaran parcialmente algunas concepciones como las hedonistas, no obstante que incluya en su propuesta el principio hedonista según el cual el placer y la ausencia del dolor son *prima facie* valiosos. Interpreta lo anterior diciendo que lo bueno humano es heterogéneo y relativo y, aunque existieran razones para afirmar que el liberalismo pudiera ser compatible con la posibilidad de elegir un fin último, no sería esto posible ya que el liberalismo nos concede libertad para elegir planes de vida pero nos priva de razones para elegir alguno. Si la elección resulta de un capricho ése sería el precio de la libertad, ya que el valor de la libertad no depende del valor de lo que las personas hacen con ella. Además, según el principio de autonomía que propone, no es posible imponer una determinada concepción de lo bueno, sino que habrá que tolerarla junto con otras concepciones. En caso de una mayor complejidad en la solución del problema, sólo podrá ser limitada la autonomía por el principio intersubjetivo de la inviolabilidad de la persona. El principio de tolerancia se aplica a planes de vida, a ideales de excelencia humana o a concepciones personales de lo bueno, pero no a los principios que necesariamente tienen también una dimensión social o intersubjetiva (cf. Nino, 2005, 184). El principio de inviolabilidad de la persona está dado por el hecho básico de la separabilidad o independencia de las personas, y sólo puede ser relevante si los individuos, cuyos intereses debemos contemplar, tienen conciencia de sí mismos como centros de imputación de intereses, que son independientes de otros y que son irrepetibles e insustituibles. En síntesis,

Es posible sostener que la personalidad moral se presenta plenamente cuando un individuo o entidad en cuestión tiene capacidad para adaptar su vida a ciertos valores o ideales, para tener sensaciones placenteras o dolorosas, para ser consciente de sí mismo como un centro de imputación de intereses que es independiente de otros e irrepetible, y para adoptar decisiones que implican consentir diversas consecuencias normativas (Nino, 2005, 359-360).

Qué decir, entonces, de individuos potenciales, o de aquéllos que no son potencialmente autoconscientes y que no poseen plenamente personalidad moral. La sugerencia sería, según el filósofo-jurista, que los derechos básicos son aquéllos

que podrán gozar todos los seres, incluyendo aquéllos con capacidad potencial para tener una conciencia de su identidad, de tener intereses y de poder ajustar su vida a sus propios juicios de valor. Es decir, en el caso de los seres humanos la capacidad es compatible con la no actualización de la capacidad, y el problema consistiría en detectar las condiciones que impiden esa actualización. La posibilidad de que los impedimentos pueden ser superables por el curso normal de las cosas, medios técnicos o prácticas sociales asequibles parece implicar que un feto es una persona moral por tener las capacidades distintivas, aunque no pueda actualizar dicha capacidad voluntariamente. Sin embargo, desde la perspectiva de este jurista, un requerimiento mínimo para reconocer el estatus moral del individuo es que se le pueda reconocer a éste un punto de vista; es decir, que tenga sentido preguntarse cómo sería si uno fuera ese individuo, cómo debe parecerle el mundo. En este sentido lo que considera que sea la adopción de cierto punto de vista y el principio de inviolabilidad de la persona requiere un análisis algo más detenido que permita justificarlo. Sin embargo, dice, “no hay garantía *a priori* de que todas las personas morales sean hombres, de que todos los hombres sean personas morales y de que todos los hombres tengan el mismo grado de personalidad moral” (Nino, 2005, 47).¹⁰⁰ Esta perspectiva devuelve a la discusión planteamientos o dificultades que considero han sido superadas en páginas anteriores en relación a temas sobre la reformulación del concepto de persona o temas como el aborto, la eutanasia, etc. Me parece que en su desarrollo Nino confunde la dimensión ontológica con la dimensión moral. En la primera parte de su disertación, al referirse a la Declaración de los derechos humanos de 1789, habla de que todos los hombres, por el hecho de serlo, poseen dignidad, y son sujetos de derechos humanos. En esta segunda aproximación, la persona (moral) supone tener la capacidad de realizar acciones voluntarias. Anteriormente ha sostenido que en el caso de los seres humanos la capacidad es compatible con la no actualización de la capacidad. Esto, a mi juicio, implicaría considerar que un feto es una persona por tener las

¹⁰⁰ Siguiendo a Rawls, la concepción de persona de Nino ve a los hombres libres e iguales, en el sentido de que todos poseen, hasta el nivel mínimo requerido, las dos facultades que caracterizan la personalidad moral: la capacidad de un sentido efectivo de justicia y la capacidad de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción de lo bueno (cf. Nino, 2005, 149).

capacidades distintivas, aunque no pueda actualizar dicha capacidad voluntariamente. En este sentido le concedería a este autor la distinción que hace entre persona y persona moral, ya que esta última requeriría un mínimo, pero necesario, punto de vista.

A continuación describiré los principios que, a juicio de este jurista, son necesarios para sustentar su propuesta y que buscan proporcionar mayor coherencia a sus argumentos.

4) *Principios*. Este autor sostendrá básicamente tres principios: el de la *autonomía*, el de la *inviolabilidad* y el de la *dignidad* de la persona. Estos principios deben satisfacer ciertas condiciones mínimas: deben ser *públicos*, es decir, que todos los conozcan. Deben ser *generales* en el sentido de que establecen soluciones normativas para casos definidos, y presuponen expectativas fundadas en regularidades. Otra condición exige que sean *susceptibles de verificación* por parte de todos. Por último, deben ser *universales*. Este último rasgo no debe confundirse con el de generalidad. Si se admite que alguien puede justificar sus acciones y actitudes sobre la base de un cierto principio aplicable al caso, entonces cualquier otro participante en el discurso moral podrá también justificar sus acciones y actitudes sobre la base del mismo principio (cf. Nino, 2005, 110). Según este jurista ser persona moral es la condición para poder gozar de los derechos generados por los tres principios morales básicos, y de cuya combinación derivan los derechos humanos individuales fundamentales. Estos derechos, dice Nino, están respaldados por convicciones particulares relativamente firmes y compartidas.¹⁰¹ El principio de autonomía representa una dimensión de la voluntad del individuo, y la personalidad moral es un concepto relacionado con el hecho de poseer las condiciones para ejercerla. El principio de inviolabilidad prohíbe imponer sacrificios a un individuo en razón de que ello beneficia a otros individuos. El principio de dignidad prescribe tratar a los hombres de acuerdo con sus voliciones

¹⁰¹ Estos principios morales básicos incluyen una gama de libertades para hacer ciertas cosas, profesar o no un culto religioso, expresar ideas de diferente índole, ejercer actividades laborales, asociarse con otros, trasladarse de un lugar a otro, elegir prácticas sexuales o hábitos personales que no afecten a terceros, etc. (cf. Nino, 2005, 202).

y no en relación con características sobre las cuales no tiene control (cf. Nino, 2005, 46). A continuación desglosaremos dichos principios que, desde la perspectiva de este autor, previenen contra una visión totalitaria de la sociedad y que permiten justificar racionalmente principios de moralidad social.

