UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LOS PRIMATES SUPERIORES COMO PERSONAS NO HUMANAS: UNA PERSPECTIVA COGNITIVA

TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

PRESENTA:

RAFAEL CERVERA CASTELLANO

TUTOR PRINCIPAL:

DR. MIGUEL ÁNGEL SEBASTIÁN GONZÁLEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

COMITÉ TUTOR:

DRA. CLAUDIA LORENA GARCÍA AGUILAR
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

DR. GUSTAVO ORTIZ MILLÁN
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

Ciudad de México, Méx., enero 2023.

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A mis padres, hermanos, y mi esposa Patrick,
por creer en mí desde el inicio.

Agradecimientos

Es un placer para mí agradecer al Dr. Miguel Ángel Sebastián González por la dirección de este trabajo de investigación, su apoyo en la redacción, y los múltiples consejos ofrecidos a lo largo del Doctorado para su correcta finalización.

Del mismo modo agradezco a la Dra. Claudia Lorena García Aguilar por su apoyo desde el inicio de mi Posgrado en Filosofía de la Ciencia, y al Dr. Gustavo Ortiz Millán por su guía y recomendaciones en el tratamiento de los aspectos morales y legales que se abordan en este trabajo.

También estoy muy agradecido por la ayuda y las múltiples conversaciones que año tras año he tenido en el Seminario de Filosofía de la Mente a cargo del Dr. Miguel Ángel Sebastián cuyos compañeros me han ayudado profundamente en mejorar mi investigación.

Quiero aprovechar la oportunidad para dar las gracias al Dr. Francisco Hernández Quiroz quien confió desde un inicio en mi proyecto y me dio la oportunidad para formar parte del grupo de estudiantes de la UNAM, institución a la que le debo mi formación académica desde el año 2019.

Para finalizar quiero dar las gracias a mis padres, hermanos, y mi esposa por el apoyo y los ánimos brindados desde el inicio de mi estancia académica en la UNAM.

Esta tesis ha sido posible gracias a la beca de Doctorado de CONACyT cuyo apoyo abarca desde marzo de 2019 a febrero de 2023.

ÍNDICE

Prefacio ***9***

Prólogo ***11***

Primera Parte: El problema de la personeidad en humanos y animales no humanos. ***21***

CAPÍTULO 1 ..... ***21***

1. El concepto de persona: Un problema histórico y filosófico. 21
   1.1. Los derechos de los grandes primates: El Proyecto Gran Simio. 22
   1.2. Definiciones aducidas sobre el concepto. 29
      1.2.1. Las interpretaciones metafísicas. 30
   1.3. Condiciones lingüísticas y normativas. 35
      1.3.1. El requisito narrativo o lingüístico. 36
      1.3.2. Pre-personas e individuos con enfermedades mentales. 36
         Conclusiones. 41

CAPÍTULO 2 ..... ***43***

2. Especismo, igualdad, e intereses: Una aproximación no humana. 43
   2.1. Distinguiendo humanos de personas. 44
   2.2. Personeidad y especie. 46
   2.3. Los intereses de los animales no humanos. 50
         Conclusiones. 57

Segunda Parte: Identidad personal, persistencia psicológica, y el 'yo' ***59***

CAPÍTULO 3 ..... ***59***

3. Identidad y persistencia. 59
   3.1. Persistencia psicológica, lenguaje, y moralidad. 60
      3.1.1. John Locke y la perspectiva psicológica o neo-Lockeana. 61
   3.2. Problemas de persistencia. 64
   3.3. Persistencia y moralidad. 67
         Conclusiones. 69

CAPÍTULO 4 ..... ***71***

4. El 'yo' en animales no humanos. 71
   4.1. Perspectivas del 'yo'. 72
      4.1.1. La concepción mínima del 'yo'. 74
      4.1.2. El 'yo' extendido o narrativo. 76
   4.2. La Prueba del Espejo y el 'yo' en primates. 78
      4.2.1. Objeciones a la Prueba del Espejo. 83
   4.3. La alternativa del viaje mental en el tiempo. 87
         Conclusiones. 91

Tercera Parte: El viaje mental en el tiempo y las personas no humanas. ***93***

CAPÍTULO 5 ..... ***93***

5. Memoria y viaje mental en el tiempo. 93
   5.1. Antecedentes sobre la memoria. 95
   5.2. La planeación hacia el futuro. 109
      5.2.1. Personas y condiciones para el viaje mental. 110
   5.3. La evidencia empírica de la planeación hacia el futuro. 116
      5.3.1. Chimpancés. 117
      5.3.2. Orangutanes. 121
      5.3.3. Bonobos. 123
      5.3.4. El uso de herramientas en gorilas. 127

5.3.4.1. El lenguaje con señas. 132
5.3.4.2. Los gorilas Koko y Michael. 134
5.4. Las personas, el 'yo', y el viaje mental. 140
5.5. Bienestar y viaje mental. 144
5.5.1. Sintiencia y bienestar en animales no humanos. 145
5.5.2. La consideración moral del viaje mental. 151
Conclusiones. 159
CAPÍTULO 6 163
6. Los primates superiores como personas no humanas. 163
6.1. Bienestar y cautiverio en primates y otros animales. 164
6.1.1. La situación desfavorable de los animales alrededor del mundo. 166
6.1.2. La experimentación y el tormento de los primates superiores. 174
6.2. Las personas no humanas. 180
6.2.1. El Proyecto Gran Simio en la actualidad. 183
6.2.2. Las otras personas no humanas. 189
Conclusiones finales. 201
REFERENCIAS 205

Prefacio

No son los animales ni los grandes simios objeto de exposición como una obra de arte creada por el hombre.

Expediente Nº P-72.254/15.

La humanidad vive una situación de cambio. Con el auge de las ciencias cognitivas y la reflexión filosófica sobre las capacidades sintientes de los animales no humanos conocidos se ha logrado ampliar el límite de nuestro conocimiento sobre el mundo y la naturaleza. Esta expansión del conocimiento no sólo ha cambiado la cosmovisión mecanicista o antropocéntrica que durante tantos siglos impregnó el quehacer científico y filosófico condicionando las respuestas a las distintas cuestiones y problemas de nuestra realidad. También nos ha permitido ampliar nuestros horizontes morales y legales en torno al modo cómo deben ser considerados distintos animales que todavía padecen de la persistente idea del animal no humano como objeto de divertimento y deleite visual.

Con el acelerado cambio climático que la humanidad está experimentando, el acecho de nuevas pandemias en el futuro fruto del tráfico y la experimentación con animales, el advenimiento de un conflicto bélico entre Oriente y Occidente, y el tan esperado descubrimiento de vida y nuevos mundos habitables más allá de nuestro Sistema Solar, nos obliga a los seres humanos a replantearnos el papel que jugamos como especie en nuestro planeta y el modo cómo nos hemos estado relacionando con la vida inteligente desde el pasado hasta nuestro presente, y hacia el futuro.

En pleno año 2022 es posible contabilizar un sinnúmero de juicios llevados a cabo para reconocer la personería jurídica de chimpancés, orangutanes, elefantes, delfines, e incluso osos andinos. Este viraje en el modo cómo está siento percibida la otredad no humana desde instancias legales es producto de la contribución que se ha realizado en los últimos cincuenta años en la investigación científica y la reflexión filosófica. En el año 2013 la India reconoció a los delfines como personas no humanas prohibiéndose su exhibición en delfinarios, así como su cautiverio con fines de entretenimiento. En 2014 se reconocía en Argentina a la orangutana Sandra como el primer primate no humano en ostentar derechos legales. En el 2016 se liberaba a la chimpancé Cecilia al *Santuario de Primates de Sorocaba* en el Estado de Sao Paulo (Brasil). Mientras que en 2018 y 2020 el *Tribunal Superior de Uttarakhand* y el *Tribunal Superior de Punjab y Haryana* reconocían respectivamente a todo el reino animal habitando la India como *personas no humanas* estableciendo directrices para prohibir y reducir lo máximo posible el sufrimiento de animales domésticos y de ganadería entre otros.

Esto muestra que de manera indudable se ha producido un cambio en la percepción que tiene la humanidad hacia la vida, los animales, y especialmente hacia los primates superiores que han sido objeto de tráfico, cautiverio y experimentación a manos de los humanos como

especie dominante y con mayor impacto medioambiental. Fruto de esta reflexión y de la preocupación que sentían distintos teóricos en el campo de la filosofía surgió el *Proyecto Gran Simio* en 1993 de la mano de Paola Cavalieri y Peter Singer. Dicho *Proyecto* tenía como objetivo establecer una defensa justificada de los distintos primates conocidos reconociéndoles derechos legales por los que sus vidas podrían ser protegidas frente al cautiverio en zoológicos, en laboratorios, o incluso en sus mismos hábitats naturales.

Con este fin se ha vertido mucha tinta y se han llevado una gran cantidad de acciones legales, manifestaciones, y conferencias que notablemente han contribuido a que en los últimos años se empiece a tomar cada vez más en serio la posibilidad de que un chimpancé, un bonobo, un orangután, o un gorila pueda ser persona no humana o sujeto de derechos por los que se proteja su vida, su derecho a la libertad en un entorno adecuado a su especie, y no sea maltratado ni física ni psicológicamente.

Podría decirse que ya está todo hecho, que ya se ha escrito lo suficiente, y que la humanidad es más consciente que hace treinta años sobre los derechos que puede ostentar un animal no humano. Esta sería solamente una verdad a medias porque, si bien es cierto que se ha logrado un gran cambio en la mentalidad de académicos y jueces por igual, todavía siguen prevaleciendo fuertes interpretaciones *especistas* y antropocéntricas que legitiman el reconocimiento de un ser vivo como persona partiendo de su pertenencia a la especie humana. En los últimos años han sido más las sentencias negativas que las positivas a favor del traslado de algún primate de su cautiverio en un zoológico o en un laboratorio hacia un santuario en donde podría realizar su vida satisfaciendo sus necesidades en libertad. Parte de la culpa en estas decisiones surge de la negativa constante a considerar que un animal no humano pueda ser sujeto de derechos legales. Estando a pocos años de finalizar el primer cuarto de este siglo XXI aún queda un largo camino por recorrer para que no sólo los primates, sino distintas especies de animales puedan ser protegidas y libradas de la tortura y la barbarie a la que han sido sometidos desde milenios.

Con este trabajo espero haber contribuido de manera notable a la defensa de los primates cuyas vidas llevan décadas siendo amenazadas por las acciones injustas y abusivas que por suerte caracterizan cada vez menos a la humanidad en estos tiempos de grandes cambios sociales, medioambientales, y climáticos. Al mismo tiempo confío que con las opiniones vertidas en las siguientes páginas consiga tomarse en mayor consideración las vidas de otros seres vivientes que, aunque no sean semejantes cognitiva o físicamente con la especie humana, merecen y son dignos de tener una mayor consideración moral que la que tenían en tiempos pasados cuando la discusión sobre sus derechos alzaba tanta fobia o repulsión como lo era la discusión sobre los derechos de distintos sujetos humanos.

Rafael Cervera Castellano

23 de octubre de 2022
Cd. de México, México

Prólogo

La defensa de los derechos de los *animales*, así como sus intereses, fue un movimiento social y *animalista* iniciado en la década de los setenta del siglo XX que ha tenido, y sigue teniendo, millones de seguidores perviviendo hasta la actualidad. Esta causa, con un fuerte trasfondo medioambiental, surge en un contexto histórico en que la defensa de los derechos de la mujer, distintos grupos étnicos y culturales se encuentran al alza alrededor del mundo.

Desde hace miles de años el trato que han recibido distintas clases de *animales no humanos* (como mascotas o *animales* de trabajo) ha sido más bien pobre, estando la consideración que teníamos hacia ellos guiada mayormente por las interpretaciones tanto teológicas como filosóficas que fueron perviviendo a través del tiempo[1]. Como ejemplo paradigmático y altamente influyente en la filosofía posterior, se encuentra la obra de Aristóteles quien consideraba que los distintos *animales* (*no humanos*) que poblaban la Tierra eran mayormente seres irracionales a los cuales no les debíamos de otorgar una consideración moral *especial*. Dicha idea pervivió a lo largo de los milenios impregnando la práctica totalidad de las ideas teológicas en torno a esta cuestión alcanzando cierta cúspide a través de la filosofía mecanicista de René Descartes.

Con el avance de las humanidades y el estudio de la mente en siglos posteriores los *animales* comenzaron a tener un mayor protagonismo en distintos campos de estudio para determinar si tenían consciencia, intenciones, deseos o creencias sobre la realidad o sobre sí mismos. Estas cuestiones fueron objeto de estudio por parte de la etología cognitiva y la filosofía de la mente. Dichas disciplinas abordan el estudio de la mente de los *animales* desde una perspectiva multidisciplinar favoreciendo la comprensión de sus conductas y ofreciendo información relevante sobre el paralelismo que existe entre sus capacidades mentales y las de los *humanos*.

Paralelamente al estudio de la mente de los *animales* se fue forjando la bioética como disciplina encargada de la reflexión ética en torno a la vida en nuestro planeta. Desde este campo de estudio se empezó a reflexionar sobre el modo cómo tratamos a ciertas especies de *animales* desde las sociedades desarrolladas, cuál es la relación que establecemos respecto a ellos, y si los vemos como una simple propiedad, les otorgamos algún valor moral o derechos de algún tipo (Francione, 1994, 2004; Epstein, 2004; Korsgaard, 2013; Ortiz Millán, 2017)[2].

Desde hace varias décadas han surgido una gran variedad de movimientos animalistas que abogan por la defensa de las vidas de diferentes especies de *animales* alrededor del mundo. Algunos de ellos pretenden establecer un mayor proteccionismo sobre algunas especies de

[1] Con el término 'animales' se hará referencia a todos los *animales no humanos.*

[2] Un derecho es un tipo de regla o norma que tiene como propósito proteger la vida de un sujeto *humano* o *no humano*, así como de dirigir la actitud de los *seres humanos* hacia otras formas de vida. Por ello se aduce que un ser vivo en concreto tiene un 'derecho' cuando existen razones por las que buscamos "el respeto, protección y promoción de ciertos bienes, necesidades e intereses" de un sujeto *humano* o *no humano* en concreto (Ortiz Millán, 2017, p.398).

cetáceos (ballenas, delfines, tiburones, etc.), paquidermos (elefantes, rinocerontes, hipopótamos, etc.), aves de distinta localización geográfica, o *animales* de compañía. Cada uno de las propuestas que pretenden defender la vida o los intereses a largo plazo de estas y otras especies de *animales* justifican estas acciones ya sea por la semejanza de las capacidades cognitivas de estos seres con la *especie humana*, el papel que juegan para mantener el equilibrio trófico en sus ecosistemas, o porque son seres *sintientes* capaces de sentir placer, dolor, felicidad, tristeza, etc.

Cada uno de estos últimos argumentos son propuestos con la intención de crear un marco *legal* por el que se pueda proteger la vida de estos *animales* y no sufran ningún tipo de daño por las acciones tanto directas como indirectas de la *especie humana*. Comúnmente se suele argumentar que la propiedad de ser seres *sintientes* es condición suficiente en muchas ocasiones para que puedan diseñarse estrategias *legales* por la que se proteja la vida de *animales* domésticos (p. ej., *animales* de ganadería, perros de caza, gatos u otros *animales* de compañía, etc.), y no puedan ser explotados o maltratados física y psicológicamente[3]. Este es el caso de la orangutana Sandra o la chimpancé Cecilia a favor de las cuales se defendió el derecho a la libertad a un santuario habilitado a su especie reconociéndolas como *personas no humanas* o sujetos de derechos *legales*[4].

Y si bien en la actualidad existen multitud de políticas medioambientales en distintos países que protegen las vidas de estos y otros *animales*, también existen ciertos casos en algunas especies de mamíferos en los que sí sería necesario, pero no suficiente, que fueran *sintientes* para que se aprueben políticas pro-animalistas a su favor[5]. Este es el caso particular de los primates superiores (chimpancés, bonobos, orangutanes, y gorilas), los cuales requieren de un reconocimiento por parte de distintos países como *personas no humanas* para

[3] Por *sintiencia* se comprende la capacidad que tendrían un ser vivo para "(i) evaluar las acciones de otros en relación con él mismo y con terceros; (ii) recordar algunas de sus propias acciones y sus consecuencias; (iii) evaluar riesgos y beneficios; (iv) tener algunos sentimientos; y (v) tener algún grado de conciencia" (Broom, 2014, p.5). Del mismo modo se comprende que un ser *sintiente* también es capaz de sentir felicidad, alegría, tristeza, experimentar algún tipo de sufrimiento, dolor, etc.; y es por ello que merece cierto tipo de consideración *especial* (Singer, 1993).

[4] En este trabajo se usará el concepto de *persona no humana* para referirse a un sujeto *no humano* que posee derechos *legales*. Estos últimos se configuran como el reconocimiento *legal* de los derechos *morales*. A partir de ellos un gobierno en concreto establece por Ley una serie de conductas y normas de obligado cumplimiento que no se encuentran abiertas a discusión en el momento forman parte de la legislación de un país y cuya interpretación no está abierta a arbitrariedades argumentales de ningún tipo. Por otro lado, los derechos *morales* se configuran como un tipo de reclamos por los cuales se insta a una clase social en concreto a respetar y proteger las vidas de distintas entidades *humanas* o *no humanas* que por su situación o condición no pueden protegerse por sí mismas. Por ello se aduce que poseen un carácter universal en la medida que su existencia es reconocido por el común de los *humanos*. Es por ello que cuando hablamos de los derechos de los *animales* se hace referencia al conjunto de obligaciones *morales* que tenemos los *humanos* para con ellos (Ortiz Millán, 2017).

[5] En la actualidad se reconoce como seres *sintientes* a la práctica totalidad de mamíferos que existen en nuestro planeta. Todos ellos tienen sistemas nerviosos más o menos sofisticados y adaptados a sus entornos. Algunos de ellos hacen uso de herramientas para sobrevivir o pueden memorizar cierto recorrido a través del medio hasta una fuente de agua (como los elefantes). No obstante, el hecho de que sean *sintientes* no parece ser una condición suficiente para que se detenga la caza o explotación indiscriminada de muchas especies en peligro de extinción. Además, tampoco es suficiente con que sean *sintientes* para que algunos *animales* tengan el reconocimiento *legal* de ciertos derechos por los que se les puede liberar de su cautiverio o se les asegure un nivel de vida mejor en un santuario (Roa, 14 de julio de 2020; Casanova et al., 22 de julio de 2022).

que se les puedan reconocer una serie de derechos *legales*[6] y puedan librarse del maltrato, abuso, y encierro que sufren alrededor del mundo en distintas instituciones, zoos, circos, o laboratorios de investigación farmacéutica y biomédica[7].

En lo que concierne exclusivamente a las capacidades mentales de estos primates se ha conseguido determinar a lo largo de los años, como se verá en el transcurso de este trabajo, que estas especies poseen muchas de las capacidades que hasta no hace mucho pensábamos que eran exclusivas del *Homo sapiens*. Entre ellas están las capacidades empáticas, de engaño, reconocimiento de uno mismo y de otros *individuos*, la existencia de emociones complejas, la fabricación de herramientas, la planeación hacia el futuro, o el uso del lenguaje de signos[8].

La existencia de estas capacidades ha llevado a algunos teóricos sobre la defensa de estas especies de primates a considerar que si existe una semejanza (en términos cognitivos) entre nosotros y ellos entonces sería justo otorgarles una consideración moral igualitaria[9]. Al mismo tiempo es necesario mencionar que esta última tesis es igualmente aplicable a otros *animales*, a los que podemos considerar cuanto menos como seres *sintientes* o *pacientes morales* (Singer, 1993; DeGrazia, 1991b, 1993, 1997; Cavalieri, 2001). Comúnmente se comprende que el hecho de pertenecer a la *especie humana* otorga cierto estatus moral por el que protegemos las vidas de otros *seres humanos*. Esto les otorga algunos derechos *morales* básicos que nos impiden terminar con las vidas de otros *humanos* o frustrar su existencia de cualquier otro modo.

---

[6] Estos derechos se comprenden como derechos *legales positivos* los cuales conforman el conjunto de normas jurídicas que otorga el Estado a una entidad en concreto y obligan a cierto sujeto a actuar de cierto modo. Éste último puede ser *humano*, *no humano*, o *artificial*. Por esta razón se dice que las *personas legales* gozan de una protección *legal* por el organismo que les confirió ese calificativo (Derecho positivo, 5 de agosto de 2021).

[7] En última instancia, los derechos que se les está otorgado a estos primates provienen de la *especie humana*. Esto no significa que con esa atribución se les esté reconociendo como *humanos* propiamente, sino que se extiende la condición *legal* que poseemos los *humanos* hacia estas especies de primates *no humanos*. Aunque aquí se defiende la atribución de ciertos derechos *legales* a los primates superiores, el estudio de las condiciones cognitivas bajo las que realizar este movimiento de carácter *normativo* podría igualmente aplicarse a otros mamíferos superiores que compartiesen con nosotros unas capacidades mentales semejantes, como algunas especies de cetáceos o paquidermos.

[8] Es un caso paradigmático el uso de lenguaje de signos en el gorila Koko (Patterson y Gordon, 1994).

[9] Teóricos en este debate como Raymond G. Frey (1980, 1987), o Peter Carruthers (1992, 2000, 2005) alegan que los *animales no humanos* no tienen intereses de ningún tipo, o un nivel de consciencia superior por el que pudiéramos considerarles como sujetos de *especial* consideración moral. La idea de que los *animales* son conscientes *fenoménica* (Carruthers, 2000, 2005) o *perceptualmente* (Griffin, 1992, 1998) es simplemente una "ilusión cognitiva" (Carruthers, 2000, p.198), y que "la cuestión sobre la consciencia animal probablemente no importa demasiado" (Carruthers, 2005, p.98). Las opiniones de Carruthers sobre este tema son quizás las más limítrofes, pues no hace mucho llegó a afirmar que "las vidas y los sufrimientos de los animales no humanos no hacen ninguna demanda moral directa sobre nosotros" (Carruthers, 2012, p.1), y que el estatus moral que comúnmente les aplicamos a los *humanos* "no se extiende a los animales" (p.8). A la par con estas aseveraciones, el primatólogo holandés Frans de Waal (1996) aduce que el *Proyecto Gran Simio* propuesto por Cavalieri y Singer (1993) sufre de una "profunda condescendencia" al tomar una perspectiva "antropocentrista" en la atribución de derechos *morales* a distintas especies de primates que comparten con nosotros gran parte de su ADN, mientras que otras clases de *animales* no serían puestos en consideración por no cumplir con este criterio biológico (De Waal, 1996, p.214).

Fruto de estas reflexiones surgió el *Proyecto Gran Simio* en la década de los noventa impulsado principalmente por Paola Cavalieri y Peter Singer (1993). Este *Proyecto* tenía como propósito extender el principio de consideración moral igualitaria a las especies de primates superiores otorgándoles derechos *legales* semejantes a los que poseemos los *humanos*. Los derechos que tanto Cavalieri como Singer propusieron fueron: el derecho a la vida, el derecho a la protección de la libertad individual, y el derecho a no ser torturados física o psicológicamente.

Con este propósito se quería reconocer a estas especies de primates como *personas no humanas* desde un punto de vista *legal*. A través del reconocimiento de chimpancés, orangutanes, bonobos, y gorilas como *personas* se conseguiría establecer la defensa de sus derechos en las Cortes de los distintos países en donde hubiera causas abiertas sobre el maltrato de estos primates, su uso indebido en zonas recreativas, en centros de experimentación, o su liberación a santuarios más acordes con su especie.

Con el reconocimiento de los primates superiores como *personas no humanas* o sujetos de derechos *legales* se podría también garantizar el reconocimiento de sus derechos frente a las instituciones políticas de cada país dejando de ser vistos como propiedades y objetos de consumo. Llamar a estos *animales* como *personas no humanas* implica reconocerlos como seres de una *especial* consideración moral cuya existencia goza de una condición igualitaria en términos *legales* con la *especie humana* (Rivadeneira, 4 de agosto de 2017; Olano García, 18 de febrero de 2020; Roa, 14 de julio de 2020)[10].

Siguiendo esta línea, este trabajo tendrá como objetivo establecer la defensa del derecho a la vida, la libertad, y la no tortura de estas especies de primates a través del estudio de sus facultades mentales por las que pueden comprenderse como unos seres cuyas vidas se *extienden* hacia el futuro. Para ello se ofrecerán nuevos argumentos de la investigación en las ciencias cognitivas que demuestran la existencia de capacidades mentales novedosas que hasta el momento se pensó que pertenecían solamente a la *especie humana*. Este objetivo parte de la motivación actual de ofrecer argumentos renovados y, a su vez, reforzados por los cuales se puede comprobar que los primates no son sólo seres *sintientes*, sino que cumplen

[10] En la última década algunos *animales no humanos* ya han sido reconocidos como *personas* desde una interpretación *legal* del concepto como las chimpancés Sandra o Cecilia (Expediente Nº P-72.254/15, 2016; González, 22 de Junio de 2019), o el caso de los delfines en la India que igualmente fueron reconocidos como *personas no humanas* prohibiéndose su uso en delfinarios o espectáculos acuáticos (CZA, *Central Zoo Authority*). A pesar de este avance en materia de derechos *legales* ha habido (y sigue habiendo todavía) muchas reticencias para reconocer a distintos *animales* como *personas jurídicas* o *no humanas* como puede evidenciarse por los casos del chimpancé Hiasl (Balluch y Theuer, 2007), Toti (Juzgado 4 de Córdoba, 2013), Tommy (Wise y Stein, 12 de marzo de 2013), Monti (EL PROGRESO, 4 de febrero de 2015; Ynterian, 4 de febrero de 2015), a quienes se les negó el recurso de *Hábeas corpus* con el fin de ser liberados de su cautiverio para trasladarlos a distintos santuarios. Al chimpancé Kiko también le fue negada su liberación a un santuario a través de un *Hábeas corpus* solicitado por el *Proyecto por los Derechos No Humanos* en 2013 debido al abuso sufrido para la película Tarzan (1989) que le produjo una sordera parcial (Franceschini, 2021), así como a Toto (LA PROVINCIA, 27 de abril de 2016) quien murió tras vivir treinta y siete años y de forma muy precaria en el zoológico Arca de Enrimir (Concordia, Argentina). En el año 2017 también se solicitó por parte de la AFADA un *Hábeas corpus* para Martín, Sasha y Kangoo cautivos en el Ecoparque de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (GAP, 6 de diciembre de 2017). El caso finalizó con la negativa a trasladar a los tres chimpancés al *Santuario de Grandes Primates de Sorocaba* (Brasil) alegándose que el *Hábeas corpus* no es una herramienta que pueda usarse para establecer la defensa de los derechos de seres *no humanos*.

con un requisito suficiente por el que podemos reconocerlos como *personas* desde la interpretación *metafísica* o psicológica de este concepto.

Con la presentación de esta idea se pretende también reforzar la teoría desarrollada inicialmente por el *Proyecto Gran Simio,* o las distintivas iniciativas que promueven la defensa y protección de estos primates alrededor del mundo como el *Proyecto por los Derechos No Humanos* (*Nonhuman Rights Project*), ofreciendo evidencia empírica contrastada de que son seres que poseen un concepto (o un conjunto de representaciones mentales de sí mismos) como unas entidades cuyas vidas pueden *extenderse* en el tiempo y el espacio, y pueden hacer planes a futuro[11,12]. Esto último servirá de justificación para otorgar a estos *animales* la categoría *legal* de *personas no humanas*, por la cual se les pueden reconocer derechos que hasta el momento ostentaba solamente la *especie humana* a la luz de las últimas batallas *legales* llevadas a cabo a favor de los primates y que se han encontrado no con pocos obstáculos para obtener una resolución satisfactoria (Mondaca et al., 27 de julio de 2022; Casanova et al., 22 de julio de 2022).

Para cumplir con este fin se comenzará el Capítulo 1 de este trabajo de investigación haciendo una introducción al *Proyecto Gran Simio* mostrando el objetivo principal de esta propuesta en defensa de los primates superiores y su voluntad de reconocerlos como *personas no humanas* ante la Ley. El hecho de que los primates puedan ser reconocidos de este modo es consecuencia directa de la existencia de una sofisticación cognitiva demostrada a través de los años por la cual podemos tenerlos en una *especial* consideración moral. Esto es debido mayormente a que al tratarse de un tipo de criaturas cuyos estados mentales pueden *extenderse* desde el pasado y hacia el futuro, sus distintas experiencias tanto placenteras como desagradables tienen una persistencia mayor en el tiempo que la de un ser cuya *sintiencia* se encuentra mayormente reducida al momento presente (Byrne, 1999; Mendl y Paul, 2008)[13].

Concretamente se hará ver que tanto los chimpancés, como los orangutanes, bonobos, y gorilas, tienen la facultad para proyectar sus estados mentales o *viajar mentalmente* en el tiempo y el espacio hacia el futuro, permitiéndoles establecer una continuidad en sus distintos

[11] Con la expresión 'sí mismo' o 'concepto de sí mismo' hago referencia a la existencia continuada de los distintos estados mentales que tiene el sujeto desde el pasado hacia el futuro.

[12] Para establecer esta defensa se tomará la significación del concepto de *persona* (en sentido *metafísico*) de la obra de John Locke, la cual ha impregnado profundamente el debate en bioética sobre la atribución y caracterización de este concepto a *humanos* y *animales no humanos* por igual. Locke (1690/1999) comprende que una *persona* es "un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como él mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares…" (p.318). Interpretaciones posteriores sobre esta significación exponen que las *personas* no sólo son conscientes del marco espacio-temporal en el que se desarrollan sus vidas, sino que poseen una continuidad de sus estados mentales (miedo, placer, alegría, etc.) por el que pueden crear un concepto de sí mismos (o un conjunto de representaciones mentales) que se encuentre *extendido* en el tiempo y el espacio. Esta última es la interpretación neo-Lockeana (Shoemaker, 1963; Parfit, 1984; Noonan, 2003; Kaczor, 2005; Shoemaker, 2009) sobre el concepto a partir de la cual se establecerá la condición suficiente para reconocer a los primates como *personas* desde esta interpretación *metafísica* o psicológica.

[13] De ahora en adelante se comprenderá por 'primates' o 'primates superiores' a los chimpancés, orangutanes, bonobos, y gorilas. Mientras que la designación de 'primates no humanos' hará referencia a los 'primates superiores', los 'monos', y los 'prosimios' (Zhou, 2014).

estados mentales y elaborar un concepto *extendido* de sí mismos. Esta capacidad implica que los primates pueden hacer planes en su presente para adelantarse a un evento que todavía no tiene lugar. Así se favorece la existencia de un concepto *extendido* hacia el futuro en estos *animales no humanos*.

Seguidamente se hará una breve aunque necesaria presentación histórica del problema que se aborda, al tiempo que se muestra el modo cómo se ha comprendido el concepto de *persona* en distintos estadios temporales y filosóficos. Seguidamente se mostrarán las interpretaciones *metafísicas* alrededor de este concepto en un intento por remarcar la importancia que tiene su comprensión desde un punto de vista psicológico, y cómo este hecho condiciona nuestras relaciones con otros *individuos humanos* desde una perspectiva *normativa* o moral. Este primer capítulo se finalizará apuntando los requerimientos lingüísticos que se presuponen como necesarios para la *personeidad* de un *humano* o un *animal no humano*, así como las consecuencias de carácter *normativo* que envuelven esta discusión en *personas* que se encuentran al borde de la vida o con enfermedades mentales.

A inicio del Capítulo 2 se hará una comparación entre el concepto de *persona* y el de *humano* apuntando a la distinción que existe entre ellos dos, y las presunciones *especistas* que se dieron lugar sobre la pertenencia de alguna entidad a la *especia humana.* Acto seguido se aborda de lleno la cuestión de la *personeidad* en *animales no humanos* y la importancia de reconocerlos como 'sujetos' de *especial* consideración moral (i.e., *personas no humanas*)[14]. Esto es debido a que la gran mayoría de ellos poseen intereses en que sus vidas continúen de manera ininterrumpida a través del tiempo.

A partir de aquí se procederá, en el Capítulo 3, a establecer la caracterización *in extenso* del concepto de *persona* desde su variante *metafísica* o psicológica. Dicha interpretación, que parte de la obra de John Locke (1690/1999), ha sido altamente influyente en el campo de la bioética en lo que respecta a la significación, caracterización y posterior aplicación del concepto de *persona* a distintas clases de *seres humanos* y *animales no humanos*[15]. El compromiso con la perspectiva *metafísica* sobre la *personeidad* será la piedra angular desde la que se establecerá la defensa de los derechos expuestos por Paola Cavalieri y Peter Singer (1993) hacia los primates superiores mediante el estudio de la capacidad que tendrían para proyectar sus estados mentales en el tiempo y el espacio hacia el futuro[16].