El *principio de autonomía*. Define este autor el principio de autonomía de la siguiente manera:

El principio liberal de autonomía de la persona y que prescribe que siendo valiosa la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el Estado (y los demás individuos) no debe interferir en esa elección o adopción, limitándose a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución (Nino, 2005, 204-205).

Su justificación estriba en valorar positivamente la autonomía de cada individuo en lo que respecta a su elección de planes de vida y de ideales de excelencia, sean autorreferentes o no, e imposibilitar al estado y a otros individuos para interferir en el ejercicio de su autonomía (cf. Nino, 2005, 229). Este principio reconoce un conjunto de derechos individuales básicos que comienzan por el respeto a las convicciones relativamente firmes que se reflejarían en la libertad de conciencia, incluidos derechos tales como gozar de asistencia médica adecuada o el hecho de satisfacer deseos triviales o caros. La autonomía como valor y como derecho individual impone respetar las preferencias subjetivas del individuo, aún en el caso de que éstas sean incorrectas, y siempre y cuando no perjudique a terceros (cf. Nino, 2005, 223). Expresa así la regla básica del discurso moral: "Es deseable que la gente determine su conducta solo por la libre adopción de los principios morales que, luego de suficiente reflexión y deliberación, juzgue válidos" (Nino, 2005, 230). El principio de autonomía requiere de libertad de expresión, de asociación, de realizar trabajos significativos, contar con períodos de ocio, contar con seguridad personal, libertad de culto religioso, entre otros derechos, garantizados por las instituciones públicas. La posición liberal en este tema es que el Estado no puede imponer modelos de virtud personal o planes de vida (cf. Nino, 2005, 204). Lo anterior no impide que el liberalismo descansa en una concepción de lo que es

socialmente bueno (placer, ausencia de dolor, satisfacción de deseos), pero de esto no se sigue que el Estado adopte preferencias por determinados planes de vida. El valor de la autonomía depende de que haya razones acerca de elecciones valiosas establecidas válidamente, ya sea porque expandan o preserven la autonomía de la libertad de elección, la materialización de planes de vida, la integridad corporal, el acceso libre al conocimiento, la disposición de recursos económicos, etc. Desde la perspectiva liberal la persecución del bien común queda relegada a un segundo plano en función de los intereses caprichosos de los individuos. Es decir, que “el bien más genérico que está protegido por el principio de autonomía es la libertad de realizar cualquier conducta que no perjudique a terceros” (Nino, 2005, 223). De acuerdo a lo anterior, la separación de las personas es un rasgo básico que conduce a un principio normativo según el cual una persona no puede ser sacrificada para beneficiar a otras personas. Lo expresa así:

Se incurre en un error lógico cuando se dice que el reconocimiento de los derechos individuales básicos está limitado por la necesidad de perseguir el bien común. El concepto de derechos individuales hace que las cosas sean exactamente al revés; la función principal de los derechos [...] es la de limitar la persecución de objetivos sociales colectivos [...]. Si la persecución del bien común fuera una justificación última de medidas o acciones, el reconocimiento previo de derechos individuales sería absolutamente inoperante y superfluo (Nino, 2005, 261-262).

Concluyo diciendo que la separación de las personas, la autonomía, es el argumento (liberal) principal que cuestiona la tesis comunitarista. Desde el comunitarismo el objetivo radica en la persecución del bien para todos. Sin embargo, esto no significa, creo yo, negar la pluralidad de concepciones de lo bueno y que lo bueno individual no tenga un valor social, pero me parece que es necesario que en la comunidad se vivan y se procuren la enseñanza de valores y virtudes de excelencia, tales como la amistad, la cooperación, el cuidado de los otros, el servicio, la educación del carácter, con el objeto de buscar una mayor armonía y desarrollo de todos.

El *Principio de inviolabilidad*. Este principio es sugerido por Locke cuando sostiene que “no hay entre los hombres una subordinación tal que pueda suponerse

que unos hayan sido creados para ser utilizados por otros" (Locke, 1969, 7-56). Dicho en términos de Nino: "el principio general que subyace a este derecho proscrib[e] [...] imponer a los hombres, contra su voluntad, sacrificios y privaciones que no redunden en su propio beneficio" (Nino, 2005, 239). Nino, al igual que Kant, sostiene que mientras un individuo debe buscar su propia perfección no debe buscar la perfección de los demás. La idea de derechos individuales en el pensamiento filosófico liberal es un medio para proteger a los individuos, y para evitar que se les prive de ciertos bienes, con el argumento de que es prioritario beneficiar a otros individuos y a la sociedad antes que beneficiarse a sí mismo. En consecuencia, el principio de inviolabilidad limita la persecución de objetivos colectivos y además, implica el hecho de limitar en algunos casos la decisión mayoritaria característica de una democracia. Exige que en las tomas de decisión de conflictos sociales se tome en consideración el consentimiento de la persona afectada, contra el principio de "la mayoría prescribe o decide". Podemos concluir diciendo que la maximización de la autonomía de los individuos está limitada cuando infringe la autonomía de otros individuos. La afirmación anterior parece estar dirigida contra el utilitarismo que permite que cierto individuo puede ser sacrificado en beneficio de otros. De este modo se acusa al utilitarismo de ser antiindividualista, al tomar como unidad moral a la sociedad o a la humanidad en conjunto, y no a los individuos.

Por otro lado, queda claro que el reconocimiento de derechos individuales básicos constituye un aspecto esencial de la concepción ética liberal entendida ésta como la satisfacción de necesidades objetivas y subjetivas. Las propiedades objetivas, son las que tienen que ver con la satisfacción de los intereses humanos, la vulnerabilidad de los hombres frente a ataques de otros, la igualdad aproximada de los hombres en el sentido de que nadie tiene suficiente capacidad física e intelectual para dominar por sí solo al resto, la coexistencia de los individuos en áreas geográficas comunes. Las subjetivas son las que tienen que ver con intereses divergentes, conocimiento y capacidad de raciocinio limitados y la mediación del principio de inviolabilidad con el hecho de que la simpatía hacia los intereses ajenos es limitada (cf. Nino, 2005, 93). Desde esta perspectiva la aceptación de los

principios por todos, y el derecho positivo, tienden a reducir conflictos sociales y a facilitar la cooperación a través de la autoridad y la coacción.

Los límites del principio de inviolabilidad aparecen en problemas que plantean la idea del autosacrificio o debido a acciones que conlleven responsabilidad penal (cf. Nino 2005, 280).

El principio de dignidad. La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789 afirma que “la sola cualidad de ser un hombre, su dignidad, constituye un título suficiente para gozar de ciertos bienes que son indispensables para que cada uno elija su propio destino con independencia del arbitrio de otros” (Nino, 2005, 2). Nino matizará dicha afirmación al introducir como condiciones de la dignidad de la persona el respeto a las creencias, opiniones, decisiones y manifestaciones de consentimiento, todas ellas elementos importantes en una concepción liberal de la sociedad. Lo expresa así:

El principio de dignidad de la persona, que prescribe que los hombres deben ser tratados según sus creencias, opiniones, decisiones, intenciones o manifestaciones de consentimiento, parece ser tan básico que resulta casi vacío como directiva de moralidad social [...]. Pero su importancia como directiva de moralidad social se da por defecto: en la medida en que adoptemos ese principio y no tengamos justificación para adoptar otros principios que prescriban tomar también en consideración propiedades diferentes de las personas, como la de su color de piel o su grado de inteligencia, entonces la directiva que él establece importa un ingrediente fundamental en una concepción liberal de la sociedad (Nino, 2005, 287).

Según él, la voluntad y el consentimiento deben tomarse en serio en el diseño de todo tipo de asociaciones humanas. El abandono de este principio en la concepción del hombre y de su vida en sociedad, dice Nino, conduciría hacia una organización social en donde sería irreconocible la forma de existencia humana. De acuerdo a lo anterior se hace imposible poder justificar principios que propongan medidas discriminatorias entre los hombres, ya sea en la distribución de recursos, asignación de penas, oportunidades, etc. Las creencias y opiniones habrán de ponerse en el mismo nivel que las propias creencias y decisiones de los demás; es decir, es necesario que todos los integrantes de la sociedad se sientan tratados

como iguales. Tomar en serio las creencias y opiniones supone hacerlas compatibles entre diferentes individuos e implica promover su adopción o abandono a través de argumentos y razonamientos.

Respetar la voluntad del individuo,

Consiste fundamentalmente [...] en permitir que el individuo asuma o sobrelleve aquellas consecuencias de sus decisiones que él haya tenido en cuenta al adoptar la decisión; o sea en permitir que incorpore esas consecuencias al curso de su vida (Nino, 2005, 290).

Al actuar intencional o volitivamente el individuo establece el equilibrio final entre deseos; de allí resultará la posición única de las acciones voluntarias como base para adscribir *responsabilidad*. Es la responsabilidad la que le da significado moral a la volición. No obstante, señala el autor, que la relación entre el principio de autonomía y el de dignidad de la persona no es clara. Pareciera que el primero implica al segundo, puesto que lo que hace moralmente relevantes a las decisiones de un individuo es que éstas están atravesadas por valores (plan de vida). La elección de planes de vida implica, como se señaló en el primer párrafo del inciso, que hay un tipo de decisiones que pueden y deben ser atribuidas a individuos, y que deben ser tomadas con seriedad cuando se actúa con respecto a ellos. Así que de lo anterior se puede concluir que “el principio de dignidad prevalece sobre el de autonomía [...] cuando justifica restricciones voluntarias o consentimiento a esa autonomía o cuando se justifica un sufrimiento autoimpuesto” (Nino, 2005, 291). El principio de dignidad debe ser defendible en el contexto del discurso moral.

Sin embargo, parece ser que la sola enunciación de los principios no resuelve problemas de su desobediencia, y que existen variadas razones como las mencionadas que impiden la implementación universal de los derechos individuales básicos. Nino propone una teoría que denomina “la democracia como un sucedáneo del discurso moral” que cree puede aproximarse a una respuesta correcta al problema: la relación entre la democracia y el discurso moral “regimentado” que preserva en mayor grado que otros sistemas la participación en las decisiones. Esta propuesta requiere de una discusión pública de distintas posiciones que tiendan a promover un consenso sobre los principios de moralidad

y a producir leyes y decisiones consistentes. La hipótesis está en que el procedimiento mayoritario de toma de decisiones tiende a producir resultados que se aproximan más al requisito de imparcialidad; un procedimiento del cual todos son parte y todos son jueces (cf. Nino, 2005, 393). Este procedimiento mayoritario de toma de decisión, si opera sin distorsiones, posee un gran incentivo para que cada ciudadano trate de convencer al mayor número posible de conciudadanos de la bondad de su propuesta. Lo enuncia de la siguiente manera:

Los requisitos del procedimiento para la justificación del voto ante todos, sobre la base de que sería aceptado o no rechazado por votantes imparciales, racionales y debidamente informados, más la necesidad de reunir tantos adherentes como sea posible, genera una tendencia individual hacia la imparcialidad. Esta tendencia puede adquirir una dimensión psicológica a través del impacto educativo de la exposición repetida a la práctica de la discusión y decisión democráticas (y la persuasión de que la mejor manera de ser justo y confiable es siéndolo (Nino, 2005, 395).

Sin embargo, el orden jurídico pareciera estar ausente, ya que para que dicho orden esté justificado tiene que ser obligatorio, pero los ciudadanos sí tienen la obligación moral de contribuir a tal promoción, aunque no lo disponga el orden jurídico (cf. Nino, 2005, 400). El tema de la obligación moral de obedecer el derecho adquiere relevancia cuando se conecta con las siguientes cuestiones:

a) Aunque el derecho tienda en general a promover los derechos humanos, hay una alta probabilidad de que se desvíe de este objetivo en algunos casos, por lo que cabe preguntarse si el hecho de que el sistema jurídico tenga un origen democrático permite extender su obligatoriedad moral aún a estos casos;

b) La obligación moral de observar una norma jurídica que protege derechos individuales básicos podría tener un carácter prioritario y, sin embargo, ceder frente a otros principios que contemplan ciertas circunstancias, por lo que corresponde inquirir si no hay ocasiones en que un individuo puede estar eximido de esa obligación aún frente a una disposición jurídica justa (cf. Nino, 2005, 401).

Este bosquejo de fundamentación del principio de la dignidad de la persona, concluye Nino, es un intento rudimentario de mostrar que los principios básicos del liberalismo están apoyados en aspectos estructurales del discurso moral y que el discurso moral, desde su perspectiva, es una institución liberal para precisar el

ámbito de libertad inherente a los ciudadanos y, correlativamente, los límites de la coacción estatal. La aceptación de los principios anteriores permitirá derivar otros derechos (cf. Nino, 2005, 301). Desde mi perspectiva lo anterior parece terminar en una aporía en donde se enfrentan de manera conflictiva y no resuelta, los principios de autonomía, inviolabilidad y dignidad, la fuerza del consenso y las disposiciones jurídicas.

Concluimos el capítulo diciendo que los seres humanos tienen necesidad de la ética como una visión de la verdadera manera de vivir con los otros. El hombre se ha convertido en una pregunta para sí mismo al darse cuenta de que no sólo le importa existir, sino que también se pregunta por la manera de cómo existir óptimamente como hombre, y la reflexión sobre su relación con los demás. El haber afirmado y explicitado la universalidad de la dimensión ética de las personas, independientemente de la teoría en que se sustente y de la filosofía política a la que se adhiera, no significa que la gran mayoría de personas goce ya de un mundo perfectamente civilizado en el cual se pueda convivir de manera armoniosa ya que, como sabemos, junto con tal dimensión coexiste un mundo lleno de injusticia, impunidad y desigualdad. Lo que sí podemos afirmar es que el problema del individuo, de la comunidad, del yo y de los otros es, en el sentido más fundamental, un problema de valores, es decir, un problema ético, institucional y educativo. Para decirlo de otra manera, "es la sociedad entera, vista bajo el ángulo de la justicia, la que aparece como un reparto de roles, de tareas, de derechos y de deberes, de ventajas, de beneficios y de cargas" (Ricoeur, 2000, 22). El justo reparto de roles, el justo reparto de tareas, el justo reparto de derechos, deberes, beneficios y cargas confiere una base moral a la práctica social de la justicia, como regulación de conflictos, reconociéndole un valor fundamental a la dignidad o al valor de todas las personas. Recordemos que cuando hablamos de justicia también estamos incluyendo la noción de "florecimiento" individual y social o comunitario; estamos hablando de "estima de sí mismo" al mismo tiempo que de "solicitud" y de virtudes de dependencia para expresarlo en términos de Ricoeur y de MacIntyre. En este sentido es posible descubrir una gran diferencia entre las ideas expuestas por Nino, en relación a una moral autorreferente, y lo que Ricoeur denomina "estima de sí mismo", que no puede entenderse como una forma de egoísmo, solipsismo o

capricho. Desde la segunda perspectiva la práctica de la virtud de la justicia contribuye a la noción de felicidad y aparece como mediación institucional de coexistencia en donde todos sus miembros reconocen su dignidad y su individualidad de manera incluyente y participativa en todas las áreas, esferas de experiencia o dimensiones posibles.