Una vez se presente esta perspectiva *metafísica*, desde la que se tomará la caracterización del concepto de *persona* aplicado a primates, se procederá en el Capítulo 4 a delimitar y

[14] Usaré la palabra 'sujeto' en términos generales para hacer referencia a un sujeto *humano* o *no humano*. Cuando se use la palabra *animal* estaré haciendo referencia explícita a un *animal no humano.*

[15] Cabe remarcar que en este contexto discursivo emerge la perspectiva *narrativa* de la identidad, en oposición a la perspectiva *metafísica*, por la que se define a las *personas* no en términos psicológicos, sino por su capacidad para narrar sus vidas a través del lenguaje hablado o por señas.

[16] La propuesta de Cavalieri y Singer (1993), para el reconocimiento de derechos a los primates, tiene como fundamento principal la existencia de unas capacidades mentales semejantes a las que tenemos los *seres humanos*. Por lo que el estudio de dichas capacidades en estos primates contribuye al reconocimiento de derechos a chimpancés, bonobos, orangutanes, y gorilas. Es importante precisar que a través de este movimiento *animalista* no se pretende otorgar a estos primates responsabilidades *morales*. Este último punto recaería sobre la *especie humana*, la cual sí es responsable de la continuación de las vidas de estos seres vivos, así como la protección de sus entornos naturales.

caracterizar el tipo de *yo* (o *autoconcepto*) que existiría en estos *animales* cuando se embarcan en un *viaje mental* hacia el futuro. El común de los autores que debaten sobre este problema argumentan que es necesario que un sujeto posea un concepto de sí mismo por el que pueda reconocerse y dar cuenta de él a través del lenguaje natural, ya sea este hablado o por señas (Cervera Castellano, 2022b).

Distintas pruebas llevadas a cabo desde la década de 1970 intentaron determinar qué especies de primates tendrían un concepto de sí mismos al reconocerse a un espejo y, a su vez, si serían *autoconscientes*[17]. No obstante, estos experimentos, no estuvieron exentos de cierta polémica en torno a su efectividad. Actualmente se considera que la capacidad que tendrían algunos *animales* de hacer planes en el presente para adelantarse a eventos futuros sería un buen indicativo no sólo de la existencia de un nivel de consciencia superior, sino que daría indicios de la existencia de una continuidad mental y un concepto *extendido* de sí mismos más allá de su tiempo presente[18]. Esto última aseveración encaja con la interpretación *metafísica* del concepto de *persona* ofrecida por las interpretaciones neo-Lockeanas (Shoemaker, 1963; Parfit, 1984; Garret, 1988; Noonan, 2003; Kaczor, 2005; Shoemaker, 2009), sobre el trabajo de Locke en su obra *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* (1999).

Desde la década de los setenta del siglo XX ha habido innumerables intentos de demostrar la existencia de capacidades cognitivas sofisticadas en chimpancés, orangutanes, bonobos, y gorilas, así como la existencia de un *autoconcepto* en todos ellos. La presencia de este *yo* o concepto de "sí mismo" en los primates superiores ha sido objeto de debate hasta la actualidad teniendo no pocos problemas y objeciones por parte distintos teóricos especializados en el tema (Locke, 1999, p.331).

Si se toma en cuenta el hecho de que algunas especies de primates poseen estas capacidades, por las que se asemejan tanto a la *especie humana*, el problema de la *personeidad metafísica* empieza a adquirir una connotación más moral. Esto es debido a que en los debates de bioética sobre la determinación de si un *humano* o un *animal no humano* es una *persona* o no en términos *metafísicos,* se suele remarcar la importancia de que exista

[17] La *Prueba del Espejo* fue ideada originariamente por Gordon Gallup (1968, 1970) y pretendía demostrar que algunos primates tenían un concepto de sí mismos y que también eran *autoconscientes*. Con el tiempo otros primates también fueron puestos frente a un espejo para probar la existencia de capacidades cognitivas superiores. Asimismo, esta prueba también fue aplicada a elefantes (Povinelli, 1989) y delfines (Reiss y Marino, 2001), obteniendo resultados dispares tanto en unos como en otros.

[18] El filósofo e investigador sobre la mente de los delfines Thomas I. White (2007) expone que por *autoconsciencia*, o un nivel de consciencia superior, se hace referencia de manera explícita a "la consciencia de nosotros mismos existiendo a través del tiempo" (White, 2007, p.47), lo que permite que comprendamos que distintos eventos presentes son consecuencia del pasado, e igualmente lo que suceda actualmente condicionará el futuro. Esto es posible porque el sujeto *humano* o *no humano* en concreto es capaz de analizar los contenidos de su experiencia y es consciente "de que todas esas sensaciones son de algún modo suyas" (p.73). Desde su punto de vista muchas especies de cetáceos, por ejemplo, serían plenamente conscientes de su existencia continuada desde el pasado hacia el futuro haciéndoles posible tener un concepto que pueda englobar distintas representaciones mentales de sí mismos existiendo en un tiempo y un espacio diferentes.

un *yo* (i.e., el conjunto de representaciones mentales de uno mismo) que persista en distintos estadios temporales y espaciales[19].

Es por estas razones que en el Capítulo 5 se ofrecerán razones suficientes (a través de la evidencia empírica) de que los chimpancés, orangutanes, bonobos, y gorilas, cumplen con la suficiencia cognitiva expresada en el Capítulo 3, y mantenida en la tradición neo-Lockeana, para que puedan ser llamados *personas* desde esta interpretación y existan mayores razones para que desde la comprensión *metafísica* o psicológica sobre el concepto pueda derivarse un reconocimiento *legal* de estos *animales*[20].

En el caso específico de los gorilas todavía existe cierta controversia sobre si son capaces de emplear herramientas y hacer planes hacia el futuro como el resto de primates superiores — a excepción del gorila Koko que fue capaz de comunicarse con sus cuidadores a través del lenguaje de señas y mostrar una actitud de planeación hacia el futuro en múltiples ocasiones (Patterson y Gordon, 1993)[21]. Serán necesarias pruebas posteriores sobre esta última especie de primate para determinar si tienen la capacidad de planear el uso de herramientas anticipándose a eventos futuros. No obstante, será importante mostrar los datos que se disponen en la actualidad sobre estas capacidades en gorilas para vislumbrar si podrían satisfacer la suficiencia cognitiva para incluirlos en la "comunidad de iguales" y ser llamados *personas no humanas* (Cavalieri y Singer, 1993, p.4).

Principalmente, se mostrará que estas especies de primates pueden realizar lo que se llama como *viaje mental* en el tiempo (Suddendorf y Corballis, 1997; Tulving, 1983, 2005). Esta expresión se usa como metáfora para describir la facultad que tendrían para proyectar sus estados mentales (creencias, deseos, intenciones, etc.) hacia el futuro a través de un tipo de planeación que harían en su momento presente para adelantarse a ciertos eventos que todavía están por suceder. Los argumentos expuestos en este apartado servirán como datos empíricos para reforzar la teoría desarrollada por Cavalieri y Singer (1993) a través del *Proyecto Gran Simio* que pretendía reconocer derechos a los primates a través del estudio de sus capacidades mentales.

Desde aquí se pasará a mostrar la relación que existe entre el concepto de *persona*, el de *yo*, y el *viaje mental* mostrando que los tres se encuentran entrelazados entre sí en la medida que un sujeto en concreto se configura como *persona* siempre y cuando pueda elaborar un

---

[19] La interpretación del concepto de *persona* en términos *metafísicos* implica la posesión de una serie de capacidades mentales que en muchos casos se presuponen como necesarias y suficientes para el caso (DeGrazia, 1997, 2006).

[20] Cabe remarcar que el hecho de que podamos reconocer a estos primates como *personas no humanas,* con ciertos derechos, no implica necesariamente que les reconozcamos igualmente deberes o responsabilidades. Sería más bien la *especie humana* la que tendría la responsabilidad de actuar apropiadamente para garantizar la continuación de las distintas especies de primates, preservar sus entornos naturales, y evitar que estas criaturas sufran del cautiverio y la experimentación científica (Wise, 2000). Como bien argumentó el juez Tolosa a favor de la liberación del oso andino Chucho, éste último es una *persona no humana* y todos los *animales* que ostenten este título son "sujetos de derecho sin deberes" (Villabona, 26 de julio de 2017, p.15).

[21] Tanto el lenguaje de señas como el lenguaje hablado forman parte de lo que se llama como lenguaje natural u 'ordinario'. Este tipo de lenguaje tiene la característica de haber evolucionado de manera natural en la *especie humana* sin ningún tipo de planeación premeditada o construcción artificial, como sucede con los lenguajes de programación para máquinas que sí requieren de un arduo trabajo para su elaboración (Irit et al., 2012).

concepto de sí mismo (o un *yo*) a través de la facultad por la que *disocia* sus estados mentales presentes de otros futuros mediante una proyección o *viaje mental*[22]. Es por lo dicho aquí que se sustrae la importancia que tendría el tomar en *especial* consideración moral la vida de un *animal no humano* que tuviese esta facultad por la que puede imaginar futuros posibles desagradables que pueden afectar a su bienestar actual (Byrne, 1999; Lea, 2001; Mendl et al., 2001; Mendl y Paul, 2008).

Para concluir este trabajo de investigación se remarcará en el Capítulo 6 la importancia que tiene el nombramiento de chimpancés, orangutanes, bonobos, o gorilas como *personas no humanas* ante la Ley y cómo el reconocimiento de estos *animales* de este modo está ligado con el cumplimiento del requisito suficiente que se expondrá en la Segunda Parte de este proyecto (Capítulos 3 y 4). Mediante este requisito *metafísico* se reconoce que los distintos primates tienen un concepto *extendido* de sí mismos porque pueden establecer una continuidad de sus estados mentales a través del *viaje mental* en el tiempo y el espacio.

Esta última facultad les permite imaginarse a sí mismos teniendo alguna necesidad en específico dejando de lado la satisfacción de una necesidad presente a favor de una futura, y hacer planes para anticiparse a ella. Hasta hace poco tiempo se pensaba que esta capacidad era exclusiva de la *especie humana.* No obstante, en la actualidad existe suficiente evidencia que demuestra que los primates también poseen esta capacidad. Aunque no sólo los primates superiores, sino también los delfines y otros cetáceos pueden hacer planes en su presente para adelantarse a eventos del futuro (White, 2007, 2011).

Además, será importante remarcar que esta capacidad mental por la que se *disocian* los estados mentales del momento presente hacia un tiempo y un espacio futuros se distingue de un tipo de comportamiento *prospectivo* o *cuasi-episódico* por el que el *animal* se encuentra motivado hacia la satisfacción de una necesidad actual y viéndose influido por factores ambientales o actitudinales que no están relacionados con un verdadero *viaje mental* (Byrne, 1999; Clayton et al., 2003; Mendl y Paul, 2008).

Partiendo de esta argumentación se mostrarán las distintas causas judiciales llevadas a cabo en los últimos quince años en distintos países del mundo a favor de la liberación de diversas especies de primates de su situación de cautiverio en zoológicos a través de la petición de un *Hábeas corpus*. Este último es usado como un recurso para liberar a una entidad *humana* o *no humana* de una situación de encarcelamiento injusto y que va en contra de su voluntad (Argentina.gob.ar, s.f.). Por ello distintos abogados defensores de los derechos

[22] Es preciso anotar que así como se argumenta que existe una interpretación *mínima* y otra *extendida* sobre el *yo* condicionado por la percepción que tiene el *animal* sobre su vida (si está enmarcada en el presente o se *extiende* desde el pasado hacia el futuro), se asume que con esta distinción también se remarca una diferencia en cuanto a la consideración de los seres que tienen un *yo-mínimo* (seres *sintientes*) y los que adquieren un *yo-extendido* (las *personas*). Así se asume que habría un *gradualismo* en cuanto a la consideración moral de distintas especies de *animales* dependiendo del tipo de concepto que puedan tener sobre sí mismos. Aún si este es el caso no se descarta que algunas criaturas *sintientes* (con un *yo-mínimo*) puedan ser reconocidas como *personas no humanas* atendiendo a la existencia de unas cualidades mentales diferentes a las que poseen los mamíferos superiores (primates, paquidermos, o cetáceos). Por ello se asume que la condición que se presenta como suficiente para que los primates superiores pasen de la *sintiencia* a la *personeidad metafísica* no es necesaria para otros *animales* con unas facultades *episódicas* y mentales diferentes.

de los primates en cautiverio o usados en la experimentación han presentado causas a favor de estos *animales* apelando no sólo a la existencia por su parte de capacidades cognitivas superiores, sino al derecho que tendrían a desarrollar sus vidas libremente en santuarios habilitados a su especie.

Como se verá este tipo de acciones han tenido sus éxitos y sus fracasos dependiendo de la causa y las razones presentadas para su liberación de su situación de cautiverio. Por lo que, ante la aparente dificultad con la que se pueden encontrar algunos letrados para tomar acciones judiciales a favor de los primates, se dejen de usar para la experimentación, o se protejan sus entornos naturales, se alegará que no es suficiente con que sean considerados solamente como seres *sintientes* para que puedan ser reconocidos como *personas no humanas* con derechos *legales* que obliguen a los *seres humanos* a proteger sus vidas.

Más bien, debe partirse del hecho de que estas criaturas son *personas* más que seres *sintientes*, y por esta razón existen mayores razones (tomadas desde la investigación empírica actual y en ciencias cognitivas) para que puedan ser reconocidos de este modo garantizando la preservación de sus vidas y las de su especie a largo plazo más allá del confinamiento en entornos artificiales[23].

La defensa de esta idea ofrecerá razones suficientes para acortar la brecha cognitiva y moral que existe entre los *humanos* y las distintas especies de *animales no humanos* más evolucionados en nuestro planeta. Al mismo tiempo, abrazando esta posición se aportan argumentos renovados desde la investigación teórico-práctica en ciencias cognitivas en torno a la protección de estos primates facilitando el reconocimiento de los derechos enlistados en el *Proyecto Gran Simio* (1993). La atribución de estos derechos *legales* (junto con la categoría de *personas no humanas*) a chimpancés, orangutanes, bonobos, y gorilas, permitirá a los distintos gobiernos liberar a estos *animales* en santuarios naturales más allá de su confinamiento en zoológicos o laboratorios en donde son privados de su libertad física y mental. Además, con su reconocimiento como *personas no humanas* también se podría favorecer la protección de los entornos naturales en los que desarrollan sus vidas garantizando la mínima interacción con la *especie humana*.

Mediante este trabajo se esperan haber ofrecido argumentos suficientes y novedosos desde la investigación en ciencias cognitivas de que estas especies de primates sí poseen la capacidad para *viajar mentalmente* en el tiempo y el espacio comprendiéndose como unos seres vivientes cuyas vidas se desarrollan en un marco de acción espacio-temporal. Con ello se pretenderá avanzar en la solución del problema de la *personeidad* en estos *animales* para reconocerles la tenencia de un conjunto de derechos que puedan ser reconocidos desde un punto de vista *legal* y que, hasta hace pocas décadas, se defendía que sólo podían ser ostentados por la *especie humana.*

[23] En este punto se hará hincapié en la idea de que el hecho de que la condición suficiente que se establece para los primates superiores les permite alcanzar un reconocimiento *legal* como *personas no humanas*, no exime a otras especies de *animales* de que puedan alcanzar esta categoría *legal* por otros medios que tengan que ver con la posesión de unas capacidades mentales completamente diferentes. La existencia de un concepto *extendido* de sí mismos en los primates es suficiente para que puedan ser reconocidos de este modo. No obstante, no es un requisito necesario para el resto de criaturas conocidas ya que podría alegarse a favor de otras facultades que hicieran posible su reconocimiento como *personas no humanas*.

Primera Parte: El problema de la personeidad en humanos y animales no humanos**.**

CAPÍTULO 1

1. El concepto de persona: Un problema histórico y filosófico.

La discusión sobre qué es una *persona*, qué cualidades la caracterizan, y cuáles serían las implicaciones *morales* de la atribución de este concepto a un ser vivo ha sido un problema recurrente en la historia de la filosofía y, con mayor actualidad, en bioética. Esta última rama del conocimiento y del saber es una disciplina derivada de la ética que emergió en las últimas décadas del siglo XX, condicionando enormemente el modo cómo comprendemos la *personeidad*, su definición, características, y qué seres vivos ameritan ser llamados *personas*.

Tanto desde la filosofía como desde la bioética se intentó clarificar y establecer una posible solución al debate sobre qué hace que un *humano* o un *animal no humano* pueda recibir este calificativo, si su atribución responde a la posesión de algunas capacidades cognitivas, o existen restricciones dependiendo de la condición en la que se encuentre el *individuo* en particular. Con mayor vehemencia existe un debate en la actualidad en torno al problema de qué clase de *animales no humanos* podrían ser reconocidos como *personas no humanas* y así poseer un estatus moral por el que pudiésemos proteger sus vidas desde un ámbito *legal*. A partir de la atribución de este concepto podríamos reconocerles ciertos derechos *legales* y enmarcarlos dentro de lo que Paola Cavalieri y Peter Singer (1993) llaman como la "comunidad de iguales" (p. 4).

En este aspecto, existen muchos teóricos y partidarios de una perspectiva *metafísica* o psicológica que defienden la existencia de una serie de cualidades mentales que deberían de ser satisfechas por un ser *humano* o un *animal no humano* para ser una *persona* (DeGrazia, 1997; Tooley, 1972, 2009; McMahan, 2002). Entre ellas se encontrarían la necesaria posesión de un nivel de consciencia superior (i.e., *autoconsciencia*), tener intencionalidad, creencias y deseos de segundo orden, la capacidad de sentir placer o dolor, o usar un lenguaje, entre una multitud de otras características[24].

Comúnmente, se argumenta que la mayoría de estas cualidades sí serían necesarias para considerar a un ser *sintiente* como una *persona*, aunque en la mayoría de los casos se alega que no son suficientes: "la mera sintiencia es insuficiente para la personeidad" (Warren, 1997, p.94). En este punto se remarca que una *persona* es comprendida como un ser que,

[24] Cuando se use la palabra *autoconsciencia* o *autoconsciente* se asumirá la definición ofrecida por Thomas I. White (2007) según la cual un ser *humano* o *no humano* no sólo percibe de manera consciente las distintas sensaciones provenientes de su cuerpo o del entorno desde un punto de vista *fenoménico* o *perceptual* (Griffin, 1992, 1998; Carruthers, 2000; Allen y Bekoff, 2007), sino que dichas experiencias son objeto de reflexión por parte del sujeto permitiéndole ser consciente del marco espacial y temporal en el que vive.

además de ser *sintiente,* posee un concepto *extendido* que no sólo está conformado por el conjunto de representaciones mentales del sujeto sobre su existencia presente (i.e., *yo-mínimo*), sino que también tal concepto se *extiende* hacia el pasado y el futuro en la medida que la *persona* (*huamna* o *no humana*) puede recordar eventos pasados e imaginar y hacer planes para hechos que todavía no han tenido lugar (Singer, 1994; DeGrazia, 1997; Tooley, 1972, 2009; McMahan, 2002).

Desde aquí será importante remarcar el hecho, a razón de la perspectiva *metafísica*, de que existen una serie de problemas que se abordan en este tema, como cuál sería la línea de demarcación para considerar a un *individuo*[25] (i.e., ser *sintiente*) como una *persona*. A lo largo de los Capítulos 1 y 2 de la Primera Parte de este trabajo de investigación, la solución de este problema no sólo asume el tratamiento de las implicaciones cognitivas adheridas a la significación y la caracterización del concepto, sino que existe un fuerte debate *normativo* y *legal* al respecto.

Este último punto se abordará en esta Primera Parte del trabajo para comprender con mayor amplitud por qué la cuestión que se discute es un problema que todavía genera fuertes debates de carácter *metafísico* (psicológico-cognitivo), *normativo* (moral), y *legal* en la actualidad; y cómo el hecho de que se pueda avanzar en su resolución puede favorecer el reconocimiento de derechos a ciertas especies de los primates superiores (chimpancés, orangutanes, bonobos, y gorilas) comprendiéndolos como *personas no humanas* o sujetos de derechos *legales.*

1.1. Los derechos de los grandes primates: El Proyecto Gran Simio.

A través de la historia ha existido una fuerte distinción cualitativa entre el valor moral que poseía la *especie humana* y el resto de seres vivos que poblaban la tierra. Dicha distinción puede encontrarse en los inicios de la filosofía occidental de la mano de filósofos clásicos como Platón o Aristóteles. Tanto uno como otro comprendían que los *animales* estaban carentes de capacidades discursivas e intelectivas sofisticadas, siendo su comportamiento explicado por su instinto reproductivo o de supervivencia.

Aristóteles, concretamente, define a los *animales* como seres con un alma y que son capaces de movimiento y de percepción sensible (Aristóteles, *Acerca del Alma*). Entre ellos establece una distinción entre los que son perfectos y los imperfectos. Los primeros harían referencia a los *animales humanos* que poseen todos los sentidos conocidos y pueden obtener un conocimiento completo sobre la realidad. Mientras que los *animales* imperfectos son aquéllos que sólo poseen el sentido de tacto (Aristóteles, *Investigación sobre los Animales*). En cierto sentido, esta distinción entre los *animales humanos* y los *no humanos* siguió

[25] Se usará el concepto de *individuo* para designar a un ser puramente *sintiente* (capaz de tener percepciones *fenoménicas* y/o *propioceptivas*) con la posesión de una conciencia *fenoménica*. Y mediante el uso de este último término me refiero a la capacidad de un ser *sintiente* o una *persona* de percibir de un modo consciente los distintos fenómenos o estímulos provenientes del medio ambiente o de su propio cuerpo (Griffin, 1992, 1998; Allen y Bekoff, 2007).

perviviendo a través de los siglos alcanzando cierto auge a través de la filosofía mecanicista de René Descartes.

Descartes especifica que los *animales* en general no poseen en absoluto la capacidad de pensamiento o de raciocino de los *humanos*. Más bien, se trata de criaturas carentes de una parte intelectiva o *res cogitans* con la que puedan evaluar las decisiones que toman sobre sus vidas o reconocen las vidas de los demás como moralmente significativas (AT, VII, 1996). Es más, al no poseer una 'mente' tampoco tendrían un lenguaje con el que proferir un discurso por el que darían cuenta de los aspectos fenomenológicos de sus vidas (AT, V, 1996). Este punto resulta ser de gran importancia en lo que respecta a los *animales* a través de su filosofía, ya que especifica que no es lo mismo proferir palabras (como lo hacen algunas especies de aves) que elaborar un discurso complejo. Los loros por ejemplo pueden decir algunas palabras pero no pueden "dar fe de que piensan lo que dicen" (AT, VI, p. 57).

Paralelamente, Immanuel Kant distinguió a los *animales* como seres irracionales a los que no se les debe ninguna consideración moral directa (Kant, 1988)[26]. Esta consideración la recibirían las *personas humanas* que, como seres racionales, pueden adjudicarse a sí mismos deberes y obligaciones, configurándose como sujetos o *agentes morales* (Cavalieri, 2001; Gruen, 2011). Desde este punto de vista las *personas humanas* no necesitamos tener ninguna obligación directa hacia las distintas especies de *animales* que existen en la tierra, ya que no podemos considerarlos como seres con capacidades mentales semejantes a las nuestras.

Los argumentos que reúnen tanto Descartes como Kant fueron de gran relevancia en lo que concernía al trato que recibieron distintas especies de *animales* a lo largo de los siglos hasta la actualidad. Ambos filósofos explicitan las tesis en torno a las cuales se pudo justificar la negación de derechos o un trato moral respetuoso y/o igualitario con la *especie humana*: la ausencia de un lenguaje hablado y de capacidades mentales superiores.

Autores como Daniel Dennett[27] (1988, 1992, 1995), Peter Carruthers (1992, 2000, 2005, 2012), o Raymond G. Frey (1980, 1987), remarcaron la importancia de poseer un lenguaje natural y una *autoconsciencia* que hiciera posible el pensamiento reflexivo y la construcción de un discurso complejo. Sin estas capacidades no es posible que los distintos *animales* que pueblan la tierra sean objeto de *especial* consideración moral por parte de *la especie humana*.

[26] Kant especifica en las *Lecciones de Ética* (1988) que los deberes que tenemos hacia los *animales* "constituyen deberes indirectos para con la humanidad" (p. 287), ya que pueden ser útiles a través de algún servicio que ellos nos ofrecen a nosotros. En cambio, sí tendríamos deberes *morales* directos hacia las *personas humanas* porque ellas poseen un valor por sí mismos o dignidad (Kant, 2007). Esta última cualidad moral viene ofrecida por nuestra capacidad para razonar y actuar de manera autónoma, lo que igualmente nos capacita para otorgarnos leyes o deberes *morales* que puedan guiar nuestra acción. En último término estas capacidades cognitivas son las que distinguen a las *personas* como seres racionales que son "fines en sí mismos" y no meramente "cosas" (Kant, 2007, p. 42). Al mismo tiempo, el concepto de *persona* en la obra de Kant adquiere también una dimensión *normativa*. Las *personas racionales*, al considerarse como seres autónomos y fines en sí mismos, deben ser capaces de darse una "legislación universal" que guie sus acciones y por las cuales puedan ser imputadas (Kant, 2007, p. 51).

[27] El filósofo Daniel Dennett (1989) enuncia seis condiciones por las que podríamos considerar a un ser vivo como una *persona* en sentido *metafísico*. Entre ellas toma especial importancia la existencia de una "comunicación verbal" (p. 11), la cual se encuentra ausente en los *animales no humanos* y los excluye de ser llamados *personas* en este sentido y de tener una "responsabilidad moral concomitante" hacia ellos (p. 11).

A lo largo de este debate se puede encontrar una ligazón entre el aspecto *metafísico* y el *normativo*. Concretamente, las cuestiones *normativas* o *morales* relacionadas con los *humanos* y los *animales no humanos* son enteramente dependientes de las características *metafísicas* y/o psicológicas de estas entidades.

Esta última aseveración fue tomada como una petición de principio por parte de algunos teóricos de los derechos de los *animales* (Singer, 1993; Cavalieri y Singer, 1993; DeGrazia, 1991, 1993, 1996); Nussbaum, 3 de febrero de 2006; Gruen, 2011; Rowlands, 2019) y los primates superiores (Singer, 1993; Cavalieri y Singer, 1993; DeGrazia, 1996; Frans de Waal, 1996; Wise, 2000; Francione, 2004; Rowlands, 2019), para que algunos de los mamíferos más evolucionados que pueblan nuestro planeta puedan ser reconocidos como *personas no humanas* con la posesión de un conjunto de derechos *legales*. De este modo, a través de esta inclusión *legal,* algunos *animales* gozarían de una *especial* consideración moral por parte de las sociedades *humanas* que habitan distintos países del mundo[28].

Esta voluntad de extender un proteccionismo *legal* hacia algunas especies de *animales* es lo que llevó a Paola Cavalieri y Peter Singer a proponer el *Proyecto Gran Simio* (1993), mediante el cual se pretendía reconocer a las distintas especies de primates superiores (chimpancés, orangutanes, bonobos, y gorilas) como *personas no humanas*. Mediante la atribución de esta figura jurídica a estos primates se garantizaría su liberación de zoológicos o centros recreativos hacia santuarios protegidos, la prohibición de su uso para probar productos farmacéuticos (siendo vistos como propiedades por estas empresas), o que se protegieran sus entornos naturales de la caza furtiva y la deforestación (Francione, 2004; Epstein, 2004).

El nacimiento de esta propuesta tuvo su origen en los movimientos a favor de los derechos de los *animales* surgidos en la década de 1970, cuya teoría no se extendía simplemente a la protección que debían recibir los *animales* empleados por las industrias farmacéuticas o de cosméticos para probar sus productos, sino que esta filosofía tuvo un impacto equivalente en lo que concernía a distintas especies de primates[29]. A través de este *Proyecto* se conseguiría que estos *animales* dejaran de ser vistos como cosas u objetos de propiedad por parte de las distintas instituciones que hacen uso de ellos con fines puramente instrumentales.

El defensor *legal* de los derechos de los *animales,* Steven M. Wise (2000), expone textualmente que nosotros los *humanos* "nos hemos asignado (…), la condición de 'personas jurídicas'" (p.4). Al otro lado de ese muro se encuentran los desechos *legales* de todo un

[28] David DeGrazia (1993) especifica que atribuyéndoles a los *animales* una consideración moral igualitaria (con la *especie humana*) estamos dando una especial importancia a los intereses que las distintas formas de vida podrían tener. Entre estos intereses podrían encontrarse: "la experiencia del bienestar", "libertad", o el interés de "permanecer con vida" (p.20-23). Por otro lado, también les estaríamos otorgando un estatus moral igualitario respecto a la *especie humana* por el que podrían recibir también un "trato igualitario" (DeGrazia, 1991b, p.74).

[29] Para más información sobre este tema, véase: DeGrazia, 1991a; Gruen, 2011; Višak y Garner, 2016.

reino, no sólo chimpancés y bonobos, sino también gorilas, orangutanes, monos, perros, elefantes y delfines. Ellos son "cosas legales" (Wise, 2000, p.4)[30].

Con la intención de lograr que estos primates dejaran de ser vistos como objetos de explotación sería necesario hacer un análisis de las capacidades cognitivas que ellos poseen para determinar si pueden ser consideradas como *personas* en sentido *metafísico* (según la interpretación neo-Lockeana heredada de la obra de John Locke, 1999) para posteriormente reconocerles una serie de derechos básicos por los cuales podría garantizar la protección de sus vidas ante la Ley[31]. Como se verá a lo largo de este Capítulo, una mayoría de teóricos sobre el problema de la *personeidad* argumentan que sería suficiente que el ser vivo en concreto poseyera un concepto de sí mismo *extendido* más allá del momento presente. Por el contrario, otros exponen la necesaria existencia de un conjunto de cualidades mentales que serían suficientes para que un ser *sintiente* pudiera ser una *persona.*

En este trabajo se defenderá que es suficiente con que los primates superiores tengan un concepto de sí mismos que no sólo esté involucrado en el momento presente en que se desarrolla la vida de este ser (*yo-mínimo*), sino que se extienda hacia el pasado y el futuro (*yo-extendido*). Esta tesis parte de los argumentos expuestos por Locke (1999) en el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, y que han sido defendidos por algunos teóricos que abordaron el problema de la identidad de las *personas* a través del tiempo, la posesión de un concepto y una continuidad mental.

Es por ello que de aquí en adelante se defenderá una interpretación *metafísica* sobre el concepto de *persona* desde estos presupuestos cognitivos para justificar la atribución de la *personeidad legal* a los primates *no humanos.* Sin ir más lejos, esta tesis fue igualmente defendida por Steven M. Wise (2000) quien admite que la posesión de una mente o de ciertas capacidades cognitivas es una cuestión crítica para otorgar derechos *legales* a cualquier organismo. De estos argumentos se puede extraer que el hecho de que un *animal no humano* (en este caso un primate) pueda ser una *persona no humana* desde una vertiente *legal* es una cuestión que obtiene su resolución desde la evidencia empírica (Rowlands, 2019)[32]. Por estas razones, tanto Paola Cavalieri como Peter Singer tienen la intención de buscar una igualdad *legal* que no sólo abarque a los *seres humanos* "sino también a las especies que son nuestros parientes más cercanos y que más se nos asemejan en sus capacidades y sus formas de vida" (Cavalieri y Singer, 1993, p.1).

Dicho esto se podría establecer una reflexión sobre el estatus moral de los primates enlistados anteriormente, cuyas capacidades mentales más avanzadas (como el reconocimiento en un espejo o la planeación hacia el futuro) podrían ofrecer razones

[30] Steven, M. Wise es también el fundador y director del *Proyecto por los Derechos No Humanos* (*Nonhuman Rights Project*) a través del cual se intenta otorgar la categoría de *persona legal* a ciertas especies de *animales no humanos* mediante el estudio de sus facultades mentales (Wise, 2011).

[31] Los derechos que se les pretende reconocer son, primeramente, derechos *humanos*.

[32] Mark Rowlands (2019) menciona que para que un *animal no humano* pueda calificar como *persona* en sentido *metafísico* es necesario hacer una revisión empírica de sus capacidades cognitivas. Igualmente, tanto Paola Cavalieri como Peter Singer (1993) argumentan que es necesario que la criatura sea considerada primeramente como *persona* desde esta vertiente *metafísica* para que pueda, posteriormente, ser reconocida legalmente como *persona no humana.*

suficientes para que puedan ser reconocidas como *personas no humanas*, y gozar de la protección *legal* que tendría cualquier ser viviente que ostentara este calificativo. Mediante este reconocimiento se conseguiría que fueran vistos como iguales a los *humanos* ante la Ley y "potenciales portadores de derechos legales" (Wise, 2000, p.4). Entre ellos figuran: (i) el derecho a la vida, (ii) la protección de la libertad individual, (iii) y la prohibición de la tortura tanto mental como física.