Si la interacción humana sólo se concibe como interacción bajo formas innumerables que van desde la cooperación hasta la competencia y el conflicto, nuestra propuesta es una apuesta por “que converja lo mejor de todas las diferencias. La apuesta de esta reflexión va en el sentido de que los avances del bien se acumulen y que las interrupciones del mal no constituyan sistema” (Ricoeur, 2000, 94). Podría pensarse que esta reflexión pudiera ser calificada de utópica o no realista, sin embargo ésta es la que consideramos idónea si es que queremos “florecer” humanamente. Finalizo diciendo que la fórmula estima de sí, solicitud o cuidado de los otros, instituciones justas o deseo de vivir en instituciones justas completan o, mejor dicho, permiten recomponer una noción más rica de persona y de respeto a su dignidad. Lo anterior vale cuando se trata de filosofías que por su tema tocan el derecho, la moral y la política, las cuales tienen una marcada vertiente práctico-social. La igualdad ontológica nos descubre a los demás no como sombras referidas al yo, sino que capta la relación entre destinos que, podríamos decir, se encuentran recíprocamente ordenados unos a otros. Quizá en eso radica nuestro privilegio y ése sea nuestro destino humano.

CONCLUSIONES

El problema de la identidad de la persona, que es la pregunta por la naturaleza humana, ha exigido la elucidación de las condiciones de los miembros de su clase en un sentido naturalista. Esto me ha llevado a considerar la viabilidad de establecer una propuesta biológico-filosófica en donde la noción de persona fuera extendida a la de clase natural, a la de sujeto de conciencia y como lugar en donde aparecen toda clase de atributos morales y como fuente de todo valor. La idea anterior surge a partir de la certeza de que en el hombre común siempre existe una conexión en el uso y comprensión de dichas nociones: naturaleza humana, ser humano y persona, por lo que me pareció plausible establecer argumentativamente dicha conexión. Por otro lado, es conveniente recordar que en todas las clases naturales se incluyen miembros anormales, es decir, que no todos los miembros individuales de la especie humana son personas paradigmáticas, lo cual permitió ampliar dicha noción a seres humanos con todo tipo de discapacidad o etapa de formación. Es por esta razón que incluí en las cualidades de persona la vulnerabilidad y la dependencia que considero tienen que ser reconocidas como rasgos fundamentales de la condición humana. Ampliar la noción de "persona" argumentativamente me permite sostener y afirmar sus repercusiones éticas para todo el género humano, primera conclusión.

En este trabajo reconozco la importancia que tienen diferentes lecturas de la experiencia humana. Tras explicitar, comentar y matizar algunas teorías como las posturas neurocientíficas, funcionalistas, utilitarias, evolucionistas, sociológicas, ontológicas y éticas, me permitió también concluir que sí es posible sostener que existe una naturaleza humana, y que dicha naturaleza humana está en la biología, la cual se consolida a través de una serie de fenómenos epigenéticos. Esto significa que la idea de naturaleza humana que propongo no es estática, ya que todo organismo es el producto de la interacción de su dotación genética con su medio.

Esta interacción es lo que ha dado origen a lo que Ehrlich denomina “naturalezas humanas”, y es lo que explica la diversidad cultural. Sin embargo, este mismo autor habla algunas veces de naturaleza humana al referirse a aquello que todos tenemos en común, es decir, que existen aspectos universales en dichas naturalezas. Estas características unen a las personas en cualquier punto de su evolución y están comprendidas en la palabra humana, segunda conclusión.

También me propuse justificar una antropología específicamente filosófica, en la cual quedarán integradas unitariamente varias ideas de hombre; con este fin consideré pertinente realizar una lectura fenomenológico-ontológica de algunos fenómenos biológicos emergentes; es decir, elevar estas ideas a conciencia filosófica y someterlas a crítica para elaborar una antropología filosófica. La razón fenomenológica se distingue de la razón viviente o de la vida, porque quiere saber más profunda y extensamente; en este sentido es más que descripción. Dicha interpretación, que no postula una ruptura óptica, se limita a afirmar la irreductibilidad óptico-cósica de ciertas cualidades de la persona que hemos denominado en el transcurso de la investigación los *qualia*; es decir, los estados subjetivos conscientes y no conscientes, la intencionalidad, la percepción interior, la conciencia de cuerpo, la voluntad, el preferir, evaluar, intuir, representar, idear, interpretar y definir. La fenomenología, hecha método, queda al servicio de la pregunta por el modo de existir humano, personal. A partir del análisis de estos fenómenos, de carácter cualitativo, me fue posible concluir, desde Scheler y Heidegger, una diferencia ontológica (esencial) entre el modo de ser de los seres humanos y el de los animales. Scheler denominará “espíritu” al acto más definitorio de la persona. Este acto consiste en la captación de esencias en tanto que valiosas. La doctrina fenomenológica está revestida en Scheler de la dimensión moral que es producto del sentir intencional. Esta dimensión me permite moverme en el ámbito de la fenomenología de la vida personal, emocional y axiológica. Los seres humanos, al desarrollar esta emotividad originaria (intencional) logran penetrar y avanzar en la riqueza de los valores. Con este carácter intencional-emotivo, Scheler ha anticipado la vida moral. La apertura de la persona al mundo de los valores le permite encontrar pautas para su realización. En esta misma perspectiva fenomenológico-ontológica, Heidegger se avocará al análisis desde una nueva