El primer principio o derecho tiene como objetivo proteger las vidas de los miembros que sean reconocidos como iguales ante la Ley. Estos miembros "no pueden ser asesinados excepto en circunstancias muy estrictamente definidas, por ejemplo, en defensa propia" (Cavalieri y Singer, 1993, p.4). El segundo principio establece que los miembros que sean reconocidos de este modo "no deben ser privados de libertad arbitrariamente; si son encarcelados sin el debido proceso legal, tienen derecho a ser puestos en libertad de inmediato" (p.4). Y el último principio o derecho que se les pretende reconocer a estos primates establece que "la imposición deliberada de un dolor severo a un miembro de la comunidad de iguales, ya sea de forma gratuita o para un presunto beneficio para otros, se considera una tortura y está mal" (p.4).

Debido al hecho de que estas especies de primates no pueden defenderse por sí mismas frente a la barbarie experimental a la que son sometidos, es necesario establecer un punto de partida desde el que construir una semejanza moral con la *especie humana* mediante el estudio y reconocimiento de sus facultades mentales superiores. Esto último supondría que estos *animales*, siendo reconocidos como *pacientes morales* sí pueden tener derechos más no responsabilidades, podrían ser designados como *personas no humanas*[33].

Esto no quiere decir que el resto de seres vivos que existen sobre la tierra no puedan ser incluidos dentro de la *comunidad de iguales,* expuesta por Cavalieri y Singer (1993) a través del *Proyecto Gran Simio*. Peter Singer expuso en su obra *Rethinking Life & Death* (1994), que indudablemente existen otras *personas* en este planeta:

"La evidencia de la personeidad es en la actualidad más concluyente para los grandes simios, pero también se puede demostrar con el tiempo que las ballenas, delfines, elefantes, monos, perros, cerdos y otros animales son conscientes de su propia existencia a través del tiempo y son capaces de razonar".

Peter Singer, 1994, p.182.

Con el desarrollo de este trabajo se pretende reconocer a los primates superiores como *personas no humanas* a través del estudio de sus capacidades mentales desde la evidencia empírica obtenida de la etología y las ciencias cognitivas. Aunque podría llegar a concluirse

[33] Cavalieri y Singer (1993) aclaran que los primates no necesitan tener responsabilidades de ningún tipo, así como tampoco las tienen las *personas humanas* que se encuentran en estado vegetativo o sufren de alguna enfermedad mental. Éstas últimas son *personas legales* y tienen derechos por los que se protege sus vidas, y sin embargo no se les atribuye ninguna responsabilidad. En última instancia son considerados como *pacientes morales*, y se pretende que los primates ostenten el mismo estatus que estos *humanos* en condiciones *marginales*.

con el tiempo, así como lo admite Singer (1994), que otras criaturas *no humanas* distintos a los primates superiores también pueden ser reconocidos como *personas no humanas* partiendo de la posesión de unas facultades mentales que pueden diferir notablemente de las que poseen los chimpancés, orangutanes, bonobos, y los gorilas.

Este es el caso de algunos *animales* como el elefante Kaavan (Islamabad, Pakistán) el cual fue reconocido como *persona no humana* con derechos *legales* por los que ya no era visto como una propiedad sino como un ser viviente con una capacidad mental compleja (Pallota, 15 de marzo de 2021). Otro caso como el sucedido en la India en el año 2013 por el cual se legisló a favor de la liberación de distintos delfines en los delfinarios de ese país alegándose para ello que "mientras que los cetáceos en general son muy inteligentes y sensibles, (...) los delfines deben ser vistos como 'personas no humanas' y, como tales, deben tener sus propios derechos específicos y es moralmente inaceptable mantenerlos en cautiverio con fines de entretenimiento" (CZA, 2013, p.2).

Este hecho muestra que los primates superiores no son los únicos seres vivientes que pueden ostentar este título. No obstante, a día de hoy sigue habiendo mucha reticencia en distintos países del mundo para legislar a favor del reconocimiento de estos seres como *personas no humanas* (y también de otros *animales*). No es desdeñable el hecho de que estas criaturas no sólo necesitan ser reconocidas de este modo para ser liberadas de los entornos de confinamiento que sufren en distintos zoológicos del mundo, sino que dicha aceptación *legal* podría garantizar que además se protegiesen los entornos naturales en los que viven en el Congo o en Nueva Guinea, por ejemplo, en donde la deforestación está llevando a estos *animales* hacia la extinción (Filer et al., 2009; Megevand et al., 2013).

Por ello será importante partir del presupuesto de que sólo con reconocerlos como seres *sintientes* no es suficiente para que se aplique este cambio *legal* en el modo cómo son vistos los primates. Por el contrario, en este trabajo se defenderá que es ampliamente necesario que estos seres puedan ser reconocidos primeramente como *personas* desde la tradición filosófica del concepto. Posteriormente tendrán que ser las entidades judiciales correspondientes quienes decidan sobre la protección de sus vidas tomando la evidencia empírica como punto de partida para determinar el reconocimiento *legal* de sus derechos "de la misma manera que determinan los derechos de los chimpancés, bonobos y seres humanos" (Wise, 2000, p.268).

Es importante mencionar que en la actualidad siguen existiendo obstáculos económicos, políticos, religiosos, o históricos que no sólo impiden el reconocimiento de derechos a multitud de *animales* a lo largo del mundo, sino que también dificultan el camino para que los primates más evolucionados sean sujetos de consideración moral y puedan ser reconocidos como *personas no humanas* ante la Ley (Francione, 1994, 2004, 2008; Wise, 2000, 2004, 2011). A lo largo de esta Primera Parte de este trabajo (Capítulos 1 y 2), quedará remarcada la importancia del factor cognitivo en el modo cómo 'consideramos' desde un punto de vista moral hacia distintos *animales*, sino también hacia algunos *humanos* recién nacidos o con problemas del neurodesarrollo.

Aquí es necesario anotar que desde hace varias décadas ha existido una negativa a reconocer la existencia de una consciencia *fenoménica* o *perceptual* en la gran mayoría mamíferos conocidos. Las críticas más fervientes a este respecto parten del trabajo

desarrollado por Peter Carruthers (1992, 2000, 2005) quien niega que los *animales* posean intereses que puedan extenderse más allá de su presente, o que tengan este nivel de consciencia *mínimo* por el que sean conscientes de los fenómenos ambientales o *propioceptivos* a través de su experiencia. Se suele argumentar que sus comportamientos son enteramente inconscientes o producto del aprendizaje asociativo. En la actualidad es indudable que la totalidad de seres vivientes que tienen un sistema nervioso más o menos sofisticado son capaces de sentir dolor, o quizá placer de algún tipo[34].

Los primates superiores (y otros mamíferos) sí serían *sintientes* y tendrían un tipo de consciencia *fenoménica*. Aunque se niega en repetidas ocasiones que puedan tener un nivel de consciencia semejante a los de los *humanos*, o una *teoría de la mente* (Carruthers, 2000). Paralelamente a esta crítica, el primatólogo Frans De Waal (1996) opina respecto al *Proyecto Gran Simio* que sería propio de una postura *especista* o antropocentrista el otorgar derechos *legales* a algunos primates sólo porque son más semejantes a la especie *humana* en términos genéticos. El autor alega a través de esta defensa que quedarían fuera de lado otras especies de *animales* que si bien no son semejantes a nosotros genéticamente sí poseen capacidades cognitivas remarcables.

Yo opino que la crítica de Frans De Waal carece de claridad objetiva ya que el *Proyecto* que pretendían desarrollar Singer y Cavalieri, o cualquier otra iniciativa que persiga los mismos ideales, no establecía la defensa necesaria de los primates superiores por su semejanza genética con los *humanos*. Su defensa no se fundamentaba en los aspectos filogenéticos de estas especies, sino en la semblanza cognitiva o conductual que mostraban al realizar distintas actividades que podemos considerar como mentalmente complejas. Esto implica que el *Proyecto Gran Simio*, y otros como el *Proyecto por los Derechos No Humanos* (*Nonhuman Rights Project*), pueden aplicar su filosofía hacia otros *animales* alejados en la escala filogenética respecto a la *especie humana* como los delfines o los elefantes.

Por otro lado, la negativa a reconocerles capacidades mentales parecidas en muchos aspectos a las que poseen los *humanos* adultos dificulta la realización exitosa de este movimiento animalista, y que los primates (u otros *animales*) dejen de ser vistos como "cosas legales" y empiecen a reconocerse como personas (Wise, 2004, p.25). En términos *legales*, las *personas* "cuentan, las cosas no. Hasta, y a menos que, un animal no humano adquiera la personeidad legal, (…) no contará" (p.25). El etólogo Donald R. Griffin especifica que existe cierta *mentofobia* entre la comunidad de científicos e investigadores de la consciencia por igual de atribuir estados mentales o niveles de consciencia elevados a algunas especies de *animales*:

"El antagonismo de muchos científicos con las sugerencias de que los animales pueden tener experiencias conscientes es tan intenso que sugiere una aversión filosófica más profunda que razonablemente puede denominarse 'mentofobia'. (…) *Este tabú mentofóbico se ha convertido en un serio obstáculo para el progreso científico".*

[34] Podría sugerirse que las abejas o las arañas son también *sintientes* de algún modo (al igual que muchos otros tipos de insectos), ya que aparentan poseer algunos niveles *mínimos* de consciencia que pueden revelarse a través del estudio de su comportamiento social o predatorio (Cross y Jackson, 2006; Koch, 2008; Jackson y Cross, 2011).

Griffin, 1998, p.13.

Con la intención de contribuir a la teoría de desarrollada en el *Proyecto Gran Simio* a favor del reconocimiento de los primates superiores como *personas no humanas,* se remarcarán primeramente los aspectos cognitivos más relevantes que en este trabajo se considerarán como condiciones suficientes para que los distintos *primates superiores* puedan recibir esta categoría *legal* desde una vertiente *metafísica* y psicológica. Para ello se comenzará situando la cuestión de la *personeidad* de los *humanos* o los *animales no humanos* en su contexto histórico y filosófico con el objetivo de conocer el alcance del problema que se presenta en este trabajo.

Posteriormente se hará una exposición de la interpretación *metafísica* desde la que se comprendió este concepto anotando la divergencia que existe entre algunos autores que mencionan la existencia de unas condiciones que pueden ser necesarias o suficientes para este caso. Para finalizar este primer Capítulo se mostrarán los principales problemas a los que están abocadas las interpretaciones *metafísicas* sobre la *personeidad*, y cómo esta cuestión tiene serias consecuencias *morales* en lo que respecta a algunos *seres humanos* que se encuentran en situaciones mentalmente desfavorables.

1.2. Definiciones aducidas sobre el concepto.

El concepto de *persona* ha sido ampliamente discutido y estudiado a lo largo de la historia no sólo desde la filosofía o la teología, sino también desde disciplinas tales como la política, la psicología, o la bioética. Además, el amplio abanico de teorías y perspectivas que han tratado el problema de su significación y caracterización supone la constatación de su aspecto multidimensional.

Su origen puede rastrearse hasta la antigüedad grecorromana desde la que puede extraerse su raíz etimológica de la palabra *prósopon* (πρόσωπον), en griego antiguo, y *persōna* en latín. Dicha palabra se refería propiamente a la *máscara* de la que hacían uso los actores en las obras de teatro griegas con tal de interpretar sus personajes de ficción (Mauss, 1938/1985; Singer, 1994; DeGrazia, 2006). Aunque fue justamente en época romana que la palabra *persona* empezó a usarse desde un punto vista civil refiriéndose a los esclavos excluidos de la personería jurídica: "*Servus non habet personam*" (Mauss, 1938/1985, p.14-18).

Fue a partir de esta concepción jurídica del concepto que surgirá su interpretación moral entendiendo a un *individuo* como un ser "consciente, independiente, autónomo, libre y responsable" (Mauss, 1938/1985, p.18), así se introduce de este modo la noción de consciencia (*concious, conscientia*) y autoconsciencia en "la concepción jurídica de la ley romana" (p.18-19). Con posterioridad, entrando en el medievo (s. V-XV), el concepto adoptará una interpretación más *metafísica*, según la filosofía cristiana, con tal de referirse a la trinidad o la naturaleza divina de Cristo (p.20).

Es por esto que heredamos de Boecio (477 d. C.) su interpretación cristiana definiéndolo como una "sustancia individual con naturaleza racional" (Hubbeling, 1990, p.10). Por otro lado, las interpretaciones de Tomás de Aquino comprenden el concepto como un "individuo subsistiendo como una unidad de cuerpo y alma" (Nusser, 2008, p.51). Así, "la unión del alma espiritual con el cuerpo físico constituye una unidad concreta de las especies y por consiguiente del individuo" (Nusser, 2008, p.52). Por estas razones, la concepción del concepto de *persona* como *naturaleza* o *sustancia racional* será comprendida hasta nuestra actualidad como *conscientia* (Mauss, 1938/1985).

Más adelante, será de gran relevancia la interpretación cartesiana (Descartes, 1641/1977), por la cual se comprendía a una *persona* como un agregado de dos sustancias, una racional y otra corpórea: *res cogitans* y *res extensa* (p. 66). Esta aseveración, la cual puede encontrarse en sus *Meditaciones Metafísicas* (1641/2011) y en el *Discurso del Método* (1637/2011), generaba una discriminación explicita hacia los *animales no humanos* cuya conducta era definida como el simple agregado de apetitos y voliciones mecánicas y repetitivas sin una parte racional. Por otro lado, Locke (1690/1999) aportará su propia perspectiva entendiendo que una *persona* podía describirse como un ser que posee tanto inteligencia como uso de razón y que era capaz de comprenderse a sí mismo como existiendo a través del tiempo, un ser *autoconsciente* y *racional*.

Dicha idea impregnará la filosofía posterior adquiriendo un cariz especial en la argumentación de Peter F. Strawson (1959). En su obra propone identificar a la *persona* como un concepto "primitivo" (p.101) por el cual nos podemos referir a "un tipo de entidad tal que tanto los predicados que adscriben estados de conciencia y los predicados que adscriben características corporales (…), son igualmente aplicables a un sólo individuo de un solo tipo" (p.102). Por ello, establecerá que una *persona* es un compuesto de dos tipos de sujetos: "un sujeto de experiencias (una conciencia pura, un ego)", y un "sujeto de atributos corporales" (p.102). Del mismo modo, Strawson asevera que dicho concepto no se refiere propiamente al de un "cuerpo animado o un alma encarnada", como recoge la tradición medieval. Más bien, "una persona no es un ego encarnado" (p.103), aunque dicho ego sí podría consistir en una *persona* sin un cuerpo.

La argumentación sobre qué era una *persona* o de qué agregados mentales estaba constituida fue muy relevante en este momento histórico porque llegó a sugerirse que no sólo los *seres humanos* podrían ser llamados de este modo, sino que podría existir otras entidades vivientes que tuvieran las propiedades mentales que les capacitaran para recibir este apelativo. Algunos *animales no humanos* podrían cumplir con estas propiedades siempre y cuando se pudiese demostrar que poseen un concepto de sí mismos que no esté circunscrito al presente, sino que pueda *extenderse* desde el momento presente hacia el futuro (Frankfurt, 1971).

1.2.1. Las interpretaciones metafísicas.

En la mayoría de los casos las interpretaciones *metafísicas* comprenden que un ser *sintiente* califica para ser llamado como *persona* siempre y cuando esta entidad posea un conjunto de características mentales que se presuponen tanto necesarias como suficientes

para el caso. No obstante, es importante remarcar el hecho que las características que se aducen resultan ser disonantes entre ellas por responder a distintos tipos de capacidades cognitivas que un *individuo* (i.e. ser *sintiente*) podría tener.

Más aún, al tratarse de un concepto cuya aplicabilidad se extiende en distintos campos y disciplinas (filosofía, bioética, psicología, derecho, política, etc.) y de que no existe un consenso al respecto sobre su aplicación, se hace evidente la dificultad que emerge en algunas ocasiones a la hora de establecer una caracterización coherente. Es por ello que, comúnmente, se ha comprendido este concepto como primitivo (Strawson, 1959), incoherente y obsoleto (Dennett, 1989), vago e impreciso (Beauchamp, 2001; DeGrazia, 1997, 2006), o incapaz de ser definido por las ciencias cognitivas (Beauchamp, 2001). Este es el mayor problema al que podría enfrentarse alguien cuyo principal objetivo fuera el de rastrear el origen de este concepto y acotar su marco de definición y caracterización.

No obstante, desde las asunciones realizadas por John Locke (1999) en su obra *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano,* se ha logrado establecer cierto consenso en cuanto a su definición y atribución tanto a *humanos* como a *animales no humanos* en filosofía y, principalmente, en el campo de la bioética. Locke (1999) describe que "el término persona es un término forense" (p.330), refiriéndose con ello a un "agente inteligente" que comprende que posee un pasado y que debe ser responsable sobre sus actos presentes con tal de no ser imputado por ellos (p.330). Asimismo, dicho término sirve "para designar el sí mismo", esto es el *yo* (*Self*), convirtiendo ambos conceptos (el de *persona* y *yo*) en coextensivos y semejantes.

De manera más exacta, Locke define a una *persona* como "un ser pensante (e) inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como él mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares" (Locke, 1999, p.318, el paréntesis es mío). Esto implica que desde una interpretación *metafísica*-psicológica las *personas* se comprenden como unos seres que son capaces de elaborar un concepto de sí mismos a través del cual pueden reconocerse y que abarca tanto su pasado, presente, y su futuro. Esto es posible gracias a que pueden proyectar sus distintos estados mentales (preocupaciones, planes, necesidades, etc.) hacia el futuro estableciendo cierta continuidad mental entre un momento presente y otro futuro. Este proceso de proyección y continuidad mental se encuentra en la base de la elaboración de distintas representaciones mentales que incluyen a uno mismo existiendo en distintos tiempos y lugares.

A partir de los argumentos ofrecidos por Locke se propusieron caracterizaciones diferentes sobre este concepto desde la filosofía de la mente, que si bien consiguieron ampliar el debate, no se logró alcanzar un consenso sobre cuáles podrían ser esas cualidades que identificarían a una *persona* como tal. Algunos autores como Harry G. Frankfurt (1971), Daniel Dennett (1989), David DeGrazia (1997), o Mark Rowlands (2019) exponen que el concepto de *persona* puede comprenderse a través de la atribución de un conjunto necesario y suficiente de facultades mentales. Esta es la razón por la que se ha llegado a teorizar que este concepto es cuanto menos nebuloso e, incluso, discriminatorio en algunas ocasiones porque en la actualidad teorizamos sobre la posibilidad de que otras *personas* biológicas puedan existir en el universo mientras que "reconocemos condiciones que niegan la cualidad

de persona a otros seres humanos" con Alzheimer, demencia o discapacidades mentales de cierto tipo (Dennett, 1989, p.5).

Por otro lado, estas cualidades psicológicas que deberían de poseerse para el caso pueden llegar a ser "dependientes las unas de las otras" (Dennett, 1989, p.9), con lo que se complica el reconocimiento de otros seres vivos como *personas* (en sentido *metafísico*) desde estas interpretaciones. Algunos *animales* por ejemplo poseen grandes capacidades mentales, tienen un elevado grado de autonomía, o de sociabilidad, mientras que carecen de otras facultades que se consideran necesarias para que sean *personas*. Negarles esta cualidad a ciertos *animales* que poseen unas capacidades mentales más desarrolladas que otras podría llegar a considerarse como cierto tipo de discriminación cognitiva (DeGrazia, 1997).

Por ejemplo, podríamos decir que muchos seres vivos, ya sean mamíferos, seres invertebrados o máquinas dotadas de inteligencia artificial, son unos sistemas intencionales cuyo comportamiento podría llegar a ser explicado "recurriendo a atribuciones de creencias y deseos" (Dennett, 1989, p.12). Esta podría ser una condición necesaria para que algún ser orgánico o artificial fuera una *persona*, aunque no sería una condición suficiente, ya que algunos podrían alegar que no tienen un nivel de consciencia demasiado elevado o un concepto de sí mismos tan *extenso* en el espacio y el tiempo como el que tenemos los *humanos*. Tomando esta última idea en cuenta sólo los miembros pertenecientes a la *especie humana* serían plenamente *personas*, debido al hecho de que se podrían configurar como los únicos seres vivientes con una comprensión sobre sus vidas de un modo tan *extenso*.

Es por estas razones que el aspecto multidimensional del concepto de *persona* en términos *metafísicos* fue una constante dentro de este debate en lo que respecta a algunas especies de *animales no humanos*. Entre ellos solemos considerar que los cetáceos o algunos primates son bastante inteligentes ya que se ha podido demostrar a través de los años que no sólo son capaces de reconocerse frente a un espejo, sino que pueden hacer planes a futuro en previsión de eventos que todavía no han sucedido (White, 2007, 2011; Osvath y Osvath, 2008; Osvath, 2010; Osvath y Karvonen, 2012; Sanz, Call, y Boesch, 2013). Esto se encuentra directamente relacionado con la existencia de un nivel de consciencia elevado o la tenencia de un *autoconcepto* (Gallup, 1968, 1970).

Si se intentara determinar si los primates superiores (chimpancés, orangutanes, gorilas, o bonobos) son *personas* desde la interpretación *metafísica* que se maneja en este trabajo, sería prudente determinar si ellos reúnen las condiciones que se presuponen "necesarias y conjuntamente suficientes" para este caso (DeGrazia, 1997, p.301). Entre ellas podrían encontrarse las siguientes:

1. Racioanlidad.
2. Autoconsciencia.
3. Tener un concepto de uno mismo.
4. Una persistencia mental en el tiempo.
5. Intencionalidad.
6. Capacidad emocional.
7. Un leguaje natural.
8. Autonomía.

9. Libre albedrío.
10. Poder reconocer a otros seres como *personas.*

Resumidamente, estas son algunas de las cualidades que se demandan desde la interpretación *metafísica* (Dennett, 1989, Beauchamp, 2001; Tooley, 1972, 2009; Rowlands, 2019). No obstante, podría alegarse que esta iniciativa filosófica es demasiado demandante al pedir unos requisitos cognitivos que ni siquiera algunos *humanos* son capaces de satisfacer en ciertas situaciones (McMahan, 2002; DiSilvestro, 2010). Por otro lado, si el objetivo fuera delimitar esta cuestión desde un punto de vista cognitivo o psicológico, en el caso de los primates exclusivamente, sería prudente centrar la resolución del problema en una única condición que pudiera considerarse como suficiente. Esta última idea permitiría no sólo centrar el discurso filosófico en torno al problema de la *personeidad*, sino también facilitar la aplicación del concepto *legal* de *persona no humana* a una especie de *animal* en particular a través del estudio de sus facultades mentales.

Al margen de las dificultades de orden cognitivo que pueden extraerse en la delimitación de estas condiciones, hubo algunas opiniones paralelas que no focalizaron tanto el debate en torno a una amalgama de facultades mentales, sino que viraron hacia una interpretación más discreta sobre la *personeidad*. Esto no sólo facilitaba una comprensión más diáfana del problema en sí, sino también su aplicación desde un punto de vista *normativo* ya sea a *humanos* o *animales no humanos* por igual.

A este respecto son de especial relevancia los argumentos desarrollados sobre este tema por Michael Tooley (1972, 2009), Peter Singer (1975, 1979, 1990, 1993, 1994, 2000), o Jeff McMahan (2002). Los tres autores discutieron cuestiones de orden moral directamente relacionadas con el aborto, el infanticidio, o el derecho a la vida de los *animales*. Estos temas podrían parecer disonantes entre sí con muy poca o ninguna relación. No obstante, desde un punto de vista filosófico, la delimitación de si un *humano* o un *animal* tiene cierto derecho a que su vida continúe de manera ininterrumpida a través del tiempo estuvo animada principalmente por la delimitación de si era una *persona* bajo ciertas condiciones en las que era necesario establecer dicho debate.

En algunos casos en los que es necesario decidir sobre la vida o la muerte de un *humano,* que todavía no ha nacido o cuya vida corre serio peligro en los primeros meses de vida, suele discutirse si el embrión o el feto es un ser meramente *sintiente* o posee alguna cualidad mental que lo califique como *persona* (Kuhse y Singer, 2002; Singer, 1993, 1994). El debate sobre este último problema suele adoptar un cariz más pronunciado cuando la vida de la madre se encuentra en riesgo de muerte. A este respecto se alega que:

"*Un organismo posee un derecho serio a la vida sólo si posee el concepto de sí mismo como un sujeto continuo de experiencias y otros estados mentales, y cree que es en sí mismo tal entidad que continúa*".

Tooley, 1972, p.44.

Desde este punto de vista, el hecho de que un ser *sintiente* pueda ser considerado como una *persona* no sólo trae serias consecuencias de carácter cognitivo (i.e. *metafísico*), sino también *normativo*. Como se verá a través del Capítulo 2 la cuestión de la *personeidad* está implicada en la aplicación de una serie de facultades mentales que condicionan la consideración que tendríamos a un ser viviente desde una interpretación enteramente *normativa*. De un modo más discreto, una *persona* sería un ser vivo (*humano* o *animal*) cuyos estados mentales poseen una continuidad espacio-temporal. Esto le permite elaborar una representación mental o concepto *extendido* de sí misma (Shoemaker, 1963; Parfit, 1984; Garret, 1988; Noonan, 2003; Kaczor, 2005; Shoemaker, 2009).

Este último argumento focaliza y centra con mayor éxito la definición y la caracterización del concepto hacia una o unas pocas facultades mentales que serían en último término suficientes para el caso que se viene discutiendo. En otros investigadores sobre la problemática de la *personeidad* de los *animales* también se adoptan interpretaciones más discretas a través de un número limitado de características. Algunas de ellas podrían ser la posesión de "racionalidad" o "autoconsciencia" (Singer, 1993, p.83). Estas últimas se tomaron en muchas ocasiones como puntos de partida desde los que comprender a un ser vivo como *persona*, así como la existencia de cierta capacidad por la que podríamos proyectar nuestras "necesidades y planes para el futuro" (Singer, 1994, p.218).

De aquí se deduce con bastante claridad que para que un ser vivo sea una *persona*, bajo la interpretación *metafísica* aducida, es necesario que sus estados mentales (deseos, intenciones, creencias, planes, preocupaciones, aspiraciones, etc.) persistan o continúen a través del tiempo y del espacio, desde el pasado hacia el presente y el futuro (Shoemaker, 1963; Parfit, 1984; Garret, 1988; Noonan, 2003; Kaczor, 2005; Shoemaker, 2009). Desde este punto de vista el problema multidimensional de la *personeidad* alcanza una perspectiva más reducida a partir de un conjunto de cualidades que se considerarían necesarias, hacia unas pocas que reúnen de manera suficiente a todas las demás.

En este aspecto el paso desde un ser *sintiente* (con una consciencia *fenoménica*) hacia una *persona* vendría dado por la existencia de una facultad mental que permite la continuidad psicológica del *individuo* a través del tiempo y el espacio, permitiéndole la 'fabricación' o 'elaboración' de un concepto propio enmarcado una dimensión *extendida* más allá del momento presente. Esta última aseveración es igualmente consistente con las opiniones de otros autores (Shoemaker, 1963; Parfit, 1984; Garret, 1988; Noonan, 2003; Kaczor, 2005; Shoemaker, 2009), quienes argumentaban de igual modo que las *personas* debían comprenderse exclusivamente como unos seres conscientes "de su identidad y de su continuidad en el tiempo" (Parfit, 1984, p.202).

Es gracias a que las *personas humanas* pueden *viajar mentalmente* en el tiempo y el espacio que pueden establecer una continuidad mental y elaborar un concepto de sí mismas que pase de una interpretación *mínima* a otra *extendida*. Esta es a grandes rasgos la perspectiva neo-Lockeana sobre la *persona* que toma la significación del concepto de la obra de Locke y la amplia desde la reflexión en las teorías de la identidad psicológica. Este presupuesto, como ya se mencionó, proporcionaría las bases cognitivas desde las cuales sería posible determinar la existencia de un concepto (o un conjunto de representaciones mentales) en algunas especies de primates con facultades mentales y *episódicas* bastante remarcables.

Como se habrá podido comprobar a través de esta argumentación, el concepto de *persona* pasó de ser caracterizado a partir de un conjunto difuso de cualidades o facultades mentales hacia una interpretación más discreta que reducía tal caracterización hacia unas condiciones suficientes. Tomando la interpretación neo-Lockeana del concepto (Shoemaker, 1963; Parfit, 1984; Garret, 1988; Noonan, 2003; Kaczor, 2005; Shoemaker, 2009), estas condiciones ofrecerían una mayor contribución a la resolución del problema que se presenta.

Además, estas capacidades mentales pueden incluso reducirse a la existencia suficiente de una sola condición, desde la cual es posible extrapolar la existencia de una persistencia o continuidad mental y un concepto *extendido* de uno mismo. De aquí en adelante defenderé que la capacidad por la que se puede crear un concepto de uno mismo que abarque acontecimientos pasados, presentes, o futuros (el *viaje mental* en el tiempo y el espacio) se encuentra en la cúspide del conjunto de facultades ofrecidas por los distintos teóricos que han pretendido definir el concepto de *persona* desde una interpretación psicológica.

Es así que para defender mi tesis principal por la que se pretende justificar la atribución del concepto *legal* de *persona no humana* se partirá de su interpretación *metafísica* mostrando que los primates superiores poseen la facultad de proyectar sus distintos estados hacia el futuro en previsión de eventos que aún no tienen lugar, permitiendo que tengan una continuidad en sus estados mentales que, a su vez, les faculta para construir un concepto de sí mismos *extendido* en el tiempo y el espacio.

Si es el caso que un chimpancé, un orangután, un bonobo, o un gorila poseen tal concepto, entonces es lícito considerarlos como *personas* desde la interpretación *metafísica* del concepto. De ser este el caso, se ofrecerían mayores argumentos a favor del reconocimiento de estos seres como sujetos de derechos *legales* bajo ciertas situaciones en las que no sea suficiente con que sean seres *sintientes* para que se produzca este cambio. Si se puede alegar que los primates defendidos en el *Proyecto Gran Simio* no sólo perciben *fenoménica* (Carruthers, 2000, 2005) o *perceptualmente* (Griffin, 1992, 1998) ciertas sensaciones en su momento presente (i.e., *sintientes*), sino que además saben que dichas experiencias desagradables podrán volver a suceder en el futuro (i.e., *personas*), no existen razones por las que no se justifique su reconocimiento como *personas no humanas.*

1.3. Condiciones lingüísticas y normativas.

En la sección anterior se pudo observar cómo distintos autores en las últimas décadas han asumido una interpretación *metafísica* o psicológica para definir y, al mismo tiempo, caracterizar el concepto de *persona* aplicado a *humanos* y *animales no humanos* por igual. Pudo observarse con bastante claridad que la práctica totalidad de los argumentos esgrimidos por ellos tienen como referencia las interpretaciones de John Locke (1999) sobre este concepto y, sobre todo, una interpretación psicológica en lo que concierne a la existencia de sujetos *humanos* y *no humanos*

No obstante, existen algunos partidarios de la idea de que las *personas* no sean definidas solamente como unos seres con una persistencia mental, sino por su capacidad para comprender sus vidas desde un punto de vista *narrativo* o *autobiográfico*. Esta última

interpretación asume que debe existir un lenguaje natural (hablado y por señas) con el que narrar ciertos acontecimientos o historias sobre uno mismo o los demás, y esto es lo que identifica a la *persona* como tal. Al mismo tiempo esta nueva argumentación, en oposición a la teoría psicológica de la identidad y la persistencia psicológica, trae algunas consecuencias tanto a *humanos* como a *animales no humanos* por igual, porque la existencia de una competencia lingüística para identificar a un ser vivo como *persona* genera una distinción cognitiva entre unos y otros.

1.3.1. El requisito narrativo o lingüístico.

Paralelamente a las interpretaciones *metafísicas* y psicológicas enlistadas en la sección anterior es importante mencionar que existió, y sigue existiendo, una visión de la *personeidad* que no se focalizaba tanto en la atribución de facultades mentales más o menos sofisticadas, sino que reconocía a las *personas* como unos seres puramente lingüísticos. En el marco argumentativo de este trabajo, que se fundamenta en presupuestos cognitivos para justificar el reconocimiento *legal* de algunos primates, es importante remarcar esta última cuestión.

Como se verá a través del Capitulo 3, las teorías *narrativas* de la identidad comprendían que un ser *sintiente* podía ser considerado como *persona* siempre y cuando esta entidad poseyera un concepto de sí mismo como un ser con una persistencia espacio-temporal de la que pudiera dar un reporte con el uso del lenguaje natural. Esto le permitía comprender que su vida se desarrollaba a modo de historia o *autobiografía* (Schechtman, 1996, 2014, 2011, 2015a).

Desde esta interpretación se presuponía que la existencia de un lenguaje hacía posible que el *individuo* pudiese construir ese *autoconcepto* cuya extensión abarcaba a su pasado y futuro. Algunos autores como Daniel Dennett (1989, 1992), Marya Schechtman (1996, 2011, 2014, 2015a), o Gary E. Varner (2012), remarcaron la importancia de este requisito para que la vida de la *persona* pudiese ser definida a través de las distintas historias o narrativas que le sucedían a través del tiempo. Como se verá a continuación el requisito lingüístico no sólo genera problemas cuando intentamos caracterizar a algunos *animales no humanos* como *personas* que no poseen un lenguaje semejante al nuestro, sino que el problema también se extiende a algunas clases de *humanos* cuyas facultades mentales se ven afectadas por enfermedades del neurodesarrollo.

1.3.2. Pre-personas e individuos con enfermedades mentales.

Si tomamos en cuenta todo lo que se ha dicho hasta ahora sobre las condiciones que se presumen necesarias y suficientes para ser una *persona*, además de la existencia de un requisito lingüístico, podemos concluir que no sólo muchas especies de *animales* no calificarían para este concepto, sino que además otra extensa multitud de *humanos* tampoco podrían. Esto es lo que se ha venido a llamar como el problema de los *casos marginales* (DeGrazia, 2005; McMahan, 2002; DiSilvestro, 2010; Varner, 2012).

Consideremos en primer lugar a los fetos *humanos* a lo largo de todo su período de gestación y a los niños en sus primeros años de desarrollo. En el primer caso existe un fuerte debate en torno al derecho a la vida del feto o de un embrión. Aunque, si dejamos de lado las interpretaciones *narrativas* por un momento y se empieza a tomar en cuenta la perspectiva psicológica aducida anteriormente, podemos concluir que un feto *humano* en los tres últimos meses de gestación no califica en absoluto para ser una *persona*. En este caso podría pensarse que un chimpancé o un orangután adulto sí cumplen con la condición suficiente para ser *personas*, por encima de un embrión o un feto *humano*, porque poseen una continuidad psicológica en sus estados mentales hacia el futuro y un concepto *extendido* de sí mismos (Foster y Herring, 2017).

Volviendo sobre los *casos marginales*, en este debate se suele argumentar que "el embrión, el feto tardío, el niño con discapacidad intelectual profunda, incluso el recién nacido — todos son indiscutiblemente miembros de la especie *Homo sapiens*, "pero ninguno es consciente de sí mismo, tiene un 'sentido' del futuro o la capacidad de relacionarse con los demás" (Singer, 1993, p.86). Esto significa que carecen de un concepto de sí mismos como seres que existen a través del tiempo y el espacio.

Aunque, como se observará en apartados posteriores, el hecho de que un *ser humano* en este nivel de desarrollo biológico no sea una *persona* no significa que no vaya a serlo en el futuro[35]. Para ejemplificar este punto podría decirse que un *humano*, previo a su nacimiento, posee una mayor o menor continuidad psicológica en la medida que existe una actividad cerebral continua desarrollándose en algunas áreas del cerebro del feto. A partir de aquí el recién nacido comienza a desarrollar una actividad mental lo suficientemente compleja como para decir que existe una "continuidad de la consciencia" (McMahan, 2002, p.46). Aquí, su actividad mental comenzará a ser lo "suficientemente sofisticada para que cuente como persona" (p.46). Previamente a este estadio de desarrollo el organismo sería algo así como una pre-*persona*: "un sujeto de consciencia subpersonal que comienza a existir cuando el organismo se vuelve capaz de soportar la consciencia y la actividad mental y deja de existir cuando la persona comienza a existir" (p.46).

Igualmente relevante es el debate concerniente a la *personeidad* de las *personas* con algún tipo de demencia en estado neurodegenerativo avanzado (como la demencia vascular o fronto-temporal), o con Alzheimer (Beauchamp, 1999; Fazio y Mitchell, 2009; Higgs, Guilleard, 2015). Tanto en un caso como en otro el *individuo* sufre de un deterioro progresivo de la actividad mental principalmente relacionada con el pensamiento, el lenguaje, la memoria, la orientación o la comprensión en *personas* de edad avanzada. Especialmente en el caso del Alzheimer (el cual es un tipo de demencia) el *individuo* se ve afectado principalmente en sus capacidades memorísticas, de orientación o reconocimiento de lugares o *personas* (World Health Organization, 2006).

[35] Esto es lo que se ha venido a llamar como el argumento de la *potencialidad*, por el cual se comprende que un embrión, un feto, o un infante prelingüístico tiene el derecho a que su vida continúe de manera ininterrumpida porque posee el *potencial* para desarrollar los niveles de consciencia suficientes que le permitirían ser considerados como *personas* (McMahan, 2007; Tooley, 2009).

Tomando en cuenta lo dicho hasta ahora se podría concluir que un *humano* en un estado avanzado de demencia o coma no calificaría para ser una *persona* en la medida que sufren de una perdida parcial o completa de su identidad personal. Esto quiere decir que no poseerían, dependiendo del grado de avance de la demencia, un concepto de sí mismos como seres con una continuidad mental y temporal de la que pudieran dar cuenta mediante el lenguaje hablado (Cervera Castellano, 2022a).

Desde la perspectiva *metafísica* que se abraza en este trabajo, estos *individuos* no podrían ser llamados *personas* porque no cumplen con la condición suficiente para este propósito (i.e., la posesión de un concepto *extendido* de sí mismos). No obstante, el hecho de que en algún momento de la vida de un *individuo* en este estado se sufra un deterioro mental de este tipo perdiendo la *personeidad* que una vez se tuvo, no significa que el *individuo* en cuestión deje de recibir los cuidados y las atenciones que se merece como miembro perteneciente a le especie *humana* (McMahan, 2006)[36]. Lo mismo sucede en el caso de los *animales no-humanos*. La posible *personeidad* de estos seres bajo unas condiciones psicológicas es algo que sigue abierto a debate. No obstante, se podría pensar que aunque algunos *animales* no aplicaran para recibir este calificativo tampoco significaría que no respetáramos las vidas de estos seres vivos como *pacientes morales*.

En este punto es muy importante la distinción que hacen algunos autores entre las nociones de *agente legal, agente moral*, y *paciente moral* (Cavalieri, 2001; Gruen, 2011; Rowlands, 2019). Por *agente legal* se define a un tipo de seres que "pueden asumir deberes legales, aceptar responsabilidades legales y ser legalmente responsables de lo que hacen" (Rowlands, 2019, p.7). En relación con lo que se viene discutiendo, un gran número de seres *humanos* como los niños prelingüísticos, sujetos con algún tipo de demencia, o alguna enfermedad mental no podrían ser *agentes legales* con responsabilidades de algún tipo. No obstante, a pesar de la condición mental que pueden experimentar *individuos humanos* en coma o demencia, sí se les reconoce como sujetos de derechos *legales,* aunque no cumplan con la condición *metafísica* suficiente para ser *personas.* Igualmente, los primates superiores y otros *animales no humanos* también podrían ser *personas no humanas* o sujetos de derechos *legales* sin ser *agentes legales* capaces de asumir responsabilidades (Rowlands, 2019).

Por otro lado, típicamente se considera que las *personas humanas* se constituyen como *agentes morales* debido a que poseen las capacidades cognitivas suficientes por las que pueden "reflexionar moralmente sobre cómo actuar y cuyo comportamiento puede, en consecuencia, ser objeto de evaluación moral" (Rowlands, 2019, p.28). Es por esta razón que un *agente moral* es siempre responsable sobre sus acciones y puede ser imputado o castigado por ellas (Locke, 1999). Al mismo tiempo, recae en los *agentes morales* la responsabilidad de no herir o lastimar a otros seres vivos con capacidades menores que las de una *persona*; este tipo de *agentes* tendrían "derechos directos" sobre *individuos* en situaciones *marginales* (*humanos* prelingüísticos o con enfermedades del neurodesarrollo) (DeGrazia, 1996, p.43).

[36] Los seres *humanos* que se encuentran en esta situación son considerados como *pacientes morales* en la medida que no tienen responsabilidades *morales* de ningún tipo, pero sí tienen el derecho a que se protejan sus vidas a manos de los *agentes morales* (i.e., las *personas humanas*).

Podría decirse que el concepto de *persona* (según la interpretación de Locke, 1999) y el de *agente moral* son en cierto modo intercambiables ya que es gracias a que las *personas humanas* se caracterizan por ser seres racionales y *autoconscientes* que son capaces de "pensar en lo que está bien y lo que está mal y ajustar su comportamiento en consecuencia" (Varner, 2012, p.6). Por último, un *paciente moral* se define como un tipo de ser "cuyo tratamiento (por parte de las *personas* o *los agentes morales*) puede estar sujeto a evaluación moral" (Cavalieri, 2001, p.29; el paréntesis es mío).

Este último punto especifica que los *pacientes morales* serían todos aquellos seres *humanos* y *no humanos* a los que no es posible atribuirles responsabilidades sobre sus acciones[37]. Más bien, estas responsabilidades recaerían sobre las *personas* que (como *agentes morales*) pueden influir negativamente en las vidas de los *pacientes morales*. Este hecho queda explicitado en la evidencia de que la gran mayoría de *animales no humanos* tienen intereses de cierto tipo: en que no terminen sus vidas, puedan alimentarse, aparearse, o vivir en libertad. (DeGrazia, 1989; 1992, 1993; Sapontzis, 1987, 1992; Luper, 2016).

Esta clase de seres son *pacientes morales* en la medida que su bienestar depende en mayor grado del modo cómo los *humanos* influimos en sus vidas a través de nuestras actividades sobre el medio ambiente[38]. Como argumentaré más adelante, un paso clave para que las vidas de los distintos primates puedan ser defendidas en diferentes países del mundo consiste en el reconocimiento de que, a pesar de que los consideremos como *pacientes morales*, también pueden ser considerados como *personas no humanas* con derechos *legales* reconocidos.

Esto último es debido a que cumplen con la suficiencia que se establece en este trabajo por la que tendrían un concepto *extendido* de sí mismos al tener una continuidad mental fruto de su capacidad para proyectar sus distintos estados mentales hacia el futuro. A través de esta capacidad los primates pueden experimentar de un modo más *extendido* distintos eventos o acontecimientos desagradables en sus vidas que de otro modo no serían capaces de comprender si tuviesen unas capacidades *episódicas* más limitadas.

Claramente, los primates superiores "pueden reflexionar sobre el pasado y el futuro y sopesar cursos de acción alternativos" con la intención de evitar próximas eventualidades (Cavalieri y Singer, 1993, p.243). Es por ello que si estos *animales* son capaces de recordar eventos de su pasado así como de imaginar hechos futuros a través de un *viaje mental*,

[37] Si los primates *no humanos* pudiesen ser considerados como *personas* en un sentido *legal* supondría que les reconocemos una serie de derechos por los que protegemos sus vidas y evitamos que sufran algún daño físico o mental. Además, se garantizaría su liberación a santuarios protegidos. No obstante, esto no significa que sean considerados como *agentes morales.* Los primates que se enlistan en este trabajo seguirían siendo considerados como *pacientes morales* ya que no podemos hacerlos responsables sobre sus acciones desde un punto de vista moral (Cavalieri y Singer, 1993; Wise, 2000, 2004). Igualmente, los primates tampoco serías *agentes legales* porque tampoco habría repercusiones *legales* sobre sus acciones (Rowlands, 2019). Aun así, el hecho de que no haya repercusiones *morales* sobre sus acciones ni responsabilidades *legales* sobre estas, no evita que puedan ser *personas no humanas* con derechos *legales* por los que se garantice su vida, libertad, e integridad física y mental (Cavalieri y Singer, 1993).

[38] La filósofa Natalie Thomas (2016) anota que "los animales no pueden ser moralmente responsables por sus acciones", ya que "no son capaces de actuar moralmente frente a otros" (p.28). Ellos serían *pacientes morales*. Mientras que los *agentes morales* "poseen derechos y son autónomos, por lo que les otorgamos un estatus moral *especial* y respeto como personas" (p.28).

entonces también recuerdan y se anticipan a distintos acontecimientos que pueden ser traumáticos o estresantes que pueden afectar negativamente a su bienestar (Byrne, 1999). Por estas razones se considera que el hecho de que algunos *animales no humanos* como los primates, los cetáceos, o los paquidermos tengan unas capacidades *episódicas* superiores a las de otros *animales* genera una demanda moral mayor por su capacidad para comprender la escala temporal en la que se desarrollan ciertos eventos en sus vidas (Byrne, 1999; Mendl y Paul, 2008; Carr y Broom, 2018).

Conclusiones.

En este primer capítulo se mostró que el *Proyecto Gran Simio* fue una iniciativa que comenzó en la década de los noventa del siglo XX por Paola Cavalieri y Peter Singer (1993) con la intención de reconocer a un conjunto de primates como *personas no humanas* ante la Ley. Mediante la atribución de esta categoría jurídica sería posible reconocerles un conjunto de derechos por los que podría garantizarse la protección de sus vidas ante las instancias jurídicas de cada país. Con la intención de establecer esta defensa tanto *legal* como *normativa* de chimpancés, orangutanes, bonobos, y gorilas, tanto Cavalieri como Singer partieron del presupuesto de que estos primates poseen la capacidad cognitiva suficiente para considerarse como seres cuya existencia se desarrolla a través del tiempo, poseen capacidades sociales y empáticas complejas, o la capacidad para reconocerse en un espejo, entre otras.

Acto seguido se pudo constatar que el concepto de *persona* posee una gran trayectoria histórica, la cual le ha aportado multitud de significaciones e interpretaciones. Se ha podido observar, además, que en la actualidad ha surgido cierto consenso más o menos unánime tanto en filosofía como en el campo de la bioética sobre lo que significa ser una *persona*, cuáles son sus características, y cuáles podrían ser sus implicaciones *normativas* en *humanos* y *animales no humanos*.

Para mostrar tales consecuencias se hizo una exposición de las opiniones más significativas sobre la *personeidad* de la mano de distintos autores que mayormente abrazan una perspectiva *metafísica* a la hora de establecer una definición consensuada. Al mismo tiempo se mostró cómo esta misma interpretación *metafísica* trae consigo algunos problemas, principalmente en lo que respecta a la consideración que tendríamos sobre *humanos* en los casos llamados *marginales* o en *animales no humanos*. Desde este punto se especificó que hubo un movimiento por el que se pretendía atribuir un mayor estatus moral a algunas *personas* por el simple hecho de pertenecer a la *especie humana*.

Estas pretensiones *especistas* fueron fuertemente criticadas desde el siglo XX hasta la actualidad, ya que querían defender la supremacía del *Homo sapiens* en virtud de poseer cierto ADN. Esto genera cierto conflicto en torno a los movimientos animalistas que defienden un trato igualitario para algunas especies *animales* de nuestro planeta, como los primates superiores, ya que el *Especismo* deja de lado a un conjunto de seres vivos cuyas capacidades cognitivas son incluso superiores a las de algunos *humanos* pre-lingüísticos o con enfermedades neurodegenerativas como la demencia o el Alzheimer.

Más bien, lo que se está afirmando es que para que un *animal no humano* tenga un trato igualitario al del resto de *personas humanas* partiendo desde una interpretación *legal*, debe primeramente cumplir con la suficiencia cognitiva establecida en la definición del concepto de *persona*. Debe comprenderse como un sujeto de experiencias, que tiene un pasado, un presente y un futuro, y que posee un concepto de sí mismo *extendido* en este marco temporal y espacial. Sí y sólo si se cumple esta condición suficiente podremos decir que un ser vivo cumple las condiciones para ser una *persona* (en sentido *metafísico*) y poseer un estatus moral por el cual se le puedan reconocer derechos *legales*. A través del siguiente capítulo se explorará esta última aseveración comenzando de manera paradigmática sobre los *seres*

humanos, para terminar abordando esta cuestión en lo que respecta principalmente a *animales no humanos* y primates superiores.

CAPÍTULO 2

2. Especismo, igualdad, e intereses: Una aproximación no humana.

En el Capítulo 1 se intentó contestar a una serie de preguntas a través de las cuales seríamos capaces de comprender la importancia y el alcance del problema de la *personeidad* desde un panorama general. En un inicio se remarcó el problema de reconocer a ciertas especies de primates como *personas* desde una interpretación enteramente *legal*. Vimos que para que esto pueda suceder es necesario hacer un estudio profundo de este concepto desde una interpretación *metafísica* para determinar si estos *animales* cumplen con la condición suficiente para que puedan ser descritos de este modo.

Para este fin se comenzó a rastrear el origen de este concepto hasta la antigüedad histórica y filosófica obteniendo significaciones dispares a través de los siglos según la corriente filosófica o teológica que pretendiera caracterizarlo. En la actualidad del siglo XX y XXI, a raíz de la emergencia de las neurociencias y de las disciplinas encargadas del estudio de la consciencia, comenzaron a surgir interpretaciones *metafísicas* o psicológicas en torno a este concepto. Estas perspectivas comprendían que debían existir un conjunto de características tanto necesarias como suficientes para que un *individuo* (i.e., un ser *sintiente*) pudiera ser denominado como *persona*.

No obstante, estas interpretaciones se encontraban con algunos problemas que incluso hoy en día siguen generando mucho debate. Si la condición para que un ser *humano* o *no humano* pueda ser una *persona* se reduce de manera suficiente a la existencia de un concepto de uno mismo *extendido* en el tiempo y el espacio, ¿qué sucede con los miembros pertenecientes a la *especie humana* que han perdido su identidad personal a causa de una enfermedad mental? ¿Hay alguna posibilidad de que podemos considerarlos como *personas*? Y en lo que respecta a los derechos de los primates superiores, ¿existe algún modo para determinar que sí tengan este *autoconcepto* a través de la persistencia de sus estados mentales?

Estas y otras preguntas son las que surgen del debate en filosofía y bioética sobre la cuestión de la *personeidad* de distintas clases de seres vivos en diferentes estados de desarrollo. Igualmente, se trata de una problemática que posee serias implicaciones en lo que respecta al derecho a la vida de algunas especies de *animales no humanos* cuya *personeidad legal* se sigue debatiendo en la actualidad.

Con el propósito de poner en claro estas ideas será importante hacer énfasis en la distinción que existe entre ser propiamente un *humano* y ser una *persona*. Ambos conceptos tienen significados diferentes, aunque comúnmente se han usado erróneamente de manera indistinta. Por otro lado, la consideración moral que solía tenerse en los inicios de este debate hacia un ser vivo estuvo impregnado por ciertas ideas de corte *especista*, las cuales justificaban un mayor o menor trato igualitario dependiendo de la pertenencia a la especie *humana.* Seguidamente se mostrará que este argumento no sólo tiene consecuencias respecto a los *humanos*, sino que el reconocimiento de derechos partiendo de una semejanza genética

con la *especie humana* genera una discriminación *especiesta* hacia los primates superiores y otros mamíferos *no humanos.*

Por último, se mostrará que la gran mayoría de estos *animales no humanos* tienen intereses guiados por sus instintos reproductivos, de alimentación, caza, o sociabilidad, que condicionan su reconocimiento como seres *sintientes* y *pacientes morales*[39]. Aunque esto resulta no ser suficiente para que los primates, que son usados en experimentación médica o en centros recreativos de manera injusta, sean reconocidos *legalmente* y se les puedan otorgar derechos por los que sus vidas sean verdaderamente protegidas más allá del cautiverio. Para este fin se ofrecerán argumentos renovados desde las ciencias cognitivas que justifiquen su reconocimiento como *personas no humanas* y sus vidas puedan ser verdaderamente protegidas siendo trasladados desde zoológicos o laboratorios a santuarios habilitados a cada especie de primate.

2.1. Distinguiendo humanos de personas.

Hasta este punto se ha pretendido ofrecer una distinción de la clase de seres que, según ciertos requerimientos cognitivos, aplicaban para ser *personas*. No obstante, es necesario remarcar que existe una distinción entre ser propiamente una *persona* y ser un *humano*. En los orígenes de este debate existió una tendencia continua a usar ambos conceptos de manera indistinta queriendo decir por uno lo que significaba el otro. Esta es una tendencia cuanto menos desafortunada que ha provocado cierta discriminación entre especies en lo referente a su semejanza genética (Tooley, 1972).

Pero, como se ha podido apuntar en alguna ocasión, ambos conceptos designan cosas diferentes. En primer lugar, la definición del concepto de *persona* está relacionada con la tenencia de un estatus moral por el que la vida de un ser vivo posee una consideración especial. Es por estas razones que el concepto tiene en sí una dimensión moral o *normativa*. Según la perspectiva neo-Lockeana, que es la que más ha permeado este debate, el concepto adquiere en primer lugar una significación psicológica o *metafísica*, de la cual se extraen ciertas consecuencias *normativas* (Schechtman, 2014). Por estas razones Joel Feinberg (1980) argumentó que ser una *persona* desde su interpretación *normativa* consiste en "tener derechos" de algún tipo por lo que la vida de un sujeto sea preservada (p.186). Por el contrario, cuando usamos este concepto desde una interpretación *metafísica* no se hace referencia propiamente a derechos ni ninguna cualidad *normativa* de la *persona*, sino que se atribuyen una serie de características mentales particulares.

[39] El hecho de que pueda comprobarse que no sólo los primates superiores sino una gran multitud de *animales* posean intereses en que sus vidas persistan más allá del momento presente implica que les otorguemos cierto estatus o los tengamos en una consideración moral *especial*. Esto último permite que podamos atribuir a distintas especies de *animales* un conjunto de derechos *morales* que puedan fungir como "reclamos válidos" para que sus vidas puedan ser protegidas y su bienestar físico y mental quede garantizado (Ortiz-Millán, 2017, p.394). Es notorio mencionar que como tal los derechos *morales* tienen cierta pretensión de universalidad (i.e., es aplicable a multitud de formas de vida), aunque esto no garantiza necesariamente la protección de un *animal no humano* en específico. Es a través del reconocimiento jurídico de los derechos *morales* que puede ejercerse con garantías la protección de cualquier entidad, ya sea *humana* o *no humana*. Estos últimos vienen a ser los derechos *legales* (Ortiz-Millán, 2017).

A causa de esta última interpretación *metafísica* o psicológica se comprende que existe cierto reduccionismo de ciertas cualidades mentales a otras de carácter moral en la comprensión de este concepto. De manera resumida, la confusión que existió entre ser una *persona* y ser un *humano* estuvo animada por el debate de si un ser *humano* (en el momento exacto de su concepción), ya era calificado como *persona* y poseía el derecho a que su vida continuase de manera ininterrumpida.

Cuando se presentó la discusión sobre la igualdad o el estatus moral de los seres *humanos* se observó que se podían tener algunas licencias para asumir que un embrión o un feto poseyera una mayor o menos consideración moral según su grado de desarrollo. Aunque esto último supondría privilegiar la vida de un *humano* por el simple hecho de pertenecer a cierta especie, lo que a su vez implica la defensa de una tesis *especista* que privilegia a los *Homo sapiens* por encima de cualquier ser vivo conocido (Singer, 1993).

En segundo lugar, la confusión entre ambos conceptos surge del desacuerdo que podría existir entre pro-abortistas (*liberales*) y anti-abortistas (*conservadores*) sobre cuáles serían las propiedades que debería poseer un feto para reconocerlo como un *humano*. Este último punto es de especial relevancia en el debate puesto que el hecho de que el feto fuera considerado como un *humano* antes o después de la concepción sería motivo suficiente para concederle el derecho a la vida bajo ciertas circunstancias en las que debe decidirse sobre la vida de la madre. Aquí se puede constatar la confusión a la que me he estado refiriendo ya que en un principio se tomó el concepto de *humano* como una petición de principio para reconocer a un ser vivo como una entidad con un derecho a la vida, mientras que no se les daba importancia las condiciones por las que se podía considerar a este ser vivo como *persona.* Partiendo de estas asunciones, una vida no sería moralmente significativa por el simple hecho de que fuera *humana* (Bermúdez, 1996).

Entonces, si se acepta la idea de que para poseer cierto estatus moral elevado (y una consideración moral igualitaria) es necesario reconocer a un *individuo humano* o *no humano* como *persona*, "¿en qué punto del desarrollo de un miembro de la especie Homo sapiens posee el organismo las propiedades que lo hacen una persona?" (Tooley, 1972, p.43). Esto último sucedería en el momento en que este ser "posee el concepto de sí mismo como un sujeto continuo de experiencias y otros estados mentales, y cree que es en sí mismo tal entidad que continúa" (Tooley, 1972, p.44).

Como se pudo anotar en el Capítulo 1, esta última aseveración se toma como condición suficiente desde una interpretación *metafísica* del concepto para que los primates superiores puedan ser llamadas de este modo. Incluso podría llegar a considerarse que otros *animales* también poseen un concepto *extendido* más allá del momento presente, como los delfines o los elefantes (White, 2007, 2011).

De aquí se puede concluir que por *humano* nos referimos a una entidad con una configuración genética en particular y que no goza necesariamente de una *especial* consideración moral por el hecho de pertenecer a la especie *Homo sapiens*. Más bien, esta consideración por la que podríamos designar a un ser vivo como *sintiente* o *persona* vendría dado por su capacidad para comprenderse a sí mismo como un sujeto de experiencias con

una pasado, un presente, y un futuro. Esto a su vez implica que el sujeto en concreto tendría una persistencia de sus estados mentales a través del tiempo y el espacio. La distinción entre ambos conceptos apunta a la existencia de un concepto *mínimo* en los seres *sintientes* y un concepto *extendido* en las *personas*. Esto claramente no sólo establece una divergencia cognitiva entre unos seres y otros sino que también establece una divergencia moral de grado entre las criaturas cuyas facultades *episódicas* les permiten experimentar distintas experiencias como ocurriendo en el momento presente (i.e., *sintientes*), y otros seres vivientes que por su facultad para recordar eventos pasados e imaginar otros futuros comprenden que distintos eventos desagradables sucedidos en el pasado, o que siguen aconteciendo en el presente, seguirán teniendo lugar en el futuro (i.e., *personas*).

Como se verá más adelante, los seres *sintientes* (con una consciencia *fenoménica* y un concepto *mínimo* imbuido por distintas representaciones mentales de sí mismos en el tiempo presente) tienen intereses en que sus vidas continúen a través del tiempo de manera ininterrumpida realizando las actividades que les son propias a la naturaleza de su especie[40]. Por ello muchos *animales* son considerados como *pacientes morales* y deben gozar de *especial* consideración moral por parte de las *personas humanas* (que son *agentes morales* con derechos y responsabilidades sobre sus actos). Desafortunadamente, el hecho de que sólo sean reconocidos como *sintientes* resulta ser insuficiente para proteger por medios *legales* las vidas de los primates superiores enlistados previamente. Para este caso será necesario avanzar en su reconocimiento *legal* como *personas no humanas*, propuesto inicialmente por Paola Cavalieri y Peter Singer a través del *Proyecto Gran Simio* (1993) y reforzado a través de este proyecto de investigación.

2.2. Personeidad y especie.

A través de la argumentación que se ha venido desarrollando se observa que el concepto de *persona* está íntimamente condicionado por la posesión de una serie de características cognitivas que en mayor o menor grado se considera que deben poseerse para gozar de un estatus moral por el que se garantiza la posesión de unos derechos *morales* básicos[41].

[40] Por el término consciencia, consciencia *fenoménica,* o consciencia *perceptual,* hago referencia a la percepción de distintos estímulos provenientes del propio cuerpo o del mismo entorno a través de los sentidos que componen un organismo (Griffin, 1992, 2001), y que a su vez le permite tener representaciones mentales sobre este fenómeno (Thomas, 2016). Se presume que este nivel de consciencia *mínimo* podría existir en la práctica totalidad de los mamíferos conocidos, pudiéndose encontrar niveles más elevados de consciencia en los *animales* cognitivamente más evolucionados. La evidencia que sostiene esta hipótesis proviene del estudio de las capacidades lingüísticas de algunos mamíferos, así como la capacidad que tendrían para rememorar hechos del pasado, hacer planes a futuro, usar herramientas sin un aprendizaje previo, o la semejanza neuronal que existe entre algunos *animales* y los seres *humanos* (Griffin, 2004; Andrews, 2015). Es por ello que este tipo de consciencia permitiría un tipo de percepción inconsciente sobre el entorno y sobre sí mismos. Un nivel más elevado de consciencia sería preponderante en primates, cetáceos, o algunas especies de paquidermos cuyo comportamiento muestra que su sofisticación cognitiva no sólo les permite ser *fenoménica* o *perceptualmente* conscientes, sino que les permite comprender que su existencia se desarrolla a través del espacio y el tiempo (Patterson y Gordon, 1994; Marten y Psarakos, 1994; Heyes, 1998; Reiss y Marino, 2001; Mulcahy y Call, 2006a; Osvath, 2009, 2010; Osvath y Karvonen, 2012; Andrews, 2015; Thomas, 2016).

[41] Decir que un ser vivo posee un estatus moral quiere decir que es digno de consideración, y que nosotros (los *humanos*) como seres racionales e inteligentes "estamos moralmente obligados a dar peso en nuestras deliberaciones a sus necesidades, intereses o bienestar" (Warren, 1997, p.3). De igual modo, también estamos

No obstante, en multitud de ocasiones esta tesis daba por hecho que para que un *individuo humano* o *no humano* pudiera recibir esta condición era necesario que dicho ser perteneciese a la especie *humana*. Los argumentos que se han visto hasta ahora, en donde se ha primado este tipo de perspectiva, se han considerado en algunas ocasiones de corte *especista*[42] relegando la atribución de una *especial* consideración moral a los seres *humanos*. O, dicho de otro modo: por el simple hecho de haber nacido como *humano* uno posee ciertos derechos que difícilmente son reconocidos en demás especies de *animales* (Foster y Herring, 2017).

Esta idea surgió principalmente en los siglos XV y XVI cuando la filosofía y las corrientes ideológicas humanistas del Renacimiento convirtieron en el centro de gravedad existencial la figura del *Homo sapiens,* alcanzando éste el máximo pináculo del entendimiento, el conocimiento y el raciocinio por encima de cualquier otro ser viviente en la tierra (Williams, 2006). Mientras que, desde las posiciones más teológicas del momento, dicho argumento estaba justificado por el hecho de que "la superioridad del hombre fue demostrada por la elección de un ser humano de ser el vehículo de la Encarnación" (p.136). Tanto en una posición como en otra casi todos los *seres humanos* estaban convencidos de que eran el centro del universo y que también eran "los seres más perfectos de la creación" (p.136).

Esta cadena de argumentos encontraba su justificación en el hecho de que, para los *humanos*, todo cuanto existía en el universo respondía a un plan de organización cósmica en el cual nosotros ocupábamos el mismo centro y desde el que podíamos ejercer sin límite la fuerza de nuestra razón sobre toda criatura y ser viviente que existiese en ese momento en nuestro mundo (Williams, 2006). Esta tesis exponía que "en términos cósmicos, los seres humanos tienen una medida definitiva de importancia" (Williams, 2006, p.137), equiparable únicamente con la voluntad divina que ordenaba el cosmos en aquellos tiempos y que en la actualidad puede resumirse, desde posiciones enteramente filosóficas y anti-teológicas, como el *Especismo*. Dicha idea fue extendida, expuesta y criticada por multitud de defensores de los derechos de los *animales,* entre los que destaca de manera notable el trabajo de Peter Singer (1974, 1993, 1994).

Según la lógica del *Especismo* sería licito realizar pruebas de experimentación de distinto tipo con la intención de probar la eficacia de fármacos en *animales no humanos* atendiendo a que se tratan de seres cuyas capacidades cognitivas, aparentemente, no son equiparables a las nuestras. Por esto podría considerarse que no son dignos de una *especial* consideración moral como lo podrían ser distintos miembros de la especie *humana* (*humanos* pre-lingüísticos, o *personas* con enfermedades mentales). Más aún, si siguiéramos la cadena de argumentos de un *especista* podríamos concluir que sería lícito realizar todo tipo de pruebas sobre *animales no humanos* aun si estos tuvieran mayores capacidades cognitivas que algunos niños en sus primeros años de desarrollo o adultos *humanos* con problemas mentales severos (Singer, 1993).

---

obligados moralmente a obrar de esta manera porque además de que su protección podría beneficiar a la humanidad en general "sino porque sus necesidades tienen una importancia moral por derecho propio" (p.3).