perspectiva. Explicitará formas o modos diferentes de “estar-en-el-mundo” con el objeto de explicar lo que, desde su perspectiva, es o en qué consiste la diferencia esencial entre el modo de ser humano y el de los animales. Hacer fenomenología, desde Heidegger, también es interpretar, configurar. Su teoría parte de una proposición o pregunta esencial que busca describir el modo de ser del hombre, y conlleva la intención de decir algo universal sobre él, pero en un sentido diferente a la zoología. Pregunta por el modo de ser y de estar el hombre en-el-mundo, y plantea su respuesta a partir del análisis de tres categorías, “sin mundo”, “pobre de mundo” y “ser configurador de mundo. El ser humano “configura el mundo” cuando lo interpreta, cuando lo define, cuando lo conforma, cuando lo transforma, cuando lo objetiva, cuando lo designa por medio del *logos*, para hacer de él un espacio vital humano. “Configurar el mundo” significa “producirlo”, “proyectarlo”; se abre una dimensión de libertad, de posible realización y muestra la condición de los seres humanos de estar abiertos a la vinculatoriedad, a la libertad y al lenguaje como acontecer fundamental de la existencia. Heidegger utiliza la noción de “transponibilidad”. Dicha noción es una constante fundamental en el “modo de ser-con” de los seres humanos que le permite comportarse, acompañar y compartir las mismas formas de vida de otros hombres. La “transposición” supone una red de relaciones que necesariamente implican derechos y deberes, una axiología y una ética, aunque éste filósofo no haya desarrollado esta última. En síntesis, concluyo que la distinción más notable entre los seres humanos y los animales consiste en que los primeros están más conscientes de su propia individualidad y de otros factores internos que los comprometen existencialmente. Tienen un proyecto de vida a largo plazo, realizan un esfuerzo consciente mantenido individual y cultural para combatir fuerzas o tendencias que los pueden desintegrar en lo que a su identidad humana se refiere. Las diferencias establecidas, creo yo, resultan suficientemente notables como para hacer de la vida humana única en su tipo, tercera conclusión.

El proyecto de reformulación de la noción de persona que ofrece Wiggins, al final del segundo capítulo, constituye, a mi juicio, un gran acierto; esta definición está explicitada mediante el uso de la aposiopesis; esto significa que su reformulación es la expresión de una definición inacabada, siempre abierta a

nuevas indagaciones. La estructura de las personas, su carácter inconcluso, sus valores y la gama indefinida de contingencias por las que transita y su libertad son constitutivas de su condición abierta, por lo cual parece ser indefinible. No obstante lo anterior, me inclino a suponer que, a pesar de las contingencias, los seres humanos buscarán integrar, desde esta definición, una serie de características que impliquen elecciones que coadyuven hacia desarrollo óptimo de sus posibilidades dentro de la comunidad y para la comunidad. Tan es así que en el último capítulo me adhiero a la tesis de que el modo de ser ético es lo que define ontológicamente al *Homo sapiens*, a las personas; un modo de ser que se manifiesta en su relación consigo mismo, en el trato con los demás y con el mundo, y que parece tomar la forma de subjetividad-inter-subjetividad-responsabilidad, temas anticipados, entre otros, por Scheler, cuarta conclusión.

Considero que los progresos de las ciencias en el estudio del cerebro, los genes y la evolución biológica no pueden constituirse en la interpretación hegemónica sino que, más bien, sirven para responder con mayor seguridad la pregunta sobre qué vamos a hacer con estos conocimientos, y cuáles pueden ser las implicaciones de estos temas con nuestra idea de justicia, de progreso, de paz y de felicidad. Es imposible negar la hegemonía que tenemos los seres humanos debido a nuestra responsabilidad para la conservación de la propia especie, de las demás especies y del equilibrio total del ecosistema. El hecho de que el hombre posea la capacidad-responsabilidad para construir o destruir pone de relieve la importancia de la dimensión ética, en nuestro intento de encontrar la respuesta a cómo vivir una vida humana plena juntos. La responsabilidad primaria a la que se refiere Jonas, y que es connatural a todos los seres humanos, es irrenunciable, y el prototipo de la responsabilidad primaria es la responsabilidad del hombre por el hombre. Considero que desde la perspectiva ética, lugar donde se inscribe esta reflexión, la existencia de la humanidad parece estar intencionalmente dirigida a la práctica de actos a partir de los cuales es posible considerar la idea de una "vida buena", una vida digna de ser vivida que permita florecer a todos.

He hablado en renglones anteriores sobre las repercusiones éticas de una noción ampliada de persona. En este sentido, creo que gran parte de la filosofía moral moderna y contemporánea (utilitarista) ha reflexionado de manera reductiva

sobre el tema ético, y tiende a centrarse en el análisis de lo que es correcto “hacer” en lugar de lo que es “bueno hacer”. Se ocupa en definir el contenido de la obligación en lugar de preguntarse por la naturaleza de la vida buena, y su relación con la determinación moral de la persona. Otro factor de insensibilización, creo yo, consiste en el olvido de temas relacionados con motivaciones profundas de la vida, como nacer, morir, la importancia de ser persona, el poder proyectar un sentido para la vida, comprometernos con algún ideal, incluido el intento de vivir la mejor de las vidas posibles, aunque el mapa de nuestro mundo moral esté lleno de grietas y exija nuestra reflexión.

La discusión contemporánea es racionalmente inacabable porque toda moral, toda discusión valorativa es, y siempre debe ser inacabable por su historicidad y por su amplia variedad de orígenes históricos. Hasta el día de hoy no hemos podido responder a las demandas humanas y a los esfuerzos para alcanzar el bien, ya que las instituciones injustas pervierten las relaciones interpersonales. Pienso que lo positivo de esta vivencia radica en el hecho de que, por haber experimentado estas perversiones, es posible descubrir, por el camino de la carencia, que la confianza mutua en el plano más íntimamente interpersonal depende de la tranquilidad de un orden justo y viceversa. Como afirma Kemp, no hay ética sin idea de una vida feliz (cf. Kemp, 2007, 20-21). La reflexión sobre las acciones virtuosas que dan origen a la ética sólo será posible si se funda en un mapa razonado desde diversas esferas de la experiencia humana. Desde mi perspectiva este mapa habrá de tener grandes coincidencias con la ética aristotélica: moderación con respecto a los apetitos corporales, distribución justa de recursos limitados y necesarios, de generosidad, de hospitalidad, de la asociación de tipo amistoso, de la veracidad al hablar, es decir, de las virtudes en general, porque no es posible caracterizar adecuadamente al hombre sin hacer referencia a las virtudes. Creo que lo que constituye el bien del hombre es la vida humana completa vivida al óptimo de sus posibilidades específicas, y que caracterizar al hombre bueno es caracterizar la relación que ese hombre mantiene con los demás. Tratar a los otros como alguien que merece consideración y respeto contribuye a la educación común para comprenderse como individuos que dan y que reciben y que se respetan. Actualmente las declaraciones y convenciones internacionales sobre

los derechos del hombre dan testimonio de que las ideas éticas pueden tener validez universal cuando se convierten en verdaderas expresiones del cuidado hacia el otro, en la medida que éstas no se afirman como derechos míos o de nosotros, sino como derechos de otro hombre (cf. Levinas, 1972). La comunidad necesita cuidar y ser cuidada, alimentar y ser alimentada, vestir y ser vestida, educar y ser educada, enseñar y ser enseñada, aconsejar y ser aconsejada, corregir y ser corregida. Todo esto supone tomar en cuenta la excelencia educativa, no individualista sino comunitaria, quinta conclusión.