[42] El calificativo "especista" proviene de la palabra *"speciesism"*. Dicha palabra fue acuñada por Richard Ryder (1972) en su artículo "Experiments on Animals". Se comprende por "especismo": la creencia según la cual el ser humano es superior al resto de los animales, y por ello puede utilizarlos en beneficio propio. RAE.

Como se verá en la Tercera Parte de este trabajo (Capítulos 5 y 6), y especialmente en el Capítulo 6, en la actualidad se siguen realizando muchos *animales* de distintas especies en la experimentación para probar cosméticos, medicamentos, o sustancias que pueden ser altamente perjudiciales para la salud (The Humane Society of the United States, s.f.). En este contexto no sólo se usan aquellos seres *sintientes* con una mayor cercanía con la especie humana como los monos o los primates superiores (Taylor et al., 2008; Zhou, 2014, Goodman et al., 2015), sino también perros de variadas especies que son reproducidos de manera constante para que sus crías puedan también servir a la experimentación científica (Scullion Hall et al., 30 de septiembre de 2021).

Si dichas prácticas siguen extendiéndose en el futuro sería posible mezclar el genoma de distintas especies con el objetivo de crear otras nuevas con cualidades y características diferentes. En este ejemplo ficticio podría cambiarse poco a poco el ADN de un chimpancé (previo a su nacimiento) por el código genético de un *humano*, hasta que al final tengamos una entidad completamente diferente (McMahan, 2007). Este "espectro transgénico" no supondría necesariamente que como ese ser posee ADN *humano* tuviese de igual modo una mayor consideración moral que un chimpancé con su genética inalterada (McMahan, 2007, p.147). A lo sumo podría plantearse que esa consideración viene en grados, así como los distintos niveles de consciencia que se puedan poseer.

Al margen de esta última consideración futurista y nada deseable sería necesario tomar en cuenta que lo que determina realmente el trato que recibe cualquier ser *sintiente* está condicionado tanto por las cualidades intrínsecas o cognitivas que pueda llegar a tener, y el hecho de que este ser tenga un interés en que su vida no termine súbitamente (Tooley, 2009). Partiendo de estas ideas se llegó a argumentar que los distintos *animales no humanos* y los *humanos* que se encuentran en una situación 'marginal' se encuentran "en la misma categoría" en cuando a su consideración moral (Singer, 1993, p.60). Esto significa que gozan de la misma igualdad, con los mismos derechos y, aunque sean o no considerados como *personas*, deberían de gozar de una especial atención y cuidado en términos *morales*.

En este punto suele alegarse que en relación al estatus moral de las *personas* "no sería especista sostener que la vida de un ser consciente de sí mismo, capaz de pensamiento abstracto, de planificar el futuro, de actos complejos de comunicación, etc., es más valiosa que la vida de un ser sin estas capacidades" (Singer, 1993, p.61). De esto se puede concluir que bajo el prisma del *Especismo* lo que se toma en cuenta realmente es la pertenencia a una especie más que la posesión de ciertas capacidades con las que comprenderse a sí mismo como una entidad con una vida física y mental compleja.

En primer lugar, el problema que subyace a las distintas opiniones que justifican el trato que recibirá un ser vivo según la pertenencia a una especie parte de una interpretación "ideal" sobre lo que significa ser una *persona* (Foster y Herring, 2017, p.33). En segundo lugar, las distintas presunciones *especistas* o antropocéntricas se encuentran igualmente justificadas por las opiniones de distintos autores respecto a la existencia de una consciencia *animal*[43].

[43] Por el término *consciencia* me refiero exclusivamente a *consciencia fenoménica* o *perceptual* (Carruthers, 1992, 2000; Griffin, 1992; 1998).

Muchos de ellos como Peter Carruthers (1992, 2000) alegan que los *animales no humanos* no poseen en absoluto una consciencia *fenoménica,* por la que serían *perceptualmente* conscientes de los estímulos y fenómenos que perciben a través de los sentidos (Griffin, 1992). Incluso si estos seres llegaran a tener este tipo de consciencia esto tampoco importaría demasiado (Carruthers, 2005). El filósofo llega a argumentar en un trabajo reciente que los *animales* (entre los que incluye los primates) no merecen una *especial* consideración moral ya que no pueden ser reconocidos como *agentes racionales*[44]. Solamente los miembros de la especie *humana* tienen ese privilegio (Carruthers, 2012).

Argumentos previos esgrimidos por Raymond G. Frey (1979, 1980, 1983, 1984, 1987) sostienen opiniones semejantes sobre el tipo de consideración que deberíamos de tener hacia las distintas especies de *animales*. En su trabajo cuestiona la asunción de que los *animales* tengan intereses de algún tipo, por lo menos conscientes (Carruthers, 1992, 2000), y que estos puedan justificar la atribución de derechos. Por estas razones, Frey sostiene que tampoco serían seres *autónomos* (como los enfermos mentales, en estado comatoso, o con demencia), por lo que el hecho de que sufran o no por causas *humanas* tampoco es algo relevante. Atendiendo a este argumento muchos *animales* tampoco tendrían un concepto de sí mismos y no serían conscientes de que sus vidas se desarrollan a través del tiempo y del espacio. De aquí se concluiría que no son *personas* en absoluto (Frey, 1980, 1987).

Contrariamente a la opinión de Peter Carruthers o de Raymond Frey, la práctica totalidad de los mamíferos estudiados hasta el momento poseen intereses en sobrevivir a través del tiempo realizando las actividades necesarias para garantizar su supervivencia y reproducción. Esta tesis, junto con la aceptación de que muchos de ellos poseen de hecho una consciencia *fenoménica* (Griffin, 1992, 1998; Griffin y Speck, 2004; Andrews, 2015), es consistente con la defensa de que cuanto menos los primates superiores son seres *sintientes* y *pacientes morales*, los cuales merecen de un trato respetuoso por las *personas humanas* (*agentes morales*)[45].

Como se verá en la siguiente sección, el reconocimiento de estos *animales* como seres *sintientes* no es suficiente en la actualidad para garantizar que sus vidas sean protegidas a largo plazo aun si se dice y se admite que son conscientes cuanto menos de todo cuanto sucede y acontece en su tiempo presente. Este último hecho no hace una gran diferencia en la actualidad en el modo cómo estos primates son tratados por los distintos gobiernos de nuestro mundo. Sin ir más lejos no es desdeñable la evidencia obtenida en los últimos años sobre los juicios realizados a favor de distintos primates como Toti (Juzgado 4 de Córdoba,

[44] Según Peter Carruthers (2012) un *agente racional* "es una criatura que es capaz de gobernar su comportamiento de acuerdo con reglas universales (como "no digas mentiras"), y que es capaz de pensar en los costos y beneficios de la adopción general de una regla dada, ser obedecido por la mayoría de los miembros de una comunidad que incluye a otros agentes racionales" (p.2).

[45] Algunos etólogos o investigadores de la mente de los *animales*, como Donald, R. Griffin (1992, 1998) o Kristin Andrews (2015), sostienen la tesis de que en la actualidad existe evidencia empírica en una gran multitud de especies que poseen estados mentales complejos sobre el pasado, pueden hacer planes a futuro, o comunicarse a través del lenguaje de signos. Esta evidencia ofrece razones suficientes de que muchos de ellos poseen estados mentales conscientes dirigidos hacia sí mismos y hacia distintos organismos que habitan el entorno en el que viven.

2013), Tommy y Kiko (Wise y Stein, 12 de marzo de 2013), Monti (EL PROGRESO, 4 de febrero de 2015; Ynterian, 4 de febrero de 2015), o Kiko entre otros a quien también le fue negada su liberación a un santuario a través de un *Hábeas corpus* solicitado por el *Proyecto por los Derechos No Humanos* (Franceschini, 2021).

Por las razones inmediatamente aducidas se defenderá, partiendo de la evidencia obtenida en ciencias cognitivas sobre sus facultades mentales y *episódicas*, que más que seres *sintientes* pueden ser reconocidos como *personas* según la interpretación *metafísica* sobre el concepto, y esto genera una mayor demanda en términos *morales* y *legales* para que los juicios realizados a favor de la liberación de estas especies de *animales* puedan finalizarse de manera exitosa con su liberación en santuarios habilitados a sus necesidades y especie.

De este modo, la evidencia empírica que se presentará en los Capítulos 4 y 5 sobre las facultades mentales de los primates superiores no sólo los facultará para ser llamados *personas*, sino que permitirá generar un reclamo más fuerte para que estos *animales* puedan reconocerse como *personas no humanas* con derechos *legales* de obligado cumplimiento por los *seres humanos.*

2.3. Los intereses de los animales no humanos.

Con la exposición del apartado anterior se intentó contextualizar el problema del *Especismo* y sus pretensiones de otorgar una mayor consideración moral a un ser vivo por su pertenencia a una especie en concreto. Se observó que esta postura está mayormente desechada en la actualidad a favor de una interpretación más *metafísica* o psicológica sobre la atribución de cierto estatus moral a un *animal no humano*. Lo que esta última idea pretende exponer es que el hecho de que le reconozcamos a cierto ser vivo derechos o responsabilidades de algún tipo se encuentra justificado por las características psicológicas de esta entidad. Esto es de gran importancia en el marco de estudio sobre qué condición o condiciones podrían considerarse como suficientes para que un primate superior pudiese ser llamado como *persona*.

Este último aspecto es el que ocupará el resto de este trabajo en toda su extensión en un intento por sumar esfuerzos al *Proyecto Gran Simio* por el que se pretende reconocer a algunos primates como *personas no humanas* desde una vertiente *legal*. Para ello será necesario determinar si los primates que se estudian poseen un concepto de sí mismos que se *extienda* hacia un tiempo y un espacio diferentes. Esto a su vez será indicativo de que estos *animales* tienen una continuidad en sus estados mentales fruto de su capacidad para *viajar mentalmente* hacia el futuro (Suddendorf y Corballis, 1997, 2007; Tulving, 2002, 2005).

Más adelante se defenderá que este fenómeno queda perfectamente explicitado a través de la capacidad que tendrían estos *animales* para hacer planes en el presente en previsión de eventos futuros, mostrando la capacidad que tendrían para proyectar sus estados mentales más allá del momento presente. Este hecho puede quedar evidenciado a través de la capacidad que tendrían los primates para seleccionar, conservar, y hacer un uso posterior de distintas herramientas por medio de las cuales se pretende satisfacer una necesidad futura en lugar de atender un deseo alimenticio en el momento presente (Mendl y Paul, 2008).

Por otro lado, discutir sobre si estos *animales* son *personas* o no podría ser tanto o más difícil que intentar determinar si un *individuo humano* con problemas mentales neurodegenerativos califica para ser llamado de este modo. Esto es debido principalmente al hecho de que los *animales* no poseen un lenguaje a través del cual expresar el aspecto fenomenológico de sus experiencias. Para algunos autores la posesión del lenguaje era el requisito principal desde el que determinar si un *individuo humano o no humano* era un ser que poseía una continuidad psicológica en sus experiencias (Tooley, 1972; Schechtman, 1997, 2015a; Varner, 2012), y por ello se determinaba que era una entidad que poseía ciertos derechos o responsabilidades[46].

No obstante, en la actualidad existe evidencia empírica que demuestra la innecesaria existencia de un lenguaje natural (hablado o por señas) para que exista un concepto *extendido* de uno mismo. Más bien, se alega que este concepto sería el producto de la capacidad que tendrían tanto *humanos* como *animales* de embarcarse en lo que se suele llamar como *viaje mental* en el tiempo (Cosentino, 2011; Cosentino et al., 2013; Cosentino y Ferreti, 2014; Ferreti y Cosentino, 2013; Ferreti, el al. 2017), o por su denominación en inglés: *mental time travel*, MTT (Suddendorf y Corballis, 1997, 2007; Tulving, 2002, 2005).

Cuando un *individuo* (i.e., un ser *sintiente*) se embarca en esta actividad mental se comprende que posee un interés en que su vida continúe, se satisfaga un deseo, o se prevenga algún suceso dañino o desfavorable para su vida. A continuación expondré una serie de ejemplos para mostrar este hecho:

(i) Si salgo a la calle y veo que el cielo está encapotado de nubes puedo deducir que habrá lluvia de manera inminente. Por ello veré de abrigarme de la mejor manera posible con tal de adelantarme a un aguacero que para mí sería poco agradable.
(ii) Si mi intención es hacer alpinismo el siguiente fin de semana y el pronóstico del clima es que hará más frio de lo normal en las zonas montañosas veré de abrigarme lo mejor posible para no enfermarme.
(iii) Si salgo con el coche por la carretera y veo que el asfalto está mojado disminuiré la velocidad y conduciré de forma preventiva para no sufrir un accidente.
(iv) Si me entero que en *Times Square* habrá una manifestación realizada por los partidarios de Donald Trump en contra de los resultados de las elecciones presidenciales, haré lo posible por evitar esa zona a riesgo de que se sucedan enfrentamientos entre los partidarios de Trump y de Biden.
(v) Si lo que quiero es evitar el contagio por Covid-19 lo más sensato será que me quede en casa en lugar de irme de vacaciones a Cancún en el peor momento de la pandemia.

[46] En este punto se pretende aclarar que para que un ser vivo sea considerado como una *persona* desde su interpretación *normativa* (i.e., un *agente moral*) primero debe satisfacer ciertos requerimientos *metafísicos* o psicológicos. Es por ello que el hecho de que un *ser humano* sea considerado como *agente moral,* por el que se le reconocen tanto derechos como responsabilidades, se encuentra enteramente condicionado por el nivel de sofisticación cognitiva que este ser en concreto posee. Podría entenderse que en este debate existe una motivación de reducir las cualidades *normativas* o *morales* a las *metafísicas* o psicológicas.

Estos escenarios hipotéticos, ordenados de menor a mayor gravedad, ponen de relieve la importancia que yo le estoy otorgando a una serie de eventos que no han sucedido todavía pero que muy posiblemente podrían llegar a suceder. Todos ellos presentan contextos en los que mi integridad física o psicológica se vería afectada si no actuara en mi presente para evitar un mal mayor. En resumidas cuentas, cuando actúo de este modo yo tengo un interés en que mi condición física y mental no se vean afectadas por las inclemencias del mundo. Más aún, este interés en preservar mi vida es legítimo, ya que de lo contrario me encontraría en situaciones nada agradables o que podrían atentar contra mi vida.

Estas conclusiones no distan mucho de ser semejantes cuando se extrapola la cuestión hacia los *animales no humanos.* En lo que respecta a los primates superiores (chimpancés, orangutanes, bonobos, y gorilas) con unas capacidades cognitivas asombrosamente parecidas a las de los *humanos*, es imposible que estos seres no tengan un interés en que sus vidas continúen de un modo favorable en sus entornos naturales de crecimiento, o que estas simplemente acaben (DeGrazia, 1993, 1992, 1989; Sapontzis, 1987, 1992; Luper, 2016). Pero, ¿en qué consiste realmente que un ser vivo posea un interés o intereses de cierto tipo? El defensor de los *animales* Steve F. Sapontzis (1992) lo resume de este modo:

"Un ser tiene interés en algo si y solo si eso afecta (afectará, afectaría) los sentimientos de bienestar del ser".

Sapontzis, 1992, p.73.

A través de esta cita el autor pretende decir que el hecho de que un *animal* posea un interés sobre sí mismo afecta directamente al modo cómo vaya a sentirse en el transcurso de su vida. Concretamente, el interés que pueda poseer un *animal* está directamente relacionado con su bienestar y la ausencia de dolor, explotación o frustración de cualquiera de los deseos que pueda llegar a tener. Como se puede observar, esta idea está relacionada con la atribución de derechos por los que se garantizaría que los intereses de un *animal* no fueran reducidos o destruidos por completo a favor del interés egoísta de las *personas humanas*.

Es por ello que se comprende que los seres vivos que tienen intereses de algún tipo (p.ej., reproductivo, alimentario, social, migratorio, etc.) tienen el derecho a que dichas vidas no terminen abruptamente a causa de los intereses egoístas de los seres *humanos* (Sapontzis, 1992). Esta es una idea igualmente compartida por Peter Singer en su obra *Animal Liberation* (1975) en donde alega que para garantizar el bienestar de los *animales* es necesario atender a sus intereses de tal modo que estos se conviertan en una prioridad y podamos otorgarles un estatus moral por el que podamos garantizar el derecho a que sus vidas continúen de manera ininterrumpida. Esto último sucedería si les reconociésemos derechos *legales* de obligado cumplimiento por los cuales la humanidad se viese compelida por Ley a velar por las vidas de distintas especies de *animales.*

Concretamente, la capacidad de sufrir o sentir dolor se tomaría como punto de partida para tener intereses de cierto tipo (Singer, 1975, 1979, 1990, 1993). Esto implicaría que los seres vivos que no fueran *sintientes* (entendiendo por *sintiencia* la capacidad de los *animales* de sentir dolor, placer, frustración, etc.) no serían tomados con igual consideración que aquellos

que sí poseyeran esta capacidad. Y mucho menos serían tomados en consideración aquellas criaturas que ni tan siquiera pudiese decirse desde un presupuesto filosófico que son *personas*.

Es necesario remarcar, de nuevo, que no es lo mismo ser un ser *sintiente* que ser una *persona*. En el primer caso un *humano* o un *animal* es *sintiente* en la medida que tiene una percepción *fenoménica* sobre su existencia en el tiempo presente y de los estímulos provenientes de su propio cuerpo o del ambiente natural. A su vez, este hecho permite que el ser *sintiente* tenga un concepto o un *yo-mínimo* cuyo contenido sean las representaciones mentales que tenga la criatura en su presente percibiéndose a sí mismo y a su entorno (Bekoff, 2003; Bekoff y Sherman, 2004; Broom, 2014; Thomas, 2016). Por ello se sigue afirmando en la actualidad que, si los *animales no humanos* poseen este nivel de consciencia por el que se aduce que son *sintientes*, entonces "tienen un yo" aunque sea en una forma menos compleja y menos *extendida* en el espacio y el tiempo que la que podemos encontrar en los *seres humano* (Thomas, 2016, p.42).

De esta aseveración se extrae que los distintos *animales* conocidos poseen un interés en que se sigan satisfaciendo sus necesidades sin mayor experiencia negativa que la que pueda ser ocasionada por los devenires y las inclemencias de la naturaleza[47]. Mientras que en el segundo caso un *animal humano* o *no humano* se conformaría como *persona* porque, además de satisfacer las características de un ser *sintiente*, tiene un concepto de sí mismo *extendido* más allá del momento presente, gracias a que tiene una continuidad psicológica en sus estados mentales por su facultad de rememorar hechos pasados e imaginar otros futuros (McMahan, 2002; Tooley, 1972, 2009; Singer, 1993, 1994; Rowlands, 2019).

El hecho que podamos determinar que un *animal no humano* sea considerado como *persona* desde esta interpretación *metafísica* implica que podamos justificar la atribución de este concepto desde un ámbito completamente *legal* por el que podríamos, a su vez, darle una serie de derechos que hasta el momento sólo le son reconocidos a los *seres humanos*. En este aspecto, la principal aportación de la categoría de *persona* es que permite extrapolar el estatus moral que poseemos los *humanos* a los *animales no humanos* ya que muchos de ellos poseen un interés en que sus vidas continúen. En la actualidad son muchos más los que favorecen esta idea que los detractores en torno a la existencia de intereses, por lo menos en primates superiores y otros mamíferos como los delfines, las ballenas, o los elefantes (Francione, 1994, 2004, 2007, 2008; Wise, 2000, 2004, 2011; Rowlands, 2019, Capítulo 5). Esto implica necesariamente que estos *animales* son *sintientes*, pueden establecer una discriminación entre las cosas que son beneficiosas o dañinas para la continuación de sus vidas.

[47] Donald M. Broom (2014) define a un ser *sintiente* como un ser que tendría cierta habilidad de "(i) evaluar las acciones de otros en relación con ellos y terceros; (ii) recordar algunas de sus propias acciones y sus consecuencias; (iii) evaluar los riesgos y beneficios; (iv) tener algunos sentimientos; y (v) tener cierto grado de conciencia" (p. 5). Otros autores como Peter Singer (1993), David DeGrazia (1996), James K. Kirkwood, (2006), Webster (2010), o Gary, E. Varner (2012), apuntan en la misma dirección categorizando a un ser *sintiente* como cierto tipo de entidad con un nivel de consciencia *fenoménico*, que sólo puede percibir los estímulos de su momento presente, no puede hacer planes complejos hacia el futuro, emplear un lenguaje para reportar la fenomenología de sus estados mentales, o poseer un concepto de sí mismos *extendido* en el tiempo y el espacio.

El teórico de los derechos de los *animales* David DeGrazia (1991a, 1991b, 1993) ofrece argumentos favorables y convincentes con tal de sostener la tesis de que los *animales* sí son seres capaces de poseer intereses de cierto tipo (la experiencia de bienestar, libertad, el desarrollo de una vida, etc.) que obliguen a la especie *humana* a tenerlos en consideración y, por ende, a otorgarles el derecho a que sus vidas continúen de un modo satisfactorio (i.e., reconocerlos como *pacientes morales*). Concretamente, se argumenta que "un interés es algo que figura favorablemente en el perfil de bienestar, bien o valor prudencial (…) de un individuo en particular" (DeGrazia, 1993, p.17-18).

Esto último significa que el bienestar que un primate superior podrían experimentar sería notablemente mayor si fuéramos capaces de otorgarle una consideración igualitaria a sus intereses, así como tenemos en *especial* consideración sobre los intereses de las *personas humanas*. A partir de la argumentación desarrollada por Peter Singer, David DeGrazia, o Steve Sapontzis, podría concluirse que adoptar una posición negativa a la anteriormente descrita tendría serias implicaciones en el modo cómo tratamos, no sólo a algunas especies de primates, sino al conjunto de *animales* que desafortunadamente se ven amenazados por la especie *humana*.

Consecuentemente, si se admite que sus intereses o preferencias tienen el mismo "peso moral" que los intereses y las preferencias de los *humanos* "muchas de nuestras instituciones de explotación de *animales* (p. ej., granjas industriales, trampas de caza, pruebas de cosméticos, etc.) son moralmente injustificadas" (DeGrazia, 1993, p.18). Es más, si admitimos que estas preferencias son semejantes entre distintas especies podría decirse que todas ellas merecen un trato moral igualitario.

El problema aquí radica en que siguen existiendo voces que defienden que las *personas humanas* tenemos unas capacidades cognitivas mucho más sofisticadas (que no somos sólo *sintientes* sino *personas*), y es por esta razón que nuestro estatus moral es muy superior al de los *animales,* aun si los reconocemos como seres *sintientes*. Nosotros los *humanos* no sólo podemos proyectar nuestros intereses y deseos sobre nuestro presente, sino que lo hacemos también en previsión de eventos futuros, permitiendo comprendernos como seres que desarrollan sus vidas a través del tiempo y del espacio (DeGrazia, 1993, Tooley, 2009; Rowlands, 2019, Capítulo 8).

Esta idea sigue abrazando cierta presunción *especista* o antropocéntrica en lo que respecta a la posesión de altos niveles de consciencia a la par con una consideración moral especial. En la actualidad existe evidencia contrastada a través de los años de que no sólo los primates tienen un concepto de sí mismos o altos niveles de consciencia, sino que algunos *animales no humanos* pueden reconocerse frente a un espejo o emplear herramientas como lo haría un niño de cinco o seis años de edad en previsión de algún acontecimiento futuro[48].

En resumen, con lo dicho hasta ahora puede comprenderse el alcance que tendría el tomar en consideración los intereses de los *animales* y extender hacia ellos la posesión de derechos (Sapontzis, 1992). Entonces cabría preguntarse bajo qué condiciones deberíamos de aceptar

[48] Para más información sobre este punto véase: Povinelli, et al. 1993; Gallup, et al. 2002; Nelson, 2003.

que un *animal no humano* tuviera intereses directamente relacionados con su bienestar o el interés de que su vida continúe de manera ininterrumpida sin ningún tipo de dolor provocado por la intervención de los *humanos*. Una opción consistiría en determinar qué *animales* poseen un concepto de 'muerte' (Monsó, 2022), por el cual tendrían el interés de que sus vidas continuasen, ya que "tener un concepto de muerte implica tener un sentido de uno mismo extendido en el tiempo" (DeGrazia, 1996, p.235)[49]. No obstante, probar empíricamente la veracidad de este hecho sería demasiado complicado y abierto, posiblemente, a multitud de fallos de interpretación conductual.

Por otro lado, a pesar de las opiniones que defienden que muchos *animales* sí son seres *sintientes* y tienen intereses en que sus vidas continúen, no resulta ser un argumento suficiente, como se expuso en la sección anterior, para garantizar la supervivencia de los chimpancés, orangutanes, gorilas, o bonobos. Es más, podría concluirse que ser solamente un ser *sintiente* no es suficiente para garantizar la supervivencia de un primate o cualquier *animal no humano*, ni mucho menos es suficiente para que sea considerado como una *persona* (Warren, 1997; Roa, 14 de julio de 2020). Tal y como explicita la filósofa Mary Ann Warren "la mera sintiencia es insuficiente para la personeidad" (Warren, 1997, p.94).

No obstante, el hecho de que podamos reconocer a estos seres como seres *sintientes* con cierto nivel de consciencia puede guiar el modo cómo nos relacionamos con ellos desde un punto de vista moral, ya que sería sensato no infringir ningún daño físico ni psicológico a aquellos seres vivos que pueden sentir placer o dolor de cualquier tipo. A pesar de ello nos encontramos en un momento histórico en que estas y otras especies de mamíferos superiores alrededor del mundo se encuentran en peligro de extinción a causa de las actividades *humanas* relacionadas con la caza, la deforestación, la explotación de los hábitats marinos, la agricultura, o la ganadería intensiva. Estas actividades se realizan con la plena consciencia de que los primates son seres con capacidades *sintientes*, que pueden percibir los cambios que se producen en su entorno, y pueden experimentar las consecuencias alimentarias o migratorias de tales actividades *humanas*.

Es por estas razones que, desde este trabajo de investigación, se defenderá el reconocimiento de los primates mencionados como *personas no humanas* desde una postura *legal* para que las distintas instancias políticas puedan reconocerles los derechos enlistados en el *Proyecto Gran Simio* y se logre finalmente proteger las vidas de estos *animales*. La defensa de esta última tesis comenzará por defender que estos primates cumplen con el requisito suficiente presentado en el Capítulo 1 por el que se les puede reconocer como *personas* al tener un concepto de sí mismos *extendido* más allá del momento y el espacio presentes, atendiendo a la interpretación neo-Lockeana sobre la *personeidad*. Ultimadamente, la existencia de este tipo de concepto o representación mental de sí mismos es el producto de su capacidad de *viajar mentalmente* o proyectar sus distintos estados mentales hacia el futuro.

Partiendo de esta argumentación se defenderá que:

[49] Existe evidencia de que el gorila Koko podía comprender en qué consistía la muerte cuando se le preguntaba sobre este hecho mostrándose nervioso e incómodo (Cfr., Patterson y Gordon, 1994, p.59). De igual modo, existe cierta evidencia de un comportamiento mortuorio en chimpancés (Pettitt, 2018).

(i) Los primates superiores, más que seres *sintientes*, sí son *personas* desde una perspectiva *metafísica* al cumplir con la condición suficiente anotada en el Capítulo 1.

(ii) Por el hecho de ser *personas* poseen un concepto *extendido* sobre sus vidas por el que comprenden la escala temporal de las distintas experiencias que adquieren a lo largo de sus vidas.

(iii) La posesión de tal concepto de sí mismos genera una demanda moral mayor que la que podríamos tener hacia otros seres con actitudes *prospectivas* o *cuasi-episódicas* más reducidas (Clayton et al., 2003; Clayton et al., 2009), ya que las distintas situaciones desagradables que les acontecen poseen una mayor *extensión* espacio-temporal.

(iv) El cumplimiento de estas tres premisas establece la suficiencia, desde las ciencias cognitivas, para que chimpancés, orangutanes, bonobos, y gorilas sean reconocidos como *personas no humanas* desde una vertiente *legal* con la posesión de los derechos *legales* nombrados inicialmente en el *Proyecto Gran Simio* (1993).

Conclusiones.

En este segundo Capítulo se pudo precisar con mayor exactitud en qué consiste el concepto de *persona* referido a *humanos* y *animales no humanos* por igual, y cuáles son sus implicaciones *normativas*. En primer lugar, ha sido importante aclarar que ser una *persona* no es lo mismo que ser un *ser humano*. En el primer caso el concepto se refiere a una entidad que posee ciertas características psicológicas, mientras que en el segundo define a un ser que pertenece a la *especie humana* por su configuración genética. Aunque ha sido más importante esclarecer la relación que existe entre ser una *persona* desde la perspectiva *metafísica* o psicológica ya aducida, y la posesión de cierto concepto *extendido* de uno mismo que reúna las distintas vivencias que tenemos a lo largo de nuestra vida.

Esta última idea está directamente relacionada con el debate sobre el derecho a la vida de *humanos* en sus primeras etapas de gestación. Aquí es relevante reflexionar sobre si el *humano* en cuestión merece vivir o no atendiendo a sus características psicológicas que posee o que llegará a poseer bajo circunstancias en las que hay que decidir por la vida del *individuo humano*. Para eso es necesario atender al hecho de que una *persona* no comienza a existir en el momento que empieza a formarse su cerebro o surge la corriente eléctrica entre sus neuronas. Ni tampoco podría decirse que un feto *humano* posee el derecho a la vida porque tiene una mayor actividad neuronal que la de un embrión de su misma especie.

En este punto se observó cómo es de gran importancia el argumento de la potencialidad y qué papel juega respecto a las decisiones de vida o de muerte en el caso de los *humanos*. Los defensores de esta tesis establecían que un ser vivo sí posee el derecho a la vida en la medida que en cierto momento del futuro poseerá la condición psicológica necesaria para recibir un fuerte estatus moral. Cabría preguntarse el por qué sí sería lícito tener en mayor estima el embrión de un *humano* en lugar del de un *animal no humano* si tanto uno como otro alcanzarán un alto nivel de sofisticación mental en el futuro.

Concretamente, ¿por qué deberíamos de preferir que se preserve la vida de un embrión *humano* y no el de otro ser vivo? ¿Qué razones tenemos para pensar que un primate (como un chimpancé o un orangután), no tendrían la sofisticación cognitiva necesaria para ser llamados *persona* desde una interpretación *metafísica*?

Como se ha podido comprobar a través de la revisión de distintos autores implicados en la defensa de los derechos de los *animales*, existe una idea en común según la cual muchos de ellos poseen un interés en que sus vidas continúen de un modo ininterrumpido, así como sucede en los *seres humanos*. Algunos de los teóricos en este tema como Tom Regan, Steve F. Sapontzis, o Peter Singer, condenan fervientemente el trato que se les ha dado a distintas especies de *animales* ya sea en granjas o laboratorios, atendiendo al hecho de que muchos de ellos posiblemente sean capaces de comprender que sus vidas se extienden más allá del momento presente hacia el futuro.

Este punto está directamente relacionado con el debate existente en las teorías de la identidad sobre la persistencia psicológica del *individuo* en un marco de desarrollo espacio-temporal. Este argumento se desarrollará en el siguiente capítulo y ayudará a delimitar el

contexto filosófico en torno al cual comprender la importancia de la identidad, la persistencia psicológica, o el *yo*, y de qué modo los primates superiores que son objeto de defensa podrían poseer un concepto de sí mismos *extendido* en el tiempo y el espacio mediante su capacidad para realizar un *viaje mental* hacia el futuro.

Esta premisa psicológica se tomará como punto de partida desde la investigación empírica para justificar el reconocimiento de estos *animales* como *personas no humanas* en su vertiente *legal*. De este modo se ofrecerá una contribución novedosa para expandir la teoría desarrollada en el *Proyecto Gran Simio* desarrollado a finales del siglo XX con la aportación de nuevos argumentos provenientes de la investigación en las ciencias cognitivas.

Segunda Parte: Identidad personal, persistencia psicológica, y el 'yo'.

CAPÍTULO 3

3. Identidad y persistencia.

De la lectura realizada en los Capítulos 1 y 2 se ha podido constatar que el ser o no ser una *persona* resulta ser un tanto complejo y abierto a distintas caracterizaciones e interpretaciones dependiendo de la corriente filosófica o el momento histórico en el que se desarrolla su discusión. Aun así, en la discusión actual existe cierto consenso a la hora de establecer qué tipo de seres vivos califican para recibir este concepto y bajo qué condiciones, especialmente en los debates de bioética en donde este concepto ha tenido gran importancia y difusión en torno a la discusión sobre el derecho a la vida tanto de *humanos* como de *animales no humanos*.

Esto es debido a las aportaciones de la obra de John Locke quien estableció el marco argumentativo y filosófico alrededor del cual podría comprenderse qué es realmente una *persona* desde una vertiente *metafísica*, cuáles son los aspectos *normativos* ligados a su interpretación, y las características psicológicas que alguna entidad debería poseer para que pudiera designarse bajo este concepto. De este modo, el filósofo inglés asentó las bases desde las que comprender tanto la significación como la caracterización de este concepto abriendo las puertas a su debate a través de distintos autores y disciplinas hasta la actualidad.

Las aportaciones de Locke a la causa filosófica, y principalmente la tradición posterior neo-Lockeana, ganaron cierta fama en las últimas décadas del siglo XX principalmente en el debate sobre el infanticidio, el aborto o la experimentación con *animales no humanos*. En estos casos los conceptos de *humano*, ser *sintiente*, o *persona* fueron usados con bastante amplitud de la mano de autores como Peter Singer (1993, 1994), Jeff McMahan (2002), Michael Tooley (1972, 2009), Tom Regan (2003), Steve Sapontzis (1992), o Marya Schechtman, (1996, 2009). Todos ellos fueron partidarios de una perspectiva *metafísica* desde la que comprender la caracterización del concepto, alegando en algunos casos la necesaria posesión de un lenguaje para que un *individuo* (un ser *sintiente*) pudiera constituirse como *persona* desde interpretaciones más *narrativas* (Dennett, 1992; Schechtman, 1996, 2009; Varner, 2012). No obstante, es innegable que este concepto posee una caracterización puramente *metafísica* o psicológica, la cual apunta a la existencia de un *autoconcepto* por la continuidad mental producida por la capacidad que tienen algunos *animales* para *viajar mentalmente* en el tiempo. Por otro lado, su definición puede englobar aspectos tanto *metafísicos* como *normativos* por igual (i.e., define a un ser con propiedades mentales y morales).

3.1. Persistencia psicológica, lenguaje, y moralidad.

Las *personas* se caracterizan por ser un tipo de seres capaces de proyectar sus estados mentales hacia el futuro para adelantarse a eventos que no tienen lugar, y es por ello que hacemos planes en nuestro momento presente para realizar este *viaje mental*. Esto propicia que exista una persistencia o continuidad psicológica a través del tiempo y del espacio, lo cual favorece el surgimiento de un concepto que podemos llamar *extendido* en esta dimensión espacio-temporal. Por estas razones decimos que las *personas* son un tipo de seres capaces de evaluar las acciones que se hicieron en el pasado, las posibles consecuencias en el momento presente, y la realización de nuevos planes hacia el futuro. Queda aclarado que desde este punto de vista el concepto de *persona* posee una interpretación *metafísica* o psicológica[50].

Por otro lado, su definición no sólo engloba aspectos cognitivos, sino que adopta una interpretación moral o *normativa*. Las *personas humanas* somos responsables de nuestros actos debido a que nuestra identidad a través del tiempo se considera que es la misma e invariable. En este aspecto resulta ser de gran importancia la identidad de esa misma *persona* y cómo a través de ciertas condiciones de persistencia puede ser castigado por sus actividades en algún momento de su vida. No obstante, aun si distintos *animales no humanos* pudieran ser llamadas de este modo al cumplir con la condición que se presenta como suficiente para ser una *persona*, no sería posible que les reconociéramos responsabilidades de ningún tipo (pero sí derechos), puesto que las acciones de los primates u otras criaturas no suponen un peligro ni una amenaza para la continuación de la *especie humana*. Es esta última más bien la que debe adoptar una actitud responsable ante la posible extinción de multitud de especies de *animales no humanos* en nuestro planeta.

Dicho esto, en este Capítulo se pretende en primer lugar, (i) enfatizar la relación que existe entre ser una *persona* y la posesión de un concepto (o *yo*) como producto de la persistencia o continuidad psicológica del organismo (al hacer planes hacia el futuro) a través de la perspectiva o teoría psicológica de la identidad. En segundo lugar, (ii) se hará ver la relación que existe entre esta teoría de la identidad y la perspectiva *narrativa*, la cual da especial importancia a la posesión de un lenguaje natural para que alguien califique como *persona* en sentido *metafísico.* Y, en tercer lugar, (iii) se remarcará el aspecto *normativo* del concepto que se aborda de la mano de la perspectiva psicológica para mostrar las implicaciones *morales* que posee la persistencia espacio-temporal de las *personas* tanto *humanas* como *no humanas*.

Estos tres apartados serán de gran importancia para empezar a discutir sobre la posibilidad de que ciertas especies de primates puedan ser llamados *personas no humanas* y puedan reconocidos como sujetos de derecho o "portadores de derechos legales" (Wise, 2000, p.4) Concretamente, será de gran relevancia remarcar la interpretación psicológica en torno al

[50] Algunos autores mencionan que esta interpretación también se llama 'descriptiva', porque describe la posesión de un conjunto necesario y suficiente para calificar como *persona* (Dennett 1992; Singer, 1993; DeGrazia, 1996).

concepto que se estudia, cuál es su relación con el concepto de identidad, y qué papel juega el *yo* en la persistencia espacio-temporal.

3.1.1. John Locke y la perspectiva psicológica o neo-Lockeana.

Habiendo dejado en claro la importancia que posee en la actualidad el problema de la *personeidad* entre *humanos* y *animales no humanos*, es igualmente importante situar en contexto la relación que existe entre el concepto de *persona*, la identidad personal, y la persistencia o continuidad del *yo*. Para cumplir con este objetivo es relevante hacer mención al trabajo que desarrolló John Locke (1999) en su obra *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano* a razón de esta problemática a raíz del gran impacto que ha tenido su obra en la discusión filosófica y en bioética.

Primeramente, el autor tiene tres objetivos fundamentales a partir de los cuales extender su teoría: (i) dar respuesta a las preguntas sobre la resurrección y la inmortalidad en el contexto religioso de su época; (ii) explicar en qué consiste la identidad de uno mismo a través del tiempo; y (iii) remarcar la importancia moral que tienen los actos perpetrados en el pasado sobre nuestro presente, o los que podremos llegar a realizar en el futuro (Noonan, 2003).

A este respecto, Locke desarrolla su teoría de la identidad en un contexto filosófico impregnado predominantemente por las creencias judeocristianas, las cuales condicionaron el modo cómo era definida la existencia y supervivencia de las *personas humanas* y sus almas antes y después de la muerte (Noonan, 2003). El autor desarrolla dicha teoría en el capítulo XXVII de su obra preguntándose qué garantiza que seamos una y la misma *persona* a través del tiempo, o cuáles podrían ser las condiciones por las que diríamos que persistimos en distintos espacios temporales y espaciales. A partir de este punto, Locke argumentará en torno a la pregunta sobre la identidad, cuáles son sus condiciones, qué distingue a las *personas* de los *humanos*, y cuál es el papel del *yo* o el "sí mismo" en la persistencia espacio-temporal (Locke, 1999, p.324).

Concretamente, se comprende que una cosa es idéntica a 'sí misma' en el momento estamos completamente seguros "de que es la misma cosa que vemos, y no otra que, al mismo tiempo, exista en otro lugar, por más semejante e indistinguible que pueda ser en todos los demás respectos" (Locke, 1999, p.311). Con esto se pretende decir que la identidad de un objeto en particular (o de cierto ser vivo) está garantizada en la medida que aquello que hace que sea "la misma cosa" permanece, en cierto modo, mayormente inmutable a través de distintos tiempos y lugares, y es por ello que resulta ser indistinguible de cualquier otra cosa por la que se pueda confundir (p.311). En el contexto filosófico de este debate se comprende a este tipo de identidad como *diacrónica* (o *numérica*), distinguida de la identidad *narrativa*[51]. Las aseveraciones de Locke en este punto son de gran importancia ya que no

[51] La identidad *diacrónica-numérica* y la *narrativa* son dos concepciones diferentes desde las que comprender la persistencia mental de las *personas*. La primera se pregunta cuáles son las condiciones o los criterios que permiten la existencia continuada de una *persona* a través del tiempo. Mientras que la segunda se cuestiona qué

sólo se pregunta en qué consiste la identidad de ciertos objetos en particular en el mundo, sino que también extrapola dicha cuestión hacia otras entidades: como las plantas, los *animales no humanos*, o las *personas humanas*.

En lo que respecta a la identidad o persistencia de los *animales* se adoptó una perspectiva mecanicista para explicar el comportamiento de estos seres vivos, mostrando claramente cierta influencia cartesiana en el trabajo de Locke. Desde este punto de vista un *animal no humano* se conforma como agregado de partes dispuestas de tal modo que puedan cumplir como un fin en específico, como un reloj o cualquier otro artefacto. No obstante, las *personas* se distinguen por ser unos seres con unas propiedades un tanto peculiares, que no son compartidas por el resto de seres vivos (plantas o *animales*) debido a las capacidades mentales que poseen los primeros.

La famosa definición de Locke establece que una *persona* es "un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como él mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares…" (Locke, 1999, p.318). Con esto quiere decir que lo que hace que una *persona* (en este caso un ser *humano*) sea ella misma en términos psicológicos viene determinado por la persistencia de sus estados mentales conscientes a través del tiempo y el espacio. En último término esto le permite a la persona comprender que su vida se encuentra circunscrita al momento presente, sino que se *extiende* desde el pasado hasta el presente, y hacia el futuro.

De este argumento se extrae que las *personas* se conforman como un tipo de seres con un concepto de sí mismas, que poseen una persistencia psicológica, y cierto nivel de consciencia elevado. Es por estas razones que esta interpretación se denomina como *metafísica*, porque define a un ser que tiene ciertos estados mentales sobre sí mismo o sobre otro tipo de cosas del mundo, y es consciente, a su vez, de que está teniendo estos estados mentales (Garret, 1998). Por otro lado, esta aseveración presenta algunas complicaciones dentro del debate sobre la *personeidad* de los *humanos*, como se pudo ver en el Capítulo 1[52].

Con esta última anotación queda claro que no sólo en necesario que cierto ser vivo sea meramente consciente o *sintiente* en términos *fenoménicos* (que pueda experimentar placer, dolor, frio, o calor) para que pueda ser calificado como *persona*, atendiendo a la interpretación Lockeana. Sino que es suficiente con que la *persona* tenga un concepto de sí misma mediante el cual pueda dar cuenta de su persistencia psicológica a través del espacio y el tiempo. En este aspecto, los seres vivos que tengan un concepto *extendido* de sus vidas tendrán una persistencia psicológica de sus estados mentales desde el pasado que ya tuvo lugar hacia un futuro hipotético, gracias a su facultad para *viajar mentalmente* hacia estos estadios temporales.

---

características de cierta *persona* serían realmente relevantes para que pudiera concebirse a sí mismo como un ser cuya vida se desarrolla en un marco espacio-temporal (Garret, 1998; DeGrazia, 2005).

[52] Una de las objeciones más fuertes viene dada en el debate sobre la *personeidad* de ciertos *individuos humanos* que sufren de alguna enfermedad neurodegenerativa como la demencia, el Alzheimer, o están en coma. En estos casos se produce una degeneración constante de las capacidades conscientes del *individuo* dejando de ser la *persona* que era antes de la enfermedad, principalmente por la pérdida de sus capacidades reflexivas que le permitirían establecer una continuidad o persistencia temporal en sus estados mentales, lo cual es la base de su identidad personal (McMahan, 2002, DiSilvestro, 2010).

En última instancia, podría decirse que las *personas* son "seres mentales autoconscientes" sobre sus propios estados mentales, los de otros seres vivos, y su existencia continuada en el mundo (Garret, 1998, p.5). Este argumento resulta ser de especial importancia en lo que concierte a las teorías de la identidad que discuten sobre la existencia mental y continuada tanto de *humanos* como de *animales*. Principalmente porque se establece una equivalencia entre el concepto de *persona* y el de *yo* (o el *sí mismo* según Locke, 1999).

Cuando se argumenta sobre la continuidad psicológica de la *persona*, lo que se está preguntando realmente es cuáles son las condiciones por las que el *yo* persiste más allá del momento presente. Esto último responde a una doble interpretación sobre el trabajo de John Locke en torno a la identidad personal. La primera expone que tanto las *personas* y los *yoes*[53] son "esencialmente equivalentes" (Schechtman, 2015a, p.33). Mientras que, en la segunda interpretación, ser un *yo* "es una condición necesaria pero no suficiente para ser una persona" (p. 33). Desde este punto de vista la *yoeidad* es más fundamental o anterior a la *personeidad*[54]. Precisamente, un *yo* (o un concepto de uno mismo) sería:

"Esa cosa pensante y consciente (...) que es sensible o consciente del placer o del dolor, que es capaz de felicidad o desgracia, y que, por lo tanto, está preocupada de sí misma, hasta los limites a que alcanza su consciencia".

Locke, 1999, p.331.

A través de esta interpretación el *yo* designa al sujeto consciente de experiencias (i.e., la *persona metafísica*) que no sólo percibe desde el punto de vista *sintiente* o *fenoménico* su existencia presente, sino que comprende que sus deseos, intenciones, planes, o preocupaciones, se *extienden* hacia el pasado o el futuro (Schechtman, 2015a). Esta unificación entre el concepto de *yo* y el de *persona,* en la obra de Locke, resulta ser de gran importancia para la comprensión de la teoría neo-Lockeana posterior (Shoemaker, 1963; Parfit, 1984; Garret, 1988; Noonan, 2003; Kaczor, 2005; Shoemaker, 2009) por la cual se comprenderá a las *personas* a partir de este concepto *extendido* de sí mismas que da cuenta de la continuidad mental que existe entre sus distintos estados mentales. Como se observará en las secciones posteriores esta interpretación no sólo trae problemas en la determinación de distintos seres vivientes bajo este sesgo, sino que además trae consigo distintas consideraciones de orden moral que no escapan a la de por sí problemática determinación de un *humano* o un *animal no humano* como *persona.*

[53] Se entiende por *yoes* el plural del pronombre de primera persona *yo*, el cual en la obra de Locke (1999) es nombrado como el "sí mismo" (p. 331). En la versión inglesa de la obra el autor usa la palabra "*self"* (Locke, 1975) con tal de referirse al *sí mismo* de la versión española de 1999.

[54] Por el término *yoeidad* hago referencia a las condiciones por las que un organismo tendrían un concepto de sí mismo de cualquier tipo.

3.2. Problemas de persistencia.

Hasta aquí se pudo dejar en claro que el concepto de *persona* es equiparable al de *yo* en la teoría Lockeana, y que esta interpretación abraza la existencia de una facultad de remembranza *episódica* y proyección mental hacia el futuro por el que las *personas* somos conscientes de nuestra persistencia espacio-temporal, y podemos formar un concepto de nosotros mismos que abarque el pasado, presente, y futuro. Sin embargo, esta tesis presenta algunos problemas que sería relevante mencionar en lo que respecta principalmente a las condiciones que permiten la persistencia mental de las *personas*. Concretamente, la mayor crítica a su teoría vino de la mano de Thomas Reid (1785/1975) y Jeremy Butler (1736/2020), quienes apelaron al carácter circular de su concepción sobre la identidad personal.

Principalmente, a través de la teoría Lockeana se comprende que lo que garantiza la identidad de la *persona* es la persistencia o continuidad de sus estados mentales conscientes, y es a través de la proyección mental hacia el pasado que podemos recordar los hechos perpetrados en nuestro pasado, pudiendo ser impugnados por ellos. En la medida que nos identificamos realizando ciertas acciones en el pasado reconocemos que ese *yo* de un tiempo anterior es el mismo *yo* del presente. Por ello el autor expone en su obra que

"Hasta el punto que ese tener conciencia pueda alargarse (o extenderse) hacia atrás para comprender cualquier acción o cualquier pensamiento pasados, hasta ese punto alcanza la identidad de esa persona".

Locke, 1999, p.318, (el paréntesis es mío).

Esta interpretación sobre su teoría, denominada como el "criterio de la memoria" (Noonan, 2003, p.9; Schechtman, 2014, p.22), alega que lo verdaderamente importante para la identidad personal de las *personas* es la memoria, la cual sería capaz de ofrecer las condiciones para la identidad personal a través del tiempo. Sería la remembranza de eventos acaecidos en nuestro pasado lo que hace que seamos conscientes de nuestra continuidad espacio-temporal (Noonan, 2003). El filósofo Sydney Shoemaker (1970) hace clara esta idea opinando que:

"Recordar un suceso pasado implica que haya una correspondencia entre el estado cognitivo presente de quien recuerda y un estado cognitivo y sensorial del pasado".

Shoemaker, 1970, p.271.

Resumidamente, lo que se intenta explicitar a través de este argumento es que la *persona* "p_2 en t_2 es la misma persona que p_1 en t_1 sólo en caso que p_2 en t_2 está conectada por la continuidad de la memoria de p_1 en t_1" (Noonan, 2003, p.10; las cursivas son mías). Mediante el análisis de este silogismo se llega a la conclusión de que, si las condiciones que garantizan persistencia psicológica de las *personas* a través del tiempo son ofrecidas por la memoria, y las memorias que tenemos de nuestras vidas son a su vez las que definen nuestra identidad; entonces podría decirse que la identidad personal cae en un círculo vicioso en el cual intenta

establecer las condiciones de continuidad o persistencia desde ella misma (Schechtman, 2014).

Para solucionar la objeción de la circularidad se propuso que el problema de la identidad personal no debía comprenderse en términos de memoria (Shoemaker, 1963), sino de "quasi-memoria" o *q-memoria* (Shoemaker, 1970, p.271). En primer lugar, para comprender la viabilidad de esta propuesta debe entenderse que la totalidad de los argumentos que tengan como fundamento principal nuestra capacidad de recordar eventos del pasado (i.e., nuestra memoria) están abiertos al error por fallo en la identificación. Esto es debido a que, a pesar de que yo guardo en mi mente el recuerdo de haber tomado café hoy en la mañana, este recuerdo podría haber sido una ilusión creada por un *genio maligno* o es parte del sueño que tuve durante la noche[55]. En segundo lugar, se propone que aun si mi memoria puede errar cuando intenta recordar el momento en el que tomé café (Shoemaker, 1963, 1970), no podría haber ninguna duda en que realmente fui yo "mismo" el que tuvo esa experiencia (Locke, 1999, p.331)[56].

Estos dos argumentos muestran claramente la dependencia que existe en la teoría Lockeana de la identidad personal en torno al concepto de *yo*, el cual es el causante principal de que dicha teoría sea circular. Como solución a este problema, se propuso la noción de "quasi-memoria" (Shoemaker, 1970, p.271), anotada líneas atrás, en oposición a la de memoria. Cuando una *persona* emplea esta última noción, con la intención de describir un evento de su pasado, ella "estaba consciente del evento en el momento que sucedía" (p.271). Mientras que la noción de *q-memoria* implica que "alguien u otra (*persona*) fue consciente" de ese suceso en particular (p.271; el paréntesis es mío).

Podría decirse que la memoria posee una interpretación 'fuerte' en la medida que *yo* debo ser consciente de un suceso personal, mientras que la capacidad consciente que toma partido en la *q-memoria* es más 'débil' al quedarme *yo* exento de la rememoración de cual fuera ese suceso acaecido en mi vida (Shoemaker, 1970). Lo que se pretende mostrar a través de la *q-memoria* es que, al quedar el *yo* exento de la responsabilidad de identificarse a sí mismo como el sujeto que tuvo cierta experiencia en el pasado, se consigue evitar el problema de la circularidad en la identidad personal. Esta última era descrita en todo momento desde sí misma apelando a nuestras capacidades memorísticas. Lo que el autor muestra aquí es que la *q-memoria* "no preserva la inmunidad al error a través el fallo en la identificación del pronombre de primera persona" (Shoemaker, 1970, p.273).

De este modo, lo que se estaría consiguiendo con esta propuesta sería debilitar la interpretación 'fuerte' sobre la *memoria*, altamente dependiente del *yo*, hacia una versión en la que fuera despojada de su inmunidad por fallo en la identificación, relegando la percatación de ciertos eventos de mi pasado a cualquier otro ser *humano* en el mundo. Es por esta razón

[55] El *genio maligno* es un recurso argumental usado por René Descartes (1596-1650) en su obra las *Meditaciones Metafísicas* (1641) por el cual pretende la máxima radicalidad a la que es capaz de llegar con tal de encontrar alguna sentencia o proposición cuya verdad sea absolutamente indudable, aun si existe una entidad ficticia que nos hace errar en nuestro pensamiento.

[56] Esta última aseveración la llama inmunidad al "error por fallo en la identificación" (Shoemaker, 1970, p.269). A través de esta expresión se pretende decir que no es posible que una *persona* pueda errar en reconocerse a sí misma realizando ciertas acciones o teniendo experiencias de algún tipo en particular.

que se alega que "defender la identidad en términos de cuasi-memoria en lugar de memoria (…), proporciona un criterio que puede capturar lo que parece relevante para la constitución de la identidad en la memoria real sin ser circular" (Schechtman, 2014, p.23). De manera conclusiva, la teoría desarrollada en torno *q-memoria* ofrecería una interpretación de la identidad personal (frente a la teoría Lockeana) fundamentada mayoritariamente en la existencia de cierta continuidad entre los estados mentales dentro de un contexto de causalidad espacio-temporal.

Esta fue la idea fundacional desde la cual surgió la perspectiva neo-Lockeana (o psicológica) sobre la identidad personal. Principalmente, esta perspectiva se presenta como una reformulación de la teoría Lockeana que abandona la argumentación fundamentada en la memoria hacia una interpretación más cognitiva en donde la identidad se comprende en términos de continuidad o persistencia psicológica (Shoemaker, 2008). De este modo, la teoría ofrecida por John Locke experimenta una transformación hacia la idea de que:

"Una persona en el tiempo t_1 es la misma persona que una persona en el tiempo t_2 en caso de que la persona en t_2 esté conectada a la persona en t_1 por una cadena superpuesta de conexiones cuasi-psicológicas".

Schechtman, 2014, p.24.

Esta cadena causal de conexiones mentales o psicológicas podía comprenderse desde dos puntos de vista diferentes, uno es la que toma esta conexión mental en el tiempo como una "conectividad psicológica", y la otra comprende dicha conexión como una "continuidad psicológica" (Parfit, 1984, p.206). La primera refiere propiamente a la "posesión de conexiones psicológicas directas (y) particulares" a través del tiempo entre distintos estados mentales. La segunda expone que para que exista una persistencia o continuidad temporal es necesario que existan "cadenas superpuestas de fuerte conectividad" a través de distintos marcos temporales y espaciales (p.206; el paréntesis es mío). De estas dos maneras de comprender la persistencia o continuidad psicológica la segunda (la continuidad) es la más importante debido a que la primera (la conectividad) puede venir en distintos grados de intensidad que se degradan con el tiempo y no serían suficientes para decir que una *persona* era la misma un día en específico respecto a un día anterior (Glannon, 1998).

Es por estas razones que para decir que una *persona humana* o *no humana* es ella misma a través del tiempo y del espacio es necesario que exista una continuidad sostenida de sus estados mentales de un momento a otro. Por ejemplo, si quisiésemos determinar si un primate en específico (como un chimpancé o un orangután) son *personas* desde esta interpretación neo-Lockeana o *metafísica,* habría que establecer un modo de comprobar si los estados mentales del primate se *extienden* más allá del momento presente (quizá horas o días). Esto nos daría también indicativos de que tendría un concepto de sí mismos *extendido*, el cual sería el producto de su capacidad de proyectar sus estados mentales o *viajar mentalmente* en el tiempo hacia el futuro.

A través de la capacidad que tienen algunas especies de primates de hacer planes en su presente para anticiparse a eventos del futuro (Véase: *The Spoon Test*; Tulving, 2005) puede

establecerse que existe una continuidad psicológica entre unos estados mentales en un tiempo (t_1) y en otro tiempo posterior (t_2, t_3, t_4, …), (Parfit, 1984). Esto ofrecería razones suficientes para creer que los primates superiores, que son objeto de defensa *legal* en este trabajo, poseen un concepto de sí mismos que no está restringido al momento presente (como los seres *sintientes*), sino que puede *extenderse* hacia un tiempo y un espacio futuros. En última instancia, el cumplimiento de esta última condición permitiría que estos *animales* pudieran ser denominados como *personas* desde esta perspectiva *metafísica* o psicológica, ofreciendo todavía más razones y argumentos para que pueda formularse una defensa *legal* de estos seres como *personas no humanas.*

3.3. Persistencia y moralidad.

Habiendo expuesto la argumentación en torno a la cual la formación de un concepto *extendido* de uno mismo (mediante la continuidad psicológica de los estados mentales) es lo que conforma a las *personas*, será importante mencionar que existen ciertas consecuencias de orden moral cuando se pregunta por la persistencia psicológica de las *personas humanas* y *no humanas.* Volviendo sobre la argumentación, John Locke (1999) hace una mención explícita a este hecho anotando (en el capítulo de su obra dedicado al problema de la identidad) que el concepto de *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" (p.331).

Locke pretende remarcar mediante esta definición el aspecto *normativo* del concepto. De este modo se puede ver con claridad que una *persona,* al comprender su vida *extendida* tanto en el tiempo como en el espacio, es capaz de recordar sus acciones pasadas de las que sería directamente responsable y por las que podría ser imputado por los distintos órdenes sociales y políticos en su comunidad. Dicha idea puede resumirse a través de la siguiente aseveración de Walter Glannon (1998) quien alega que cuando se dice que una *persona* es responsable sobre sus acciones lo que se quiere decir es que es capaz tanto de reconocer como de reaccionar de algún modo "a favor o en contra de acciones que debe o no debe realizar y de dar cuenta de ellas*"* (p.239).

Esta concepción *normativa* sobre la identidad y la continuidad psicológica pervivió de igual modo hasta la actualidad, así como lo hizo su interpretación neo-Lockeana. Teóricos modernos sobre este debate retoman el aspecto moral de esta cuestión aportando sus propias interpretaciones que, aunque con ligeras variaciones, mantienen constante el argumento planteado por Locke. Principalmente, se anota que el concepto de *persona* está directamente relacionado con la posesión de ciertas obligaciones o derechos de cierto tipo.

El contexto discursivo de esta idea resulta ser de gran importancia ya que impregna de manera directa los debates sobre el aborto, la eutanasia, o la donación de órganos (Garret, 1998). En este último caso es importante anotar que las *personas humanas* que se encuentran en estas situaciones son tanto *racionales* como *autónomas* (sus vidas poseen un *peso moral*), y es por ello que pueden ser moralmente responsables de sus decisiones y actos (Cavalieri, 2001).

Las mujeres que para salvar sus vidas necesitan llevar a cabo un aborto, los sujetos enfermos de SARS-CoV-2 que optan por la eutanasia[57], o los padres que quieren donar los órganos de su hijo con anencefalia porque con ellos podrían salvar la vida de otro niño; todos ellos están sujetos a normas *morales* y pueden ser clasificados dependiendo de la categoría que puedan recibir: pueden ser tanto *agentes morales* como *pacientes morales*.

En el primer caso, como ya se describió en el Capítulo 1, se hace referencia a aquellos seres "que puede reflexionar moralmente sobre cómo actuar, y cuyo comportamiento puede, en consecuencia, estar sujeto a evaluación moral" (Cavalieri, 2001, p.28). En este último caso se podría decir que estos *agentes* serían moralmente responsables y dignos de reprobación por sus actos. Entre ellos se encontrarían seres *humanos* con un uso satisfactorio de sus capacidades mentales, pero no los distintos *animales no humanos* o *individuos humanos* con enfermedades neurodegenerativas. Mientras que por *paciente moral* se define a un ser cuyo trato y relación hacia él está sujeto a evaluación por parte de los *agentes morales* (Cavalieri, 2001).

Como se anotó previamente, entre la clase de *pacientes morales* podrían incluirse perfectamente a los *animales no humanos* como los primates o los delfines. Se trata de un tipo de seres cuya consideración moral está enteramente determinada por las *personas humanas* (o *agentes morales*). Es porque somos *personas,* con capacidades mentales superiores, que podemos comprender nuestras vidas ya sea de manera biográfica (Schechtman, 1996, 2015; Varner, 2012), o de un modo *extendido* y complejo (Regan, 2003; Sapontzis, 1992), y tenemos la obligación de proteger los intereses del resto de seres que consideremos cuanto menos como *sintientes* (DeGrazia, 1991, 1993, 1996; Singer, 1993). En el caso de los seres *humanos*, el hecho de que seamos *personas* o *agentes morales* significa que tenemos la capacidad para razonar sobre el mejor modo de llevar a cabo nuestras acciones *"*lo que implica tener intereses, formular proyectos o metas a largo plazo y tener creencias" sobre las consecuencias que podrían desencadenarse en nuestro modo de actuar para lograr nuestros objetivos (Glannon 1998, p.234).

Esta última aserción apunta a la idea de que las *personas humanas* se configuran como *agentes morales* en la medida que su existencia se comprende de un modo *diacrónico*. Se trata de entidades "completamente presente(s) en todos los momentos en que (ellas) existen" (Glannon 1998, p.235; el paréntesis en plural es mío). A través de estos argumentos puede empezarse a vislumbrar que existe cierta connotación moral en el hecho de que tengamos una identidad *diacrónica* (Garret, 1998; Tognazzini, 2010).

En este debate suele defenderse la idea de que sólo si abrazamos una perspectiva psicológica de la identidad, desde la cual podamos comprender que los *seres humanos* somos *diacrónica* o *numéricamente* idénticos a nosotros mismos a través de distintos marcos temporales, es posible que podamos hacernos responsables sobre nuestras acciones. Todo esto es gracias a que somos las mismas *personas* a través del tiempo y somos capaces de

[57] Para más información véase: https://www.elsoldemexico.com.mx/metropoli/cdmx/en-tiempos-de-covid-pacientes-optan-por-la-muerte-digna-voluntad-anticipada-eutanasia-contagios-coronavirus-covid-19-5794737.html

reconocer los actos que perpetramos en el pasado como nuestros y de nadie más (Glannon, 1998; DeGrazia, 2005; Shoemaker, 2009; Tognazzini, 2010).

Para ejemplificarlo de cierta forma podríamos decir que sólo si una *persona* P_2 en t_2 es idéntica a la *persona* P_1 que cometió un delito X en t_1, entonces podemos decir que P_2 es *moralmente* responsable en t_2 de la acción X realizada en t_1. El filósofo David Shoemaker (2009) explicita esta idea con bastante acierto alegando que:

"Decir que el agente A es moralmente responsable de X (típicamente una acción) es decir simplemente que A está apropiadamente sujeto a ciertos tipos de actitudes morales, como el elogio o la culpa, o ciertos tipos de respuestas directas, como castigo o recompensa, para X".

Shoemaker, 2009, p.206.

Conclusiones.

Con la argumentación presentada en este Capítulo que comienza la Segunda Parte de la presente investigación, se expuso la perspectiva *metafísica* o psicológica desde la cual se ha comprendido tanto la significación del concepto de *persona,* como su caracterización a través de un conjunto de facultades mentales. Principalmente, en la modernidad se hereda su interpretación de la teoría Lockeana, la cual comprendía desde un principio que la identidad de las *personas* estaba determinada a partir de un criterio memorístico.

Alguien en concreto era la misma *persona* a través del tiempo, y por tanto mantenía su persistencia o continuidad mental, en la medida que era capaz de recordar quién era en un tiempo pasado e imaginar quién podía llegar a ser en el futuro. Dicha teoría presentaba ciertos problemas lo cuales condicionaron que la interpretación de Locke sobre la identidad de las *personas* virara hacia otra teoría en donde las condiciones que garantizaban la persistencia espacio-temporal de alguien en concreto eran ofrecidas por la continuidad de sus distintos estados mentales.

De manera paralela a esta teoría surgió una interpretación *narrativa* de la mano de algunos autores con fuertes influencias hermenéuticas. Dicha teoría describía que la identidad de las *personas* no podía concebirse en términos de continuidad psicológica, sino que aquello que le daba unidad a la vida de una *persona* estaba determinado por el conjunto de eventos que se sucedían a través del tiempo y que éramos capaces de explicitar a través del lenguaje hablado. En este aspecto se comprendía que las *personas* eran seres con ciertas capacidades narrativas y/o lingüísticas a través de las cuales eran capaces de unificar sus experiencias pasadas y sus planes a futuro mediante una historia o narración.

Para explicitar esta caracterización se muestra la distinción que existe entre los *individuos* y las *personas*. Los primeros tienen la peculiaridad de ser seres puramente *sintientes* con una consciencia *fenoménica* que sólo les permiten tener experiencias sensoriales o *propioceptivas*

de distinto tipo en su momento presente. Además, disponen de un concepto *mínimo* cuyo contenido son las distintas representaciones mentales que tienen de sí mismos en esta escala temporal. En el segundo caso se intenta describir un tipo de ser con una sofisticación cognitiva más compleja, que no sólo le permite tener las experiencias de un ser *sintiente*, sino que además es capaz de tener un concepto *extendido* hacia el pasado y el futuro. Es de este modo que los seres que son calificados como *individuos* (o *sintientes*) poseerían una concepción de sí mismos *mínima*, mientras que las *personas* tendrían una concepción *extendida* de sus vidas.