Changeux apunta hacia algo muy esclarecedor de cualquier propuesta ética: la carencia de un símbolo unificador. En este trabajo propongo que el símbolo unificador sea la persona, entendida ésta bajo nociones inclusivas y donde todos quepamos: ser humano es ser persona; ser persona es lo mismo que ser *Homo sapiens* y ser *Homo sapiens* es ser *Homo moralis*. A este respecto justifiqué, desde varios autores, una noción más amplia de las cualidades que constituyen a la persona, por lo que considero superada la propuesta normativista y paradigmática de la noción de persona de Dennet. Esto constituye, desde mi perspectiva, la mayor aportación de este trabajo: "ser persona" no es solamente una idea regulativa o normativa. Si para Dennett lo que importa son las características psicológicas como la racionalidad, la posibilidad de reciprocidad y la intencionalidad, desde Wilkes, fueron ampliadas y complementadas al quedar explicitada la noción biológica de clase natural. Esta aportación extiende la noción de persona a la de clase natural; no obstante que, ya desde Eijk, se ha afirmado que el genoma es el fundamento biológico más radical del cuerpo humano y de su naturaleza. A mi juicio, MacIntyre contribuye enormemente a esta noción ampliada de persona al agregar la "vulnerabilidad" y la "dependencia". Creo que ninguna propuesta antropológica que pase por alto la vulnerabilidad, la discapacidad y la dependencia humanas puede tener pretensiones de universalidad, ya que éstas características inhieren la condición humana en todas las etapas de la vida. Desconocer la discapacidad y la dependencia es rechazar la importancia de la dimensión corporal de la propia existencia. Esto significa que pertenecer a la especie *Homo sapiens* es todo lo que necesitamos para validar su adscripción a la personabilidad, sexta conclusión.

Si en el primer capítulo me ocupé en realizar una descripción naturalista y en el segundo capítulo la investigación me exigió transitar por el camino de la ontología, en el tercer capítulo reuní lo que considero constituyen los elementos o nociones fundamentales de la dimensión ontoaxiológica de la condición humana. El camino o paso entre diferentes perspectivas, o planos, el naturalista, el ontológico-fenomenológico y el ético, me permitió acceder a un mayor nivel de profundización en la reformulación de la noción de persona. Este desarrollo exigió responder a la pregunta de si existe una naturaleza humana. Exigió la reformulación de una noción ampliada de persona, más inclusiva, donde han quedado reconocidos todos los seres humanos.

En esta última parte quiero repetir que no es posible negar la hegemonía de los seres humanos por la responsabilidad que tenemos en la conservación de la propia especie, de las demás especies y del ecosistema total; es decir, que la idea de responsabilidad es un hecho específicamente humano, y que es en los seres humanos, en las personas, en donde se encuentran las primeras estructuras de la moral.

Reconocernos existencialmente vinculados nos exige una *praxis* virtuosa. Esta *praxis*, habrá de estar informada por diferentes virtudes que podemos denominar fundamentales y que encontramos vigentes en la historia humana. Los seres humanos, las personas, nos damos cuenta de la importancia que tiene el hecho de poder elegir cómo existimos, y que podemos configurar, al menos idealmente, el mejor de los mundos para todos los seres humanos; la construcción de este mundo dependerá de nuestras acciones. La emergencia de la humanidad en el ámbito moral o ético lleva aparejada la virtud de la responsabilidad. Esta característica nos sitúa en la disyunción de hacer acciones positivas o acciones negativas, y obedece a la necesidad de siempre estar buscando la mejor manera de con-vivir con los otros.

“Florecer”, dice MacIntyre, constituye el *telos* natural humano cuando cumple con la realización de aquellas características que lo especifican. Para que cada persona “florezca” necesita aprender, a través de la experiencia, el lugar que ocupa tanto en la independencia como en la dependencia. Lo anterior exige disponibilidad en las relaciones; exige de cada uno y de la comunidad proveer los

recursos y circunstancias necesarias para promover el florecimiento integral de todos y cada uno. Se ha comprobado científicamente que los productos de aprendizaje almacenados en el cerebro lo modifican. Es decir, que todo lo que una persona aprende afecta alguna parte del cerebro. Esto significa que programas mentales y experiencias positivas y negativas se interrelacionan y se afectan mutuamente, y que las funciones y los impulsos naturales son susceptibles de ser educados.

Ser un razonador práctico requiere, entonces, de reflexión, discusión y aprendizaje; requiere conocer las propias capacidades físicas, intelectuales, conocer el propio temperamento y carácter e identificar las habilidades para acceder a una mejor vida personal y comunitaria; exige conocer los bienes que están en juego en situaciones concretas y los riesgos derivados de malas decisiones; exige la práctica de virtudes, tales como la confianza, la responsabilidad, la templanza, la disciplina, la inteligencia, la cooperación, un carácter afable, comprender la relación compleja entre el cuidado y la educación que se reciben y el cuidado y la educación que se deben, la generosidad, la justicia, la compasión. El ejercicio y el desarrollo de las virtudes permitirá a toda la comunidad ir adquiriendo la sabiduría práctica que permitirá interiorizar lo que eran razones externas, séptima conclusión.

Finalmente afirmo que no es posible suponer una ética independiente de la biología, y que ninguna explicación que busque definir la vida moral puede ser satisfactoria, sin haber explicado cómo es posible la vida moral para seres constituidos biológicamente como seres humanos, y sin explicar en qué consiste “el bien del hombre”, que hemos dicho consiste en florecer. Ser responsable exige el reconocimiento de los otros como otros yo, y el reconocimiento de la justicia, como valor ético. En este sentido la comprensión de la existencia humana es ética, y el fundamento ontológico de la ética es la pregunta por el modo de vida humano óptimo. Si el individualismo liberal encarna el *ethos* característico del mundo moderno, sólo el rechazo de una gran parte de dicho *ethos* proporcionará un punto de vista moralmente defendible, desde el cual podemos juzgar o evaluar esquemas morales rivales. Por otro lado, la idea de que en todas las culturas, en todos los tiempos, y en diferentes perspectivas filosóficas, existe un universo axiológico análogo que identificamos como “universales humanos” podría constituir el

fundamento de una ontología moral articulada que designe lo bueno común en todos los hombres. Reconozco que la discordia también es una estructura fundamental de las relaciones humanas. En este sentido considero necesario recurrir a las sugerencias hechas por Ricoeur, mencionadas en el cuerpo del trabajo. En ellas aparece un nivel aristotélico, el de la vida buena a la que nos hemos referido en el tercer capítulo como noción fundante de toda ética. Un segundo nivel, el kantiano, que es el de las normas de alcance universal y que denomina nivel de la sabiduría práctica; un tercer nivel que se relaciona con la propuesta de Changeux: la creación de un comité consultivo nacional de ética en donde se realicen discusiones con el objeto de establecer normas. Por último, el nivel de obligatoriedad. Este nivel se relaciona, como bien señalan Ricoeur, Changeux y Nino, con el hecho de que semejante proyecto sea acogido por instituciones justas de donde surja la universalización de los derechos humanos o de las personas, entendiendo esta última noción en el amplísimo sentido propuesto, ya que uno de los objetivos centrales de mi exposición fue postular y argumentar una noción de persona amplia y una antropología incluyente. Dicho en términos de Jonas, "mostrar la idea de hombre con la que nos sentimos comprometidos" (Jonas, 1995, 53).