Como se podrá ver a través del Capítulo 4, la caracterización de los niveles del *yo* que pueden existir en ciertas clases de seres vivos resulta de gran importancia cuando se quiere determinar si las especies de primates superiores que se exponen en este trabajo poseen un concepto *mínimo* o *extendido*. En el pasado se presentó la *Prueba* o el *Test del Espejo* para vislumbrar si algunos mamíferos superiores eran capaces de reconocerse a sí mismos frente a un espejo dispuesto en sus entornos naturales. De ser el caso se alega que poseerían un concepto de sí mismos al realizar esta actividad.

Como se mostrará a través del Capítulo 4 esta prueba no es suficiente para determinar si los chimpancés, orangutanes, bonobos, o gorilas poseen un concepto *extendido* de sí mismos, como condición suficiente para que sean *personas* desde la interpretación *metafísica.* Por el contrario, en el Capítulo 5 se argumentará que la facultad mental que permitiría la existencia de este tipo de concepto se encontraría en la capacidad que poseen estos primates para *viajar mentalmente* hacia el futuro. El hecho de que pueda determinarse esta cuestión allanará el camino discursivo en este trabajo para poder establecer con mayor acierto si los primates superiores enlistados en el *Proyecto Gran Simio* podrían calificar como *personas legales* a través del estudio de la capacidad que tendrían para hacer planes en su presente en previsión de un evento futuro.

CAPÍTULO 4

4. El 'yo' en animales no humanos.

A través de la argumentación desarrollada en el Capítulo 3 se especificó que para que un *humano* o un *animal no humano* sea calificado como *persona* éste debe poseer un concepto de sí mismo como un ser cuya existencia no se limita al tiempo presente del aquí y el ahora, debe tener una persistencia o continuidad psicológica de sus estados mentales. Mediante esta aseveración se puede constatar la importancia de la posesión de un *autoconcepto extendido* para que algunos primates puedan ser llamados de este modo desde una interpretación puramente *metafísica*. De igual modo, el hecho de que algún *animal no humano* pueda reconocerse como la misma entidad en momentos y lugares diferentes tiene consecuencias de carácter moral o *normativo.*

Como se pudo observar en la exposición sobre la identidad y la persistencia de las *personas* a través del tiempo, el debate sobre la *personeidad* de los seres vivos se desarrolla a la par con el de la *yoeidad*[58]. Este último concepto, el de *yo*, resulta ser de gran importancia para discriminar qué seres vivos ameritan ser llamados como seres *sintientes* o *personas*[59]. Como se verá en la argumentación, dependiendo del tipo de *yo* al que nos estemos refiriendo podremos distinguir también entre distintos niveles de consciencia. En este punto será importante hacer una distinción de los tipos de *yo* (o *yoes*) más importantes que han impregnado la literatura reciente alrededor de este debate tanto en *humanos* como en *animales no humanos*. Posteriormente a esta exposición se mostrará cómo se ha intentando establecer la existencia de un *autoconcepto* en ciertas clases de primates, cetáceos o mamíferos superiores a través de la *Prueba del Espejo* (Gallup, 1968, 1970). Esta última prueba, a pesar de sus buenos resultados, presenta algunas objeciones que será necesario remarcar.

De manera conclusiva, se finalizará este Capítulo haciendo una exposición sobre las razones que existen para considerar que la capacidad que tenemos los *humanos* y los primates superiores para proyectar nuestros estados mentales o *viajar mentalmente* hacia el futuro, se encuentra en la base misma de la conformación de un concepto *extendido* de uno mismo al permitirnos esta capacidad mental establecer una continuidad psicológica desde el pasado, hacia el presente, y hasta el futuro.

[58] El término *yoeidad* hace referencia al conjunto de condiciones que hacen que un *humano* o un *animal no humano* tenga un *yo mínimo* o *extendido*.

[59] Hasta este momento se han introducido una serie de conceptos con la intención de establecer una distinción entre distintas clases de seres vivos con configuraciones *metafísicas* y *normativas* diferentes. Los conceptos de ser *sintiente*, *individuo*, o *paciente moral* se usarán de manera indistinta en adelante refiriendo a un tipo de criaturas con unas cualidades psicológicas concretas y unos atributos *morales* específicos. Cabe anotar que la noción de *paciente moral* es un término que denota la categoría *normativa* de los seres *sintientes* o *individuos*, aunque podría darse el caso que algunos *animales* pudiesen ser *personas* (como los primates, delfines, elefantes, etc.) y seguir siendo *pacientes morales* con derechos más no responsabilidades ni obligaciones. Por otro lado, el concepto de *persona* es mayormente usado como sinónimo de *agente moral* en *seres humanos*, pero esta no es una condición necesaria para el resto de criaturas vivientes como se acaba de mostrar.

4.1. Perspectivas del 'yo'.

El problema sobre la *personeidad metafísica* de los primates superiores es igual o casi tan complejo como el que concierne a los *humanos*. Para delimitar esta categoría suele hacerse mención a un conjunto de capacidades mentales que deberían poseerse de manera necesaria y suficiente para que algún *animal no humano* pudiera designarse a través de este concepto, y así poseer un estatus moral superior por el que podríamos respetar y proteger su vida.

En esta argumentación se asume que el hecho de que un primate reúna las condiciones para ser una *persona* desde una interpretación *metafísica* ofrecería argumentos renovados para facilitar su reconocimiento como una *persona no humana* desde un punto de vista *legal*[60]. Como se mostró en el Capítulo 1, dentro de este debate existe cierto consenso entre los teóricos sobre qué es lo que define específicamente a una *persona* en sentido *metafísico*: uno debe poseer un concepto *extendido* de sí mismo que abarque distintos estadios temporales y espaciales de su vida (Cervera Castellano, 2022b).

Esta interpretación, heredada de la perspectiva neo-Lockeana de la identidad personal, establece una equivalencia entre los conceptos de *persona* y *yo*, volviéndolos semejantes en términos semánticos. Es importante anotar que el concepto de *yo* (*Self*) ha estado abierto a una multitud de debates desde diferentes disciplinas tales como la filosofía o la psicología.

Primeramente, en filosofía la discusión emerge cuando se intenta vislumbrar en qué momento del crecimiento de un *humano* surge tal cosa como un *yo*. Algunos teóricos sugieren que este fenómeno suele acontecer entre los dos y los cuatro años de edad en los que el niño o la niña empieza a identificar a otros miembros de su entorno como sujetos diferentes a él o ella mostrando claros indicios de un nivel de consciencia superior (Povinelli et al., 1993; Gallup et al., 2002).

Seguidamente, la psicología ha abordado el debate sobre el *yo* en la investigación centrada en patologías, como la esquizofrenia o el desorden disociativo de la identidad. En el primer caso se ha llegado a estudiar la relación que podría existir entre los desórdenes esquizofrénicos y la pérdida del *yo* o de la individualidad en los sujetos que padecen este trastorno, y cómo podría afectar esto a sus experiencias personales (Parnas y Sass, 2003). En el caso de desorden disociativo algunos teóricos de la perspectiva *narrativa* de la identidad, como Marya Schechtman (2015a), han apuntado hacia el papel que tendría el *yo* en este tipo de trastorno en lo que concierne al aspecto narrativo de este desorden mental y las implicaciones *morales* que tendría el no poder adjudicar responsabilidades a una *persona* que no es capaz de reconocerse como el actor de ciertas acciones en su vida.

Finalmente, en las ciencias cognitivas se han realizado estudios sobre el papel que jugaría el *yo* en las relaciones sociales que se establecen en una cultura en concreto y cómo esta

[60] Tanto Peter Singer como Paola Cavalieri (1993) admiten que el hecho de que los primates dejen de ser vistos como cosas u objetos de propiedad es necesario que posean la categoría *legal* de *personas no humanas*. Para justificar este cambio de perspectiva hacia estas criaturas es indispensable que se haga un estudio sobre sus facultades mentales.

influencia puede rastrearse hacia ciertos mecanismos neuronales (Han y Northoff, 2009). Estas investigaciones, llevadas a cabo desde diferentes disciplinas, muestran el plexo de perspectivas desde las que se aborda el estudio del *yo* y el modo cómo condiciona la vida de las *personas humanas* y los *animales no humanos*. Esto demuestra que la investigación sobre el origen y los tipos de *yoes* que podrían existir no es algo que haya sucedido recientemente.

Algunos filósofos como William James (1890), Ulric Neisser (1988), Antonio Damasio (1999), o Shaun Gallagher (2000), propusieron distintas interpretaciones sobre cómo comprender al *yo*. Entre ellos son de especial relevancia el concepto de *yo extendido* de Neisser (1988), y el *yo mínimo* y *narrativo* de Gallagher (2000). Estos tres pueden definirse de la siguiente manera:

- *Yo extendido*: Comprende el conjunto de recuerdos acaecidos en nuestro pasado, así como los deseos o planes sobre el futuro (Gallagher, 2000).

- *Yo mínimo*: Define la consciencia de uno mismo como un sujeto inmediato de experiencias, sin ninguna extensión espacio-temporal (Neisser, 1988).

- *Yo narrativo*: Reúne las vivencias y las intenciones futuras de una *persona* a modo de historias que un se cuenta a sí mismos o a los demás (Schechtman, 1996, 2011, 2015a).

De estos tres *yoes*, el *extendido* y el *narrativo* guardan cierta similitud entre sí al hacer referencia a aspectos del pasado y del futuro de uno mismo que pueden estar mediados a través del uso del lenguaje natural.

A lo largo de las últimas décadas el siglo XX se realizaron distintas pruebas en primates y otras especies de *animales* para comprobar si efectivamente poseían un concepto de sí mismos. Estos experimentos fueron propuestos inicialmente por el psicólogo Gordon Gallup (1968, 1970), quien intentó determinar si los chimpancés (y otros primates) eran capaces de reconocerse a sí mismos frente a un espejo disponiendo en sus cuerpos una marca de color rojo que de otro modo no era posible identificar. Si el primate era capaz de reconocerse a sí mismo se concluía que poseía un *autoconcepto* con la cual identificarse, y además se decía que era *autoconsciente* o que tenía un nivel de consciencia superior al de otros *animales.*

Responder a la pregunta de si los primates superiores poseen un concepto de sí mismos *extendido* tanto en el tiempo como en el espacio resolvería la cuestión de si podemos considerarlos como *personas* en sentido *metafísico.* Esto allanaría el camino para que se les pudiese adjudicar dicha categoría desde una vertiente *legal*. Ofrecer pruebas a favor de este hecho implicaría que el concepto que tendrían de sí mismos no sería *mínimo* (Gallagher, 2000), sino *extendido* (Neisser, 1988).

Esta última idea es un tanto inaceptable para multitud de teóricos sobre la *personeidad*, ya que muchos de ellos dan por hecho que para poseer dicho concepto es necesario disponer de un lenguaje hablado o por señas mediante el cual fuera posible 'construir' este *autoconcepto* a modo de historia o narración (Dennett, 1988, 1992, 2000; Schechtman, 1996, 2011, 2014, 2015a; Varner, 2012). Como se verá en la argumentación presentada en este

trabajo la construcción de un concepto *extendido* en primates superiores sería la consecuencia directa de la facultad que tendrían para realizar un *viaje mental* hacia el futuro[61] (Suddendorf y Corballis, 1997, 2007; Tulving, 2002, 2005). Esta última capacidad permitiría a las *personas* 'extender' sus estados mentales más allá del momento presente permitiendo la construcción de un "yo extendido temporalmente" (Cosentino, 2011, p.778)[62].

Para llegar a este punto y mostrar cómo ciertos primates sí serían capaces de formar dicho concepto *extendido,* con la ausencia de un lenguaje natural, será preciso ofrecer una caracterización sobre los conceptos de *yo mínimo* y *yo extendido* antes de abordar esta cuestión.

4.1.1. La concepción mínima del 'yo'.

Dentro de la multitud de variantes que podrían existir alrededor del concepto de *yo*, su concepción *mínima* resulta ser de gran importancia. Su emergencia está relacionada directamente con la existencia de ciertos niveles de *sintiencia* tanto en *humanos* como en *animales no humanos* (Bekoff, 2003; Bekoff y Sherman, 2004; Broom, 2014, Capítulo 1). Sin ir más lejos, el problema sobre la existencia de un *yo mínimo* impregna el debate sobre el estatus moral de cierta clase de *humanos* en donde se debe decidir si el *individuo* vive o muere atendiendo a su condición mental y dependiendo de las circunstancias en las que se encuentra (McMahan, 2002, 2007; DiSilvestro, 2010, Capítulos 2 y 3).

Entre algunos casos llamativos, en los que se discuten las condiciones por las que debería conceder el derecho a la vida a un ser humano, se encuentran el de algunos *individuos* que todavía no han nacido, *personas* que padecen un coma persistente, o sufren de algún tipo de demencia. Estas situaciones se incluyen en el debate de los casos llamados *marginales* que refieren a cierta clase de *individuos humanos* que "parecen tener capacidades (mentales) equivalentes a las capacidades de los animales no humanos" (DiSilvestro, 2010, p.141; el paréntesis es mío)[63].

En lo que concierne al tema de esta investigación se discute si el tipo de concepto que poseerían algunos primates superiores sería *extendido* en el espacio y el tiempo, así como sucede como los *humanos*. Algunas posiciones discuten que el tipo de concepto que tendrían estos *animales* sería *mínimo* en la medida que sus consciencias no pueden extenderse más allá del momento presente ni tampoco poseen un lenguaje tan complejo con el que describir

[61] Se sugiere que esta capacidad (*mental time travel*; MTT) se encontraría en los orígenes del lenguaje hablado y de la construcción de un concepto *extendido* de uno mismo (Cosentino, 2011; Cosentino y Ferreti, 2014).
[62] Opiniones semejantes también fueron defendidas por Cosentino y Ferreti (2014) y Ferreti et al. (2017).
[63] Si bien sería correcto decir que ciertos *humanos* se encuentran en una situación 'marginal' a causa de una enfermedad mental que incapacita al sujeto para tener un uso 'correcto' de sus facultades mentales, no sería apropiado decir que los distintos *animales no humanos* conocidos poseen unas cualidades mentales *marginales* (como los mamíferos superiores mencionados en alguna ocasión u otros seres como los perros, gatos, cerdos, o monos). Esto es debido a que, en primer lugar, independientemente de su sofisticación mental muchas criaturas *no humanas* muestran unas facultades muy superiores a las de *humanos* en condiciones desfavorables (como el coma o la demencia). Y en segundo lugar, el hecho de que se haya incluido a los *animales no humanos* en la literatura en bioética y filosofía dentro de la categoría 'marginal' refleja las pretensiones antropocéntricas que subyacen a este tipo de afirmaciones altamente alejadas de la realidad.

sucesos acaecidos en su pasado o los planes que tienen para el futuro (Dennett, 1992; Gallagher, 2000; Bekoff, 2003; Varner, 2012). Antes de abordar de lleno esta cuestión sería necesario preguntarse qué significa que un ser vivo posea un concepto *mínimo* de sí mismo.

En apartados anteriores se anotó la doble interpretación que existe en torno a la obra de John Locke (1999) sobre el concepto de *yo* (*Self*). Una primera interpretación comprendía al *yo* de manera dependiente de cierto nivel de consciencia y una facultad mental episódica por las cuales se concebía a la *persona* como un ser "pensante e inteligente dotado de razón y de reflexión" (Locke, 1999, p.318). Desde este modo se comprende al *yo* y la *persona* de un modo equivalente.

La segunda interpretación expone que para que existiese un *yo* (o una *persona*) no era necesaria una gran sofisticación cognitiva, sino que era necesario que el ser vivo en cuestión fuera *sintiente* o tuviera un tipo de consciencia *fenoménica* centrada en la percepción somato-sensorial del cuerpo y el ambiente circundante. Es así que este *autoconcepto* no tiene una extensión espacio-temporal, ni tampoco precisa de la existencia de un lenguaje natural. A través de esta interpretación podría alegarse que "ser un yo es una condición necesaria pero no suficiente para ser una persona" (Schechtman, 2015a, p.33).

En la actualidad ambas lecturas han condicionado enormemente cierta disputa dentro del campo de la identidad personal en torno a las posiciones que abogan por la presencia de un *yo mínimo*, y las teorías *narrativas* que comprenden los conceptos de *yo* o *persona* de un modo equivalente. Desde esta última perspectiva las *personas* se concebían desde cierta unidad de la conciencia que definía a un sujeto con una continuidad en sus experiencias conscientes, y que esto sucedía gracias a sus capacidades *narrativas* (Schechtman, 2015a). Es así que ser una *persona* consistiría en tener ciertas experiencias sobre la propia vida como si se tratase de "una narrativa autobiográfica" (p.37).

No obstante, las interpretaciones *mínimas* comprenden que no es necesaria la posesión de capacidades reflexivas o conscientes tan sofisticadas para que un ser vivo pueda tener un *yo* de este tipo. En el caso de los *animales no humanos*, concretamente, podría decirse que muchos de ellos no poseen los mismos niveles de consciencia de un primate, un cetáceo, o un paquidermo. Aunque esto último no implicaría que no pudieran tener un concepto *mínimo* de sí mismos representado por un tipo de consciencia *fenoménica*. Recientemente, la filósofa Natalie Thomas (2016) hizo una aclaración sobre este punto argumentando que:

"Si los animales son fenoménicamente conscientes, entonces tienen un yo, al menos en una forma menos compleja que la que se encuentra en los humanos".

Thomas, 2016, p.42.

De esta aseveración podría extraerse que es más que probable que la gran mayoría de los *animales* sí son conscientes desde este punto de vista *fenoménico*, y también es muy plausible que posean un concepto que estuviera mediado por la información *propioceptiva* que

adquieren a través de sus cuerpos en relación con el entorno[64]. Distintos *animales* sí tendrían en efecto esta concepción *mínima* como sujetos con ciertas experiencias que viven la inmediatez de sus vidas sin ninguna extensión temporal (Gallagher, 2000).

Igualmente, la emergencia de este concepto *mínimo* en algunos *animales* no sería dependiente de la existencia de un lenguaje natural ya que no requiere de una capacidad cognitiva demasiado sofisticada para que el primate en cuestión adquiera una concepción de sí mismo a través de la información que recibe de los sentidos y su propio cuerpo.

Desde este nivel de consciencia un *humano* o un *animal no humano* puede percibir el mundo a través de sus capacidades *sensitivas*, experimentando su vida en el presente, desde el que vive su realidad satisfaciendo sus necesidades más elementales (i.e., comer, beber, reproducirse, evitar depredadores, etc.)[65]. Esta interpretación permitiría comprender a los primates *no humanos*, y otra multitud de *animales*, como seres *sintientes* que poseen un concepto de sí mismos demarcado por un nivel de consciencia *fenoménico,* con la imposibilidad de crear un concepto *extendido* en el tiempo y el espacio.

Esto último sería posible solamente para las *personas* cuyas facultades mentales son superiores al de los seres *sintientes*, así como el concepto que tienen de sí mismos. Las *personas* tienen la capacidad de *viajar mentalmente* hacia el pasado para rememorar hechos ya acontecidos, o hacia el futuro para imaginar sucesos que todavía no han tenido lugar. Esta capacidad establece una distinción entre unos seres u otros, y determina el concepto que creamos sobre nosotros mismos. No obstante, es importante anotar que el *yo mínimo* que puede ser compartido por igual entre *humanos* y *animales*:

"Es una parte integral de la estructura de la conciencia fenoménica y debe considerarse como un presupuesto prelingüístico para cualquier práctica narrativa".

Zahavi, 2007, p.184.

4.1.2. El 'yo' extendido o narrativo.

En el apartado anterior se ofreció una caracterización del *yo mínimo* por la cual se comprende la existencia de un concepto prelingüístico que puede encontrarse tanto en *humanos* como en muchos *animales sintientes*. Este *autoconcepto* surge desde un tipo de consciencia *fenoménica* cuyos estados mentales no se extienden más allá del momento presente en el que se desarrolla la vida del *individuo*. Este tipo de *yo mínimo,* define a un tipo de seres puramente *sintientes* cuyas capacidades lingüísticas todavía no se han desarrollado o no existen, por lo que no pueden crear un concepto de sí mismos *extendido* en el tiempo y

[64] La filósofa Natalie Thomas (2016) hace referencia a la consciencia *fenoménica* en los mismos términos que se anotan en este trabajo, y que quedaron explicitados en el Capítulo 2 (Sección 2.1). Concretamente, la autora alude a un tipo de consciencia por el que se obtiene una representación *mínima* sobre el entorno y el propio cuerpo a través del cual se obtiene información sobre estados físicos o aquéllos que provienen del medio ambiente circundante. Esto permitiría la creación de un concepto "mínimo" ligado a este nivel de consciencia (Thomas, 2016, p.41).

[65] Para más información sobre este tema puede consultarse: Zahavi, 1999, 2005, 2007, 2014.

el espacio. Esta fue la posición adoptada por Zahavi (2005, 2007) y otros (Neisser, 1988, 1995) con el objetivo de caracterizar a este tipo de *yo*, el cual es previo al desarrollo del *individuo* como *persona*. Este hecho determina a su vez el marco moral desde el cual tendríamos en consideración al *individuo* en concreto.

Como se recordará esta última idea surge de una lectura paralela a la obra de John Locke (Schechtman, 2015a) que emerge como crítica al *yo-extendido*. La existencia de este concepto tan demandante en términos cognitivos ya sea en *humanos* o en primates, exige la existencia de una facultad por la que podemos proyectar nuestros estados mentales hacia el pasado o hacia el futuro, y hacer una narración de nuestras voliciones, planes, o deseos mediante el lenguaje natural.

El *yo extendido* (también llamado *narrativo*) surge de la primera lectura de Locke en donde equipara dicho concepto (*Self*) con el de *persona.* A través de ambos conceptos caracteriza a un ser vivo con unas capacidades mentales superiores desde las que puede comprender su experiencia presente como resultado de los actos y acontecimientos ocurridos en el pasado; y puede también hacer planes para el futuro para anticiparse a eventos que están por suceder. Esta concepción *extendida* de uno mismo forma parte del debate sobre la identidad personal desde las perspectivas *narrativas* que definen a una *persona metafísica* (y por tanto al *yo*) como un tipo de ser cuya vida se desarrolla a través de una historia y es capaz de describirla a través del lenguaje natural.

Por el simple hecho de que las *personas* (o los *yoes*) comprendan sus vidas desde este punto de vista *extendido*, implica que son capaces de relatar las distintas vivencias de las que se hacen participes a sí mismos y al resto de *personas*. Por ello se alega que las *personas* se encuentran situadas "en un contexto social en donde ellas interactúan con otros" (Schechtman, 2015b, p.404). Esta interpretación *narrativa* del *yo* y la *persona* adquiere una connotación política y social en donde el sujeto ya no es una entidad aislada del mundo, sino que lleva a considerar a estos seres como *agentes morales* que poseen derechos y responsabilidades de cierto tipo sobre sus acciones en sociedad, y además pueden reconocer que otros seres de su entorno tienen estas mismas cualidades *morales*.

Tomando en cuenta este fenómeno se sostiene la tesis de que tanto la *yoeidad* como la *personeidad* (i.e. las condiciones que hacen posible que un ser vivo sea un *yo* o una *persona*) son altamente dependientes del factor social y de las distintas interacciones con los miembros de la comunidad en el que la *persona* desarrolla su vida[66]. Desde esta interpretación un *individuo humano* (con un *yo mínimo*) se configura finalmente como un *yo* (*extendido — narrativo*), o una *persona*, distinguiéndose e interactuando con "otros *yoes* (u otras personas)" mediante sus capacidades conscientes superiores (Schechtman, 2015b, p.405; el

[66] Los delfines, por ejemplo, son unos seres con una gran vida social a través de la cual no sólo coordinan la caza de alimento en alta mar, sino que desarrollan lazos afectivos que duran el resto de su vida (White, 2007; Alaniz Pasini, 2010). De la evidencia empírica y conductual extraída de su observación podría afirmarse que el concepto que tienen estos *animales* es altamente dependiente de la relación social y afectiva que guardan con otros miembros de su grupo determinando así su identidad personal como unos seres cuya vida se *extiende* hacia el pasado y el futuro (White, 2007, p.54). igualmente, los delfines poseen un sistema de comunicación muy avanzado que les permite tener silbidos para cada miembro del grupo designándose como seres independientes con una identidad personal (White, 2007).

paréntesis y la cursiva son míos). Esto último sólo será posible cuando esté presente "una actividad cognitiva de orden superior" (p.410) que permita discriminar los distintos eventos que le suceden a uno mismo a través del pasado, el presente, y el futuro. Esta facultad podría ser el *viaje mental* por el que se sucede esta discriminación entre eventos pasados y futuros.

A pesar de la sofisticación (en términos cognitivos) de esta propuesta, es posible encontrar algunas deficiencias en la teoría desarrollada en este apartado. La primera de ellas expone que:

I. Podríamos estar falsificando de manera deliberada nuestras narraciones haciendo creer a los demás una historia sobre nuestra vida que no es cierta, incurriendo en una representación errónea de nosotros mismos hacia la comunidad.

II. Por otro lado, también podríamos estar falsificando la narrativa de nuestra vida no de un modo intencionado sino a causa del delirio, la ilusión, o por algún problema mental que ofrecería igualmente datos erróneos sobre nuestra vida al resto de *personas* (Zahavi, 2005, 2007)[67].

III. Cualquier ser *humano* podría alegar que su vida no se desarrolla necesariamente de manera *diacrónica* o narrativa. Al contrario, uno puede comprender que su vida continúa a través del tiempo de un modo *episódico* mediante una consecución de eventos que no están interrelacionados entre sí como si se tratase de una historia.

    Por ejemplo, un defensor de la teoría *narrativa* de la identidad pensaría que el acto de preparar café en el desayuno implica una planeación en el futuro y una reflexión medianamente consciente de los pasos que se deben seguir para preparar un café. Desde otra perspectiva yo estaría dispuesto a pensar que esta actividad no forma parte de una narrativa, sino que obedece a la consecución de un evento aislado cuya conexión con otros hechos de mi vida puede no ser en absoluto relevante, sino más bien "trivial" (Strawson, 2015, p.21).

4.2. La Prueba del Espejo y el 'yo' en primates.

La pregunta por si algunas especies de *animales no humanos* tienen un concepto de sí mismos o son *autoconscientes* ha sido una cuestión que ha permeado el debate en filosofía y etología durante la última mitad del siglo XX hasta la actualidad (Griffin, 1992; 1998; Carruthers, 1992; 2000; Andrews, 2015). Esta idea no sólo ha tenido consecuencias de carácter empírico sobre el funcionamiento a nivel anatómico de las áreas del cerebro de algunos primates, cetáceos, o córvidos implicadas en actividades que presuponen la existencia de niveles de consciencia elevados[68]. Sino que la prueba de que algunos primates

[67] Las objeciones plasmadas en I y II reflejan brevemente la inexactitud de la teoría narrativa a la hora de dar cuenta del *yo* a través de esta interpretación. Es por estas razones que Zahavi (2007) se pregunta si sería "realmente legítimo reducir nuestro *yo* a lo que se puede narrar" (Zahavi, 2007, p.181).

[68] Se sugiere que las áreas del cerebro implicadas en el *autoreconocimiento* en *animales no humanos* serían las mismas que las de los *humanos* (Hecht et al., 2015; Hecht et al., 2017; Hopkins et al., 2019). Concretamente se aduce que este tipo de actividad mental (y la creación de un *autoconcepto*) estaría relacionada con la activación

serían conscientes de su propia existencia a través del tiempo tendría serías implicaciones *morales* que no podrán pasar inadvertidas en este debate.

Para determinar qué *animales* poseían este nivel de consciencia, o si tenían un concepto de sí mismos, el psicólogo Gordon Gallup elaboró en la década de 1970 una prueba mediante la cual se pretendía dar respuesta a esta cuestión teniendo como objeto de estudio a la especie de primates *Pan troglodytes*, o comúnmente conocidos como chimpancés. La prueba tuvo como objetivo demostrar que cuatro chimpancés (dos machos y dos hembras) preadolescentes eran capaces de reconocerse a sí mismos frente a un espejo dispuesto en la zona donde se desarrollaba el experimento[69].

Inicialmente, cuando los *animales* eran puestos frente al espejo reaccionaban de manera violenta porque comprendían que la imagen que estaban viendo podía representar otro *animal* desconocido para ellos (Gallup, 1968, 1970). Después de unos días los chimpancés se acostumbraban al espejo actuando de un modo más tranquilo frente a él (Gallup, 1970, 1977). Posteriormente los chimpancés adoptaron una actitud dirigida hacía sí mismos mediante el uso del espejo. Esta actitud quedó demostrada al observar que los primates observaban partes de su cuerpo que de otro modo serían inaccesibles para la vista, así como otras actividades cuya ocurrencia fue explicada por la existencia de esta capacidad para *autoreconocerse*[70].

Parte del éxito de esta prueba se debía a que Gallup decidió colocar una marca de color rojo en el cuerpo de estos chimpancés habiéndolos anestesiado previamente para que ellos no supieran con antelación dónde la había colocado. Dicha marca sería imposible de ver por el primate a menos que usara un espejo para inspeccionarse a sí mismo. A través del experimento se anotaron las veces que el chimpancé tocaba la marca o la inspeccionaba obteniendo resultados favorables sobre la hipótesis de que el *Pan troglodytes* realmente sí podía reconocer su cuerpo frente al espejo (Gallup, 1971) como puede comprobarse a través de sus aseveraciones al respecto:

"Estos resultados replican los hallazgos anteriores (Gallup, 1970) en la demostración de que los chimpancés salvajes preadolescentes pueden aprender a reconocer sus propios reflejos en espejos y luego usar la información resultante, tanto como lo hacen los humanos".

Gallup, 1971, p.72.

Los datos obtenidos de estas pruebas ofrecieron razones a favor de la idea de que los chimpancés tenían un intelecto avanzado, así como "un concepto de yo" (Gallup, 1970, p.87),

---

de el córtex prefrontal derecho en *humanos* adultos (Keenan et al., 2000; Sterling et al., 2002; Uddin et al., 2005; Sugiura et al., 2015), o en niños de dieciocho meses de edad (Bulgarelli et al., 2019).

[69] La prueba ofrece mejores resultados cuando es aplicada principalmente en chimpancés en su edad adolescente, entre 7 y 8 años (Povinelli et al., 1993)

[70] Por *autoreconocimiento* se alude explícitamente a la capacidad que tendrían los primates de identificar a través de la vista ciertas partes de su cuerpo que no serían accesibles a menos que las identificaran al verse reflejados en el espejo (Andrews, 2015). Es por esta razón que este término alude a la identificación física y *propioceptiva* del mismo sujeto bajo las condiciones que establece la prueba de Gallup (1968, 1970).

o “autoconcepto” (Gallup, 1970, p.73). Es más, la capacidad que tendrían los chimpancés para reconocerse a sí mismos en el espejo e inspeccionar partes de su cuerpo no sería posible sin un nivel de consciencia superior o *autoconsciencia* (Gallup, 1975, 1982, 1985). Esta última es definida como “la habilidad de convertirte en el objeto de tu propia atención” (Gallup, Suarez, 1980, p.175; Gallup, 1982, p.243). Aunque también se ha definido como la posesión de una “consciencia reflexiva: sentido del yo: auto-reflexión: yoeidad: tener simpatía o empatía: y una teoría de la mente” (Thomas, 2016, p.40).

Paralelamente, la consciencia (i.e., consciencia *fenoménica*), es definida como la facultad mental por la que nos percatamos “de nuestra propia existencia” desde un punto de vista *perceptual* ya sea de manera consciente o inconsciente (Gallup, 1982, p.243). De igual modo, esta última facultad también es definida como la “consciencia perceptual, corporeidad (*body-ness*) o mieidad (*mine-ness*)” (Thomas, 2016, p.40; los paréntesis son míos). Es por estas razones que Gallup posee una fuerte convicción en que a través de la *Prueba del Espejo* no sólo se demostraría que los chimpancés poseen altos niveles de consciencia, sino que mostraría la existencia de un “sentido del yo”[71] (Gallup y Suarez, 1980, p.175). Por ello el autor alega que sin este ‘sentido’ o concepto de uno mismo la imagen que se ve reflejada frente al espejo quedaría como la de un completo desconocido (Gallup y Suarez, 1980).