Estas tesis antropológico-éticas buscan compartir razones para poder afirmar lo ético-moral como fenómeno humano y su importancia para la construcción del mundo que deseamos para vivir. Esta propuesta intenta influir en uno o varios destinatarios con el objeto de compartir conclusiones no sólo teóricas, sino también cursos de acción para interactuar de la mejor manera y guiar nuestra vida en sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N. 1966. *Diccionario de filosofía*, FCE, México.
- Anders, G. 2011. *La obsolescencia del hombre. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, vol. II, Pre-Textos, España.
- Aristóteles 2000. *Política*, UNAM, México.
- Aristóteles 1995. *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid.
- Bellieni, C. 2008. "Diagnóstico preimplantatorio, diagnóstico prenatal" en E. Grecia & J. Laffitte, eds. *El embrión humano en la fase de preimplantación*, BAC, Madrid, pp. 56-67.
- Bergson, H. 1985. *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, S. A., Madrid.
- Bermúdez, J. L. 2003. *Thinking Without Words*, Oxford University Press, Oxford.
- Burgos V., J. M., 2013. "¿Qué es la bioética personalista? Un análisis de su especificidad y de sus fundamentos teóricos", *Cuadernos de Bioética XXIV* 2013, núm. 1, pp. 17-30.
- Cañas Fernández, J. L. 2013. "Psicoterapia y rehumanización de las adicciones. Un modelo para la bioética personalista" en *Cuadernos de Bioética XXIV* 2013, núm. 1, pp. 101-112.
- Carrasco, A. 2006. "Adam Smith: filósofo de la razón práctica", *Estudios Públicos*, 104, pp. 113-145.
- Carruthers, P. 1986. *Introducing Persons. Theories & Arguments in the Philosophy of Mind*, Routledge, London.
- Carruthers, P. 1992. *The Animals Issue. Moral theory in practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Changeux, J. P. & Ricoeur, P. 2012. *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*, FCE, México.
- Changeux, J. P., 2010. *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien. Un nuevo enfoque neuronal*, Katz, Buenos Aires.

- Churchland, P. M. 1992. *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Gedisa, Barcelona.
- Cockburn, D. (ed). 1991, *Human Beings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Coreth, E. 1982. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona.
- Cottingham, J. 1995. *Descartes*, UNAM, México.
- Cuypers, S. 1993. "Hacia una concepción no atomista de la identidad personal" en *Anuario Filosófico*, núm. 26, pp. 223-248.
- Darwin, Ch. 1871-1872. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, vol. II, John Murray, London.
- Davidson, D. 2003. *Subjetivo, intersubjetivo y objetivo*, Cátedra, col. Teorema, Madrid.
- Dennett, D. 1989. *Condiciones de la cualidad de persona*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, núm. 45, UNAM, México.
- Descartes, R. 1995. *Los principios de la filosofía*, Alianza, Madrid.
- Descartes, R. 1990. *El tratado del hombre*, Alianza, Madrid.
- Descartes, R. 1989. "Meditaciones metafísicas" en *Discurso del Método*, Espasa-Calpe, S. A., Madrid.
- Dupré, J. 2002. "Is 'Natural Kind' a Natural Kind Term?", *The Monist*, vol. 85, núm. 1, Peru, Illinois, pp. 29-49.
- Edelman, G. M. & Tononi, G. 2002. *El universo de la conciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación*, Crítica, Barcelona.
- Ehrlich, P. 2005. *Naturalezas humanas. Genes, culturas y la perspectiva humana*, FCE, México.
- Eijk, W. J. 2008. "Los criterios de la individualidad orgánica y el estatuto bioantropológico del embrión preimplantatorio" en E. Sgreccia & J. Laffitte, *El embrión humano en la fase de preimplantación. Aspectos científicos y consideraciones bioéticas*, BAC, Madrid, pp. 85-113.
- Engel, P. 1994. "Las paradojas de la identidad personal" en L. Olivé & F. Salmerón eds., *La identidad personal y colectiva*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Cuaderno 62, UNAM, México, pp. 37-64.

- Ferrater Mora, J. 2004. *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona.
- Frankfurt, H. 2006. *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*, Katz, Buenos Aires.
- García de Oteiza, M. 1984. *La identidad personal en Hume*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
- García R., P. 2009. "El nudo del mundo. Subjetividad y ontología de la primera persona" en *Eidos. Revista de Filosofía*, núm. 10, pp. 194-223.
- Garzón Valdés, E. 2011. "¿Cuál es la relevancia moral del concepto de dignidad humana?" en E. Garzón, ed., *Propuestas*, Trotta, Madrid, pp. 35-102.
- Gazzaniga, M. 2005. *The Ethical Brain*, Dana Press, New York.
- Goldman, A. 2001. "Experts: Which Ones Should you Trust?" en *Philosophy & Phenomenological Research*, vol. 63, núm. 1, pp. 85-110.
- Gómez, C., ed. 2007. *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX. G.E. Moore, L. Wittgenstein, M. Scheler, J.P. Sartre, E. Block, J. Habermas, J. Rawls, Ch. Taylor, P. Ricoeur, M. Foucault, José L. L. Aranguren, J. Muguerza*, Alianza Editorial, Madrid.
- González R. & Arnaiz G. 1994. "La filosofía de la subjetividad en E. Levinas" en J. De Sahagún, ed. *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, pp. 185-221.
- Hacking, I. 2007. "Natural Kinds: Rosy Dawn, Scholastic Twilight", *Royal Institute of Philosophy Supplements* 82, núm. 61, pp. 203-239.
- Harre, R. 1987. "Persons and selves", en A. Peacocke & G. Gillett, ed., *Persons and Personality. A Contemporary Inquiry*, Basil Blackwell, New York.
- Hegel, G.W.F. 2006. *La filosofía real*, FCE, México.
- Hegel, G.W.F. 1988. *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona.
- Heidegger, M. 2007. *Conceptos fundamentales de metafísica. Mundo, finitud y soledad*, Alianza Editorial, Madrid.
- Heidegger, M. 2001. *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitud and Solitude*, Indiana University Press. Bloomington & Indianapolis.
- Heidegger, M. 1967. *Being and Time*, Oxford Blackwell, Oxford.

- Honneth, A. 1997. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona.
- Hottois, G. 1999. *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, Anthropos, Barcelona.
- Hume, D. 2003. *Investigación sobre los principios de la moral*, Alianza, Madrid.
- Husserl, E. 1990. *El artículo de la encyclopaedia britannica*, UNAM, México.
- Jonas, H. 2000. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid.
- Jonas, H., 1995. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona.
- Jouve, N. 2013. "La genética y la dignidad del ser humano" en *Cuadernos de bioética*, núm. 1, Madrid, pp. 91-100.
- Kant, E. 1967. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, S. A., Madrid.
- Kemp, P. 2007. *La mundialización de la ética*. Fontamara, México.
- Kerr, F. 1991. "Getting the Subject back into the World: Heideggers's Version" en D. Cockburn, ed., *Human Beings*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 173-190.
- Korsgaard, C. M. 2002. "Personal Identity and the Unity of Agency: a Kantian Response to Parfit", en R. Martin & J. Barresi, eds., *Personal Identity*, Blackwell, Oxford, pp. 168-183.
- Leibniz, G. W. 1996. *New Essays on Human Understanding*, Cambridge, University Press.
- Leibniz, G. W. 1992. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Alianza, Madrid.
- Levinas, E. 1972. *Humanismo del otro hombre*, Caparrós, Madrid.
- Llambías de Azevedo, J. 1965. *Max Scheler*, Nova, Buenos Aires.
- Locke, J. 1956. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México.
- López Guzmán, J. 2013. "La bioética personalista en los planes de estudio universitarios", *Cuadernos de Bioética XXIV*, vol. 1, pp. 79-90.

- López Moratalla, N. 2012. "Dinámica cerebral y orientación sexual. Se nace, o se hace, homosexual: una cuestión mal planteada", *Cuadernos de Bioética*, XXIII, vol. 2.
- Lowe, E. J. 1991. "Real Selves: Persons as Substantial Kind" en D. Cockburn, ed., *Human Beings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lowe, E. J. 1996. *Subjects of experience*, University Press, Cambridge.
- Lowe, E. J. 2000. *Filosofía de la mente*, Idea Books, Barcelona.
- MacIntyre, A. 2001. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós Básica, Barcelona.
- MacIntyre, A. 1987. *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.
- McGuinn, C. 2002. "¿Podemos resolver el problema mente-cuerpo?" en M. Ezcurdia & O. Hansberg, comps., *La naturaleza de la experiencia I. Sensaciones*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
- Malabou, C., "La Quinzaine Litteraire", París.
- Marías, J. 1964. *Historia de la filosofía*, Manuales de la Revista de Occidente, Madrid.
- Mead, G. H. 1973. *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductivismo social*, Paidós, Barcelona.
- Metzinger, T. 2009. *The Ego Tunnel*, Basic Books, New York.
- Meyer, M. 1989. "Dignity, Rights, and Self-Control" en *Ethics*, 99, núm. 3, pp. 320-334.
- Midgley, M. 1995. *The Ethical Primate*, Routledge, London.
- Mill, J. S. 1997. *El utilitarismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Mosterín, J. 2006. *La naturaleza humana*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Mounier, E. 1989. *El personalismo*, Nueva América, Bogotá.
- Mounier, E. 1965. *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid.
- Nagel, Th. 1986. *Una visión de ningún lugar*, FCE, México.
- Nino, C.S. 1989. *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Astrea, Buenos Aires.

- Noonan, H. 1989. *Personal Identity*, Routledge, London.
- Nussbaum, M. 1996. "Virtudes no relativas: Un enfoque aristotélico" en M. Nussbaum, M. & A. Sen, *La calidad de vida*, FCE, México, pp. 318-351.
- Ortiz Lluca, E. 2001. "Boética personalista y bioética utilitarista", *Cuadernos de Bioética XXIV*, núm. 1, Madrid, pp. 57-65.
- Parfit, D. 2004. *Razones y personas*, Machado Libros, Madrid.
- Parfit, D. 1987. *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford.
- Pastor, L. M. 2013. "De la bioética de la virtud a la bioética personalista: ¿Una integración posible?" en *Cuadernos de Bioética XXIV*, núm. 1, pp. 49-56.
- Peacocke, A. & Gillett, G., eds. 1987. *Persons and Personality. A Contemporary Inquiry*, Basil Blackwell, New York.
- Pinker, S. 2003. *La tabla rasa*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Pintor-Ramos, A. 1997. *Scheler (1874-1928)*, Ediciones del Orto, Madrid.
- Popper, K. 1997. *El cuerpo y la mente*, Paidós, Barcelona.
- Ricoeur, P. 2007. "Ética y moral" en C. Gómez, ed., *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Alianza, Madrid, pp. 241-255.
- Ricoeur, P. 2006. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, FCE, México.
- Ricoeur, P. 2003. *El conflicto de las interpretaciones*, FCE, Argentina.
- Ricoeur, P. 1996. *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México.
- Rosales R., A. 2003. "Historia-moralidad-progreso: apuntes sobre la actualidad filosófica de la Ilustración escocesa" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 20, pp. 79-105.
- Ryle, G. 2005. *El concepto de lo mental*, Paidós, Barcelona.
- Schaeffer, J.M. 2009. *El fin de la excepción humana*, FCE, México.
- Scheler, M. 2001. *Ética*, Caparrós, Madrid.
- Scheler, M. 1996. *Ordo amoris*, Caparrós, Madrid.
- Scheler, M. 1994. *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Argentina.

- Scheler, M. 1943. *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires.
- Schelling, F. G. J. 2009. *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo*, Abada, Madrid.
- Searle, J. 2001. *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real*, Alianza, Madrid.
- Searle, J. 2000. *El misterio de la conciencia*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Sgreccia, E., 2013. "Persona humana y personalismo", *Cuadernos de Bioética XXIV*, núm. 1, pp. 115-123.
- Shaftesbury, A. 1997. *Carta sobre el entusiasmo*, Crítica, Barcelona.
- Sica, G. 2008. "El diálogo materno-embriionario y la preparación a la implantación" en E. Sgreccia & J. Laffitte, *El embrión humano en la fase de preimplantación*, BAC, Madrid, pp. 48-55.
- Silva Alvarez, R. 2006. "El problema de la identidad personal en David Hume", Tesis de maestría, UNAM, México.
- Singer, P. 1997. *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de la ética tradicional*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Singer, P. 1985. *Liberación animal*, Cuzamil, México.
- Singer, P. 1981. *The Expanding Circle. Ethics & Sociobiology*, Farrar Straus & Giroux, Oxford.
- Smith, A. 1997. *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid.
- Spinoza, B. 1958. *Ética demostrada según el orden geométrico*, FCE, México.
- Strawson, P. 1959. *Individuals*, Methuen, London.
- Taylor, C. 1997. *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona.
- Taylor, C. 1996. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Taylor, C. 1994. *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona.
- Tirado, A. R. 1987. *La identidad personal y el pensamiento autoconsciente*, UNAM, México.

- Torralba, F. 2005. *¿Qué es la dignidad humana?*, Herder, Barcelona.
- Vallejo, M.E. 2008. "Ser persona. El estatuto de la identidad personal en la obra de Derek Parfit y de Paul Ricoeur", Tesis de maestría, UNAM, México.
- Vallejo, M.E. 2003. "Persona, amor y pedagogía. Una aproximación al tema desde Max Scheler, Emmanuel Mounier y Joaquín Xirau", Tesis de licenciatura, UNAM, México.
- Wiggins, D. 1987. "The person as an object of science, as subject of experience and as locus of value" en A. Peacocke & G. Gillett, eds., Basil Blackwell, New York, pp. 56-74.
- Wiggins, C. 1986. Locke, Butler y la corriente de conciencia: Los hombres como una clase natural, Instituto de Investigaciones Filosóficas, núm. 44, UNAM, México.
- Wiggins, D. 1980. *Sameness and Substance*, Basil Blackwell, Oxford.
- Wiggins, D. 1969. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen & Co. Ltd, London.
- Wilkes, K. 2003. *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*, Clarendon Press, Oxford.
- Wylie, A. 2003. "Why Standpoint Matters" en R. Figueroa & S. Harding, eds., *Philosophical Explorations of Science, Technology and Diversity*, Routledge, New York, pp. 26-48.
- Zahavi, D. 2005. "Consciousness and self" en *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, MIT Press, Cambridge, pp. 147-177.