A través de los argumentos de Gallup (1975, 1977, 1979, 1982, 1985), otros especialistas en la materia concluyen que el hecho que un primate pueda *autoreconocerse* implica primeramente que puede “autoconcebirse” a sí mismo (Povinelli y Cant, 1995, p.393)[72]. Esta última asunción implicaría que los chimpancés, u otras especies de primates, serían conscientes de sí mismos o de su *yo* como:

(i) “Un objeto de conocimiento”.
(ii) “El sujeto de experiencia”.
(iii) “Una entidad que existe a través del tiempo”.
(iv) Y “un agente causal” (Povinelli y Cant, 1995, p.393).

Povinelli y Cant (1995) sostienen que este *autoconcepto* o “sentido de agencia personal” (p.416) surgió en el contexto arbóreo de los ancestros de los primates que existen en la actualidad, permitiéndoles desarrollar las capacidades cognitivas que posteriormente les llevaron a ser capaces de reconocerse frente a un espejo en la modernidad. Dicha prueba serviría para mostrar que efectivamente los primates poseen esta “habilidad autoconceptual” por la que pueden reconocer su propio cuerpo (Povinelli y Cant, 1995, p.399).

A través de esta discusión puede apreciarse que existen tres nociones diferentes mutuamente dependientes: *autoconsciencia*, *autoconcepción*, y *autoreconocimiento*. El

[71] En este debate se asume que por ‘sentido del yo’ Gallup se refiere a la posesión de un *autoconcepto* a modo de representación mental. En adelante cuando se hable del ‘sentido del yo’ se hará referencia al pronombre de primera persona en términos representacionales.
[72] Povinelli y Cant (1995) exponen textualmente que el *autoconocimiento* es una capacidad por la que “un organismo puede concebirse a sí mismo” como un sujeto que tiene cierto tipo de experiencias en su momento presente (p.394). Mientras que la *autopercepción* sería la capacidad por la cual se obtiene información *sensitiva, perceptual* y *propioceptiva* sobre uno mismo “sin que nada de ello sea conceptualizado” (p.394).

motivo por el que los chimpancés pueden reconocerse a sí mismos en la prueba propuesta por Gallup es debido a que, primeramente, pueden *autoconcebirse* (o tener un concepto de sí mismos) como unas entidades capaces de obtener información *sensitiva* de su propio cuerpo y del entorno que habitan.

No obstante, es importante remarcar que los chimpancés no fueron los únicos primates que fueron puestos a prueba para determinar si tenían un concepto de sí mismos, o eran *autoconscientes*. Entre ellos estaban los orangutanes (Suarez y Gallup, 1981), gorilas (Suarez y Gallup, 1981; Ledbetter y Basen, 1982) y bonobos (Westergaard y Hyatt, 1994; Shorland, et al., 2020[73]). En el caso de los orangutanes se obtuvieron de igual modo resultados favorables en la *Prueba del Espejo* en dos miembros adultos de esta especie. Los datos obtenidos sugieren que podrían *autoreconocerse,* y tener así un nivel de consciencia elevado (Suarez, y Gallup, 1981).

Por otro lado, los gorilas demostraron no ser capaces de llevar a cabo el test ya que no mostraron ningún interés en el espejo durante la prueba (Suarez y Gallup, 1981; Gallup, 1991, 1997), con la única excepción del gorila Koko el cual parece reconocerse a sí mismo bajo las mismas condiciones que el resto de primates (Patterson, 1978). De igual modo, un gran número de otras especies entre las que se encuentran los monos araña, capuchinos, mandriles, monos Rhesus, o macacos, fueron puestos a prueba bajo condiciones semejantes y todos obtuvieron resultados desfavorables (Gallup, 1970, 1977a; Gallup et al, 1980). Gallup (1982) considera que el motivo principal por el que estas especies de primates suelen fallar las pruebas no está relacionado con déficits en sus capacidades *perceptuales* o motoras, sino con la falta de un "sentido de uno mismo" (p.240). Más bien, el hecho de que el mono actúe frente al espejo como si estuviera viendo a un animal diferente a él mismo "puede deberse a la ausencia de un autoconcepto lo suficientemente bien integrado" (Gallup, 1982, p.240).

A pesar de los datos obtenidos en primates, los cuales todavía siguen generando cierta controversia en la actualidad[74] (Povinelli, et al., 1993; Heschl y Burkart, 2006; Mahovetz, et al., 2016), otras especies de *animales no humanos* fueron puestos a prueba bajo condiciones semejantes confirmando la sofisticación cognitiva que tendrían la gran mayoría de ellos al ser capaces de reconocerse frente a un espejo.

En el caso de la especie de delfín nariz de botella (*Tursiops truncatus*) se hizo una prueba semejante a la que estuvieron sometidos los chimpancés (Gallup, 1970, 1971) con la intención de "evaluar objetivamente si el delfín trataba su imagen reflejada como a sí mismo o como otro delfín" (Marten y Psarakos, 1994, p.366). Para la consecución de esta prueba se le colocaron unas marcas a los delfines, de un modo semejante a como se hizo con los chimpancés, pudiendo comprobar que el comportamiento de los delfines frente al espejo sugería que ellos "estaban examinando la marca de óxido de zinc durante la prueba de la marca del espejo" (Marten y Psarakos, 1994, p.367).

[73] Para un estudio reciente en bonobos véase: Shorland, et al., (2020).

[74] Principalmente suele ponerse de relieve que los chimpancés que son puestos a prueba frente al espejo no muestran comportamientos que denoten *autoreconocimiento*.

La información extraída de este experimento es consistente con los datos recabados en una prueba posterior realizada con dos delfines bajo condiciones semejantes (Reiss y Marino, 2001). En este caso se concluyó de igual modo que los delfines "usaron el espejo (y otras superficies reflectantes) para investigar partes de sus cuerpos que fueron marcadas" con antelación (Reiss y Marino, 2001, p.5942). Esto demostraría que efectivamente pueden reconocerse frente al espejo e inspeccionar visualmente su cuerpo, así como lo hacen algunas especies de primates. De aquí se extraen razones suficientes para creer que esta especie de delfín en particular es capaz de reconocerse a sí mismo en el espejo, pudiendo crear un concepto de sí mismos (i.e., *autoconcebirse*) mediante un nivel de consciencia superior (Povinelli y Cant, 1995).

Volviendo hacia otros mamíferos terrestres, como los elefantes asiáticos (*Elephas Maximus*), también se realizaron pruebas semejantes con un espejo por un periodo de dos semanas obteniendo resultados insatisfactorios. En este caso los elefantes "no mostraron ninguna respuesta autodirigida en la que parecieran estar usando el espejo para obtener información sobre sí mismos" (Povinelli, 1989, p.130). Este hecho podría sugerir que "los repetidos fracasos para encontrar el *autoreconocimiento* en los monos y muchos otros *animales* no se debe a que carezcan de las habilidades mecánicas para alcanzar un comportamiento visual desplazado" (p.130), sino por sus dificultades para "hacer frente a los problemas motores–perceptuales" que emergen cuando son puestos a prueba bajo estas condiciones (p.123).

Posteriormente se realizó otra prueba a tres elefantes que fueron marcados con tinta en sus cabezas para probar si mostraban una actitud dirigida hacia ellos mismos al verse en el espejo. En este caso sólo uno de los elefantes mostró interés por la marca, mientras que los otros dos mostraban más interés en sus reflejos haciendo movimientos que sugerían estar supervisando partes de su cuerpo, como la apertura de sus bocas o comer frente al espejo. Se reporta que estas actitudes son un tanto extrañas ya que nunca se habían observado con la ausencia del espejo (Plotnik, et al., 2006).

Todas estas pruebas realizadas en distintos *animales* son bastante ilustrativas cuando se trata de demostrar si poseen un concepto de sí mismos, o altos niveles de consciencia (Gallup, 1968, 1970). Por otro lado, los resultados de las pruebas sobre primates ofrecen razones positivas para creer que la capacidad para *autoreconocerse* no sólo es atribuible a la *especie humana*, sino también a chimpancés, orangutanes, bonobos, y posiblemente gorilas. Este hecho estaría relacionado con el *desarrollo* de las áreas del cerebro implicadas en el *autoreconocimiento*. Primeramente, en lo que respecta a los *humanos*, se reporta la activación de distintas áreas del hemisferio derecho del cerebro en este tipo de tareas (Sperry et al., 1979). Concretamente, se anota que el córtex prefrontal derecho lateral jugaría un papel importante en la distinción y el reconocimiento de rostros (Keenan et al., 2000; Sugiura et al., 2015)[75].

[75] Se ha llegado a demostrar que el córtex prefrontal estaría implicado en la remembranza de datos autobiográficos y el mantenimiento de un tipo de consciencia *autonoética* (Wheeler et al., 1997; Keenan et al., 2000).

Igualmente, el hemisferio derecho (junto con el córtex prefrontal) estaría implicado en el sustento de un *autoconcepto* relacionado con aspectos *propioceptivos* de nuestro propio cuerpo. Estos se encontrarían ligados a su vez con el entorno y el estado afectivo de uno mismo (Devinsky, 2000). Estudios paralelos sugieren que estas áreas cerebrales estarían implicadas en la creación y mantenimiento de un *yo* a través del tiempo (Johnson et al., 2002), el cual podría verse afectado a causa de distintos trastornos mentales o afectaciones neuronales en el hemisferio derecho y el córtex prefrontal (Stuss, 1991; Feinberg, 2001). Aunque, no sólo el córtex prefrontal derecho lateral estaría implicado en tareas de *autoreconocimiento*, sino también en el reconocimiento de voz (Kaplan et al., 2008).

En lo que respecta a las distintas especies de *animales* que se sometieron a la *Prueba del Espejo*, en un inicio se sugirió que el hecho de que pudieran superarla podría ser por la existencia de una gran actividad encefálica y neocortical (Morgane et al., 1980; Glezer et al., 1988; Marino, 1998; Reiss y Marino, 2001). No obstante, hasta la fecha no se conoce con absoluta certeza el sustrato neuronal de primates superiores, cetáceos o elefantes cuando se reconocen frente a un espejo. Aún así se han llevado a cabo comparaciones neuroanatómicas entre distintas especies que podrían sugerir que las áreas del cerebro implicadas en el *autoreconocimiento* son las mismas que las de los *humanos* (Butler y Suddendorf, 2014).

Principalmente, existiría una fuerte lateralización-derecha de la actividad cerebral en *humanos* durante el *autoreconocimiento* en un espejo. Mientras que en chimpancés la extensión de estas áreas sería más bien modestas, pudiéndose determinar que los resultados variables entre chimpancés cuando se someten a la *Prueba del Espejo* estarían determinados por las diferencias anatómicas-cerebrales entre distintos miembros de esta especie (Hecht et al., 2015). No obstante, se pudo determinar que los chimpancés que muestran una mayor extensión de la actividad cerebral en las regiones prefrontales “tienen más probabilidades de reconocer con éxito su reflejo en un espejo” (Hecht et al., 2017, p.44). De estas investigaciones se podría concluir que los chimpancés que tienen un comportamiento semejante al de *humanos* cuando se reconocen en un espejo compartirían una mayor anatomía cerebral con nuestra especie.

Los resultados obtenidos a través de la *Prueba del Espejo* ofrecerían evidencia convergente de que la capacidad para *autoconcebirse* (mediante un concepto o representación mental) y *autoreconocerse* sería compartida entre *humanos* y los primates superiores a través de la existencia de áreas del cerebro implicadas en esta actividad mental. Esto último sugiere también la existencia de una convergencia evolutiva en estas capacidades en *humanos*, primates, y posiblemente cetáceos. Además, dicha evidencia podría llegar a demostrar que los niveles de consciencia que un *humano* adulto puede llegar a experimentar estarían presentes de igual modo en chimpancés, orangutanes, bonobos, o gorilas; aunque dicha afirmación sigue siendo un tanto controvertida como se verá en el siguiente apartado.

4.2.1. Objeciones a la Prueba del Espejo.

En el apartado anterior fue puesto en evidencia que la *Prueba del Espejo* se estableció como un referente para determinar si algunos primates tenían un concepto de sí mismos, o tenían niveles de consciencia semejantes a los de los *humanos* (Gallup, 1968, 1970, 1971,

1977; Povinelli et al., 1997). Esta prueba no se restringió solamente a algunas especies de primates, sino que también abarcó a delfines (Reiss y Marino, 2001) y elefantes (Povinelli, 1989). No obstante, a pesar de los distintos argumentos esgrimidos a favor de esta prueba (Gallup, 1970, 1975, 1977, 1982, 1985; Povinelli y Cant, 1995), las críticas aducidas hasta el momento muestran claramente que:

(i) La *Prueba del Espejo* podría no ser un buen indicativo de *autoreconocimiento* en algunos *animales no humanos*.
(ii) No da claras evidencias de *autoconsciencia*.
(iii) Tampoco de que exista un *autoconcepto*.
(iv) Finalmente, tampoco ofrece argumentos suficientes para sostener la idea de que los primates posean un concepto de sí mismos *extendido* en el tiempo y el espacio[76].

Principalmente, una de las críticas que más emerge es que, a pesar de que dicha prueba sí serviría para determinar qué *animales* son consientes o no y en qué grado, no establece necesariamente que el primate, o cualquier otro *animal*, tenga un autoconcepto en absoluto (Bekoff, 2002, 2003; Thomas, 2016). Concretamente, algunas de las primeras críticas aducidas sobre el trabajo de Gallup expresan que el *autoreconocimiento* que supuestamente poseen los chimpancés no es evidencia suficiente de que sean *autoconscientes* o de que tengan un concepto de si mismos (Epstein et al., 1981). Otras asumen una postura igualmente negacionista admitiendo que "no existe tal cosa como un *autoconcepto* en la prueba del espejo" (Mitchell, 1993). Tal y como lo expone la filósofa Natalie Thomas pasar la *Prueba del Espejo* "no necesariamente establece que un animal se está identificando explicita o exitosamente a sí mismo" (Thomas, 2016, p.61).

Para comprender el fundamento de estas críticas es necesario recapitular la argumentación del apartado anterior. La *Prueba* o *Test del Espejo* establece las siguientes premisas:

(i) "*Si puedes reconocerte a ti mismo en un espejo, entonces puedes identificar el objeto reflejado en el espejo como tú mismo*".

(ii) "*Si puedes entender el objeto en el espejo como tú mismo, entonces sabrás quién eres tú*".

(iii) "*Si sabes quién eres, eres consciente de ti mismo*".

∴ "*Por lo tanto, si puedes reconocerte a ti mismo en un espejo, entonces eres consciente de ti mismo*".

Andrews, 2015, p.71.

[76] Estas críticas son expuestas por: Mitchell, 1993; Heyes 1994, 1995, 1998; e, 2002, 2003; Andrews, 2015; y Thomas, 2016.

Es por lo dicho hasta ahora que se admite que este argumento es en sí "problemático" (Andrews, 2015, p.71) debido a que cada una de las premisas pueden ser comprendidas de distinto modo. La primera premisa (i) sería verdadera "si sólo significa que hay una correspondencia entre el yo y el reflejo, pero puede no ser verdad si requiere que el individuo tenga un concepto de sí mismo que se active cuando el individuo identifica el reflejo como un ejemplo del concepto de yo" (p.71). En la segunda premisa (ii) sucede algo semejante, ya que "el emparejamiento entre el yo y el reflejo puede no requerir la existencia de conceptos adicionales que describan al yo" (p.71).

Aunque el hecho de que se considere la segunda premisa como verdadera hace que la tercera (iii) sea falsa, porque el "tener la creencia de que dos objetos coinciden no significa que uno sea consciente de sí mismo, incluso cuando uno de esos objetos es uno mismo" (p.71). Atendiendo a estas suposiciones la cuarta premisa sería igualmente inválida. Estas críticas, aunque un tanto tardías, parten de los argumentos esgrimidos por Cecilia Heyes (1994a, 1995) que pusieron en duda la viabilidad del experimento de Gallup con la intención de demostrar la existencia de un *autoconcepto* en primates superiores.

Concretamente, la autora alega que los experimentos con espejos no ofrecen en absoluto "evidencia de *autoreconocimiento*, *autoconcepto*, o *autoconsciencia* en primates" (Heyes, 1994a, p.909; las cursivas son mías). Dicha prueba no estaría mostrando que los primates puestos a prueba son capaces de reconocerse a sí mismos, y que tampoco la actitud que muestran frente al espejo cuando revisan las marcas de su cuerpo esté apelando a la posesión de un *autoconcepto*. La filósofa considera que para que el chimpancé se distinga a sí mismo no es necesario que sea *autoconsciente*, lo único que necesita saber es que "su cuerpo es distinto del resto del mundo, incluyendo los cuerpos de otros animales" (Heyes, 1994a, p.915). Por lo que tampoco es necesario apelar a la existencia de un *autoconcepto*.

Desde que empezaron estas investigaciones se describió que la posesión de un concepto de uno mismo era ofrecido por el reconocimiento del primate frente al espejo (Gallup, 1971). Mediante este proceso el chimpancé reconocía el reflejo como sí mismo (i.e., su propio cuerpo). Por el contrario, también se argumentó que la diferencia de resultados no es atribuible a la ausencia o posesión de un *autoconcepto*, sino a los distintos tipos de información *propioceptiva* que el primate obtiene durante la prueba[77]. Por ello se llega también a admitir que los primates poseerían cuanto menos un *autoconcepto* creado a partir de las cualidades *propioceptivas* de sí mismos o del ambiente en el momento presente en que desarrollan ciertas acciones (Heyes, 1994a).

Este argumento es igualmente respaldado por las aportaciones de Marc Bekoff (2002, 2003, 2004) quien alega que la *Prueba del Espejo* no es suficiente para determinar la existencia de un *yo extendido* en *animales* con un conjunto de representaciones mentales que se extienden más allá del momento presente. Bekoff expone que las distintas especies de

[77] Posteriormente se llegó a sugerir que estas diferencias podían ser fruto de la anestesia, aunque esta opinión fue igualmente criticada (Gallup et al., 1995; Eddy et al., 1996; Povinelli et al., 1997). Cecilia Heyes (1994a) aclara que la razón por la que los primates se tocan las partes de su cuerpo puede deberse a cierta confusión post-anestésica, ya que algunos primates no mostraron ningún comportamiento de *autoreconocimiento* antes de la anestesia aun estando en presencia del espejo. Mientras que si adoptaron esta actitud cuando pasaron los síntomas.

animales puestas frente al espejo tendrían un sentido de "corporeidad" [*body-ness*] facilitado por la información sensorial y *propioceptiva* que reciben al realizar el experimento (Bekoff, 2002, p.255). Por el contrario, lo *humanos* tendríamos un sentido de "yoeidad" [*I-ness*] más 'robusto' que el de los *animales* mediatizado por el uso del lenguaje, y *extendido* en el tiempo y el espacio (p.255).

No obstante, esto no quiere decir que el *autoconcepto* que tenga un chimpancé, un delfín, o un orangután posea una menor importancia que el de los *humanos*, "ellos son sólo diferentes" (Bekoff, 2003, p.232)[78]. Este concepto que poseerían muchos *animales* podría considerarse como "necesario y suficiente" para que puedan desarrollar muchas actividades en su entorno social (p.233). Aunque esta "sensación de corporalidad" no sería suficiente para que los *humanos* comprendamos la escala espacio-temporal en la que se desarrollan nuestras vidas (p.233).

Podría alegarse que este sentido de *corporeidad* del que hace mención Bekoff (2002) haría referencia a la existencia de un *yo mínimo.* Este último estaría caracterizado por la presencia de un tipo de consciencia *fenoménica* mediante el cual el *animal no humano* sería consciente de su realidad a través de la información *propioceptiva* y sensorial facilitada por los sentidos en el momento presente. Esto último le permitiría tener representaciones mentales de su existencia inmediata sin ninguna *extensión* espacio-temporal (Allen y Bekoff, 2007).

A través de las críticas aducidas, la prueba de Gallup (1970) no muestra realmente niveles de consciencia semejantes a los de la *especie humana*, sino que da indicativos de la presencia de una consciencia *fenoménica* representada por un *yo-mínimo.* Este último definiría a un "sujeto inmediato de experiencia, no extendido en el tiempo" (Gallagher, 2000, p.15), el cual sería "meramente consciente o *sintiente*" (Zahavi, 2007, p.179) con la ausencia de capacidades prereflexivas o prelingüísticas[79] (Carruthers, 1992, 2000, 2005).

---

[78] Como se anotó tanto en el Prólogo como en el Capítulo 2 la existencia de una clasificación en cuanto al tipo de 'yo' que pueden tener distintos *animales no humanos* trae implícita la existencia de grados de consideración moral hacia la criatura que se le atribuya un *yo-mínimo* o un *yo-extendido*. Esta gradación responde al hecho de que si el *animal* posee una concepción de sí mismo como una entidad cuya vida se *extiende* más allá del momento presente, la consideración que tengamos hacia este se será mayor en la medida que podrá experimentar eventos desagradables con mayor extensión temporal (Byrne, 1999; Lea, 2001; Mendl et al., 2001; White, 2007; Mendl y Paul, 2008).

[79] Como se anotó al principio de este trabajo, el filósofo Peter Carruthers es uno de los mayores críticos sobre la existencia de un nivel de consciencia *fenoménico* o *perceptual* en distintos tipos de *animales*, aunque con la posible excepción de los primates superiores. Carruthers expone que "muy pocos animales a parte de nosotros están sujetos a estados mentales fenoménicamente conscientes" (Carruthers, 2000, p.198). Aunque si algunos *animales* fueran capaces de representar mentalmente estados mentales dirigidos hacia sí mismos u otros individuos estos "deben ser fenoménicamente conscientes" (p.198). Por estas razones considera que, al margen de que sus vidas posean o no cierta riqueza *fenoménica*, éstas no deben de importarnos demasiado hasta el punto de considerar que no tengan ningún tipo de derecho o estatus moral (Carruthers, 2012). Por el contrario, Rocco Gennaro argumenta que cuanto menos los primates superiores sí poseerían la capacidad cognitiva necesaria para poseer al mismo tiempo un concepto sobre sí mismos o sobre su entorno, y ser *autoconscientes* (Gennaro, 1993, 1996, 2004, 2009, 2012). El autor expone concretamente que estos *animales* sí tendrían "pensamientos sobre los propios estados mentales o sobre uno mismo en algún sentido" o *I-Thoughts* (Gennaro, 2012, p.237-238), y que incluso estos se encontrarían presentes en la memoria *episódica* por la que pueden establecer un *viaje mental* en el tiempo (Gennaro, 2009). En su obra, *The Conscious Paradox,* admite explícitamente que estos y otros *animales* tendrían los conceptos suficientes para poseer este nivel de consciencia (Gennaro, 2012).

Más bien, lo que esta prueba estaría mostrando es la existencia de este nivel de consciencia a través del cual el primate reconoce frente al espejo que su cuerpo es diferente al resto de miembros de su especie mediante la adquisición de un contenido *propioceptivo* (Heyes, 1994a, 1995). Por el contrario, la presencia de un nivel de consciencia superior por el que no sólo somos conscientes de nosotros mismos en el tiempo presente sino de nuestra existencia en el pasado y el futuro, está ligado a un tipo de concepto que igualmente no se reduce a la inmediatez *perceptual* de nuestros cuerpos.

Este último sería un tipo de *yo* más 'robusto' en la medida que incluye representaciones mentales que abarcan distintos estadios temporales y espaciales de nuestras vidas. Además, se comprende que puede ser manifestado a través del lenguaje natural (Dennett, 1992; Schechtman, 1997; Varner, 2012). Este último argumento también es consistente con la idea de que habría distintos tipos o grados de *yoes* tanto en *humanos* como en *animales no humanos* (Bekoff, 2003), así como distintos niveles de consciencia (DeGrazia, 2008, 2009).

Para finalizar este capítulo sería notable aclarar que la *Prueba del Espejo* sí sería suficiente para determinar si los primates superiores poseen un concepto *mínimo* de sí mismos. Pero no lo sería para determinar si tienen dicha concepción de sus vidas *extendida* en el tiempo y el espacio. Y este es el principal requisito para poderlos reconocer como *personas* desde la interpretación *metafísica* expuesta en el Capítulo 3.

En las pruebas realizadas décadas atrás se admitió que los chimpancés que se habían criado en un ambiente natural tenían más éxito en superar la *Prueba del Espejo* indicando la posesión de un concepto de sí mismos cuanto menos "rudimentario" (Gallup, 1971, p. 73). Por el contrario, los primates que se criaron en entornos controlados y aislados de la naturaleza mostraron una menor predisposición a pasar la prueba. Esta aseveración es consistente con las opiniones esgrimidas por Cecilia Heyes, (1994a, 1995), Marc Bekoff (2002, 2003, 2004), Bekoff y Sherman, (2004), y Allen y Bekoff (2007); las cuales alegan que el concepto que poseerían los *animales* que superan la prueba tendría una interpretación *mínima*. Mientras que otras ideas, como las de Mitchell (1993), exponen que no existiría tal cosa como un *autoconcepto* en la *Prueba del Espejo*.

Con lo dicho hasta ahora, que los chimpancés puedan reconocerse en un espejo o que la prueba muestra que estos y otros *animales* tienen un concepto de sí mismos tan 'sofisticado' como el que ostentan los *humanos* es un tema que sigue abierto a debate en la actualidad. Esto es debido al hecho de que no se han obtenido resultados verdaderamente concluyentes de que dicha prueba sea superada de manera sobresaliente por los primates, cetáceos, o los elefantes puestos a prueba a través de los años (Swartz y Evans, 1991; Povinelli et al., 1993; Plotnik, Waal, y Reiss, 2006).

4.3. La alternativa del viaje mental en el tiempo.

Con lo dicho hasta ahora se ha podido concluir que las *personas* son un tipo especial de seres vivos con unas cualidades mentales igualmente peculiares. Estos últimos se distinguían de los seres *sintientes* por tener una persistencia de sus estados mentales a través del tiempo

y del espacio. Esto, en último término, les permitiría formar un concepto que no estuviese enmarcado solamente en el momento presente (*yo-mínimo*), sino que se *extendiese* hacia el pasado y el futuro. Es por estas razones que se puede asumir que, atendiendo a la teoría psicológica de la identidad heredada de la tradición neo-Lockeana (Shoemaker, 1963; Parfit, 1984; Garret, 1988; Noonan, 2003; Kaczor, 2005; Shoemaker, 2009), las *personas* son capaces de formar este concepto de sí mismas gracias a la capacidad que tendrían para proyectar sus estados mentales más allá del momento presente; para recordar eventos del pasado, así como de imaginar acontecimientos del futuro.

Esta facultad mental por la que el sujeto 'desplaza' o *disocia* sus deseos, intenciones, planes, o voliciones presentes hacia un tiempo futuro, permitiría que hubiese una continuidad o persistencia de los estados mentales hacia distintos estadios temporales y espaciales. Al mismo tiempo, esta facultad nos permite ser conscientes de nuestra existencia continuada de un modo diferente al resto de *animales* que no pueden hacer uso de este *viaje mental* y cuyos niveles de consciencia se reducen a la percepción *sensitiva* o *perceptual* en el momento presente (Suddendorf y Corballis, 1997, 2007; DeGrazia, 2005). Esto último haría posible que las *personas* adquiriesen un concepto sobre su existencia mental continuada como un tipo de organismos con una vida social, física, y mental complejas (Cosentino, 2011).

Este punto puede quedar claramente explicitado a través de la evidencia que se obtiene en los casos *marginales* (DiSilvestro, 2010, Capítulo 5). En ellos se muestra a unos sujetos *humanos* que por motivos accidentales o naturales han perdido la capacidad mental suficiente para establecer una continuidad psicológica entre distintos estados mentales. Por ello pierden del mismo modo su identidad personal o el conjunto de representaciones mentales que conformaban el concepto que tenían de sí mismas (McMahan, 2002; DeGrazia, 2005; DiSilvestro, 2010).

Algunos casos como el de *individuos* que sufren enfermedades neurodegenerativas, o han caído en un coma por causas accidentales, habrían dejado de ser las *personas* que eran antes de entrar en un estado avanzado de la enfermedad al perder su identidad y la facultad de recordar eventos del pasado o de proyectarse hacia el futuro (DiSilvestro, 2010; Foster y Herring, 2017; Cervera Castellano, 2022a).

Desde este punto de vista, resulta ser bastante polémica la determinación de si un *humano* bajo estas condiciones es una *persona* o no, ya que por ello se suele alegar que posee un mayor o menor derecho a la vida bajo ciertas circunstancias (como en el momento debe decidirse si vive o muere debido al avance de su enfermedad, o a la imposibilidad de recuperación tras un coma).

Claramente, el hecho de que un ser vivo sea considerado como *persona* adquiere una connotación moral que se deduce de una condición primeramente mental (Cervera Castellano, 2022a). En una situación de Alzheimer, por ejemplo, o de demencia fronto-temporal, el concepto que la *persona* tenía previamente sobre sí misma va diluyéndose de manera progresiva al tiempo que avanza la enfermedad, pasando de una concepción *extendida* o más 'robusta', en donde se incluyen las distintas vivencias del pasado y los planes a futuro, hacia un concepto *mínimo* o más 'débil' cuyo contenido representacional abarca

solamente las experiencias *sensitivas* o *perceptuales* del momento presente con poca o nula experiencia de eventos pasados y de los posibles futuros.

Desde esta perspectiva podría decirse que el hecho de que se tenga la facultad de proyectar los distintos estados mentales que uno pueda tener hacia el pasado o el futuro posee cierto carácter *normativo* dentro del debate en bioética y filosofía moral sobre la *personeidad*. Esta cuestión, que ya pudo explorarse a finales del Capítulo 3, es de suma importancia dentro de la discusión no sólo del derecho a la vida de algunos *humanos* en situaciones *marginales*, sino también sobre los primates superiores cuyas capacidades mentales son objeto de análisis en este trabajo.

A este respecto, no han sido pocos los esfuerzos para determinar si algunos primates poseen facultades mentales tan elevadas como las que tienen los *humanos*. La *Prueba del Espejo*, por ejemplo, se estableció como ejemplo paradigmático en primates y otras clases de *animales no humanos* para determinar si tenían un concepto de sí mismos y/o tenían unos niveles de consciencia semejantes a los de la *especie humana*.

De entrada, los resultados obtenidos por Gallup (1968, 1971) y otros investigadores en este campo fueron tomados con cierto entusiasmo al mostrar que los primates podían reconocerse en el espejo que era dispuesto frente a ellos, y podían inspeccionar algunas partes de su cuerpo. Esto implicaba que el chimpancé o el orangután que realizaba tal acción era capaz de *autoconcebirse* como su propio objeto de conocimiento al verse directamente frente al espejo (Povinelli y Cant, 1995). Esto último le permitía obtener información sobre su cuerpo en el momento presente reconociendo de este modo la figura frente al cristal como la suya misma. Es mediante esta *autoconcepción* que el primate puede reconocerse a sí mismo al formar un concepto mediatizado por la información *propioceptiva*, *sensitiva* y *perceptual* que adquiere durante la prueba (Povinelli y Cant, 1995).

Desde este punto de vista puede establecerse que el tipo de concepto o el conjunto de representaciones mentales que el primate está formando de sí mismo al verse en el espejo posee una caracterización *mínima* o 'débil' (frente a otra caracterización *extendida* o 'robusta'), al reunir las distintas experiencias corporales y sensoriales que los *animales* adquieren en el experimento en su momento presente (Mitchell, 1993; Heyes 1994, 1995, 1998; Bekoff, 2002, 2003).

De aquí se ha llegado a decir que la prueba propuesta por Gallup no ofrece en absoluto indicativos de que haya altos niveles de consciencia ligados a la conformación de este concepto en los primates (Thomas, 2016), lo cual puede llevar a considerar este experimento cuanto menos como problemático (Andrews, 2015). Estas aseveraciones actuales fueron precedidas por las desarrolladas por Cecilia Heyes (1994a, 1995) quien alegó a finales del siglo XX que dicha prueba no ofrecía razones suficientes para considerar que los *animales* dispuestos frente al espejo se estuviesen reconociendo a sí mismos en absoluto, construyendo un concepto, o siendo conscientes a un nivel tan elevado como el de un *humano* cuando realiza la misma actividad (Heyes, 1994a).

Más aún, lo que permitiría que el primate actuara de manera 'exitosa' frente al espejo no vendría dado por el hecho de que pudo reconocerse a sí mismo, sino simplemente porque fue

capaz de discriminar que su cuerpo "era distinto del resto del mundo, incluyendo los cuerpos de otros animales" (Heyes, 1994a, p.915). A parte, la diferencia de resultados entre unas especies de primates u otras (o las diferencias entre sujetos de la misma especie) no podría atribuirse a la posesión de un *autoconcepto*, sino al tipo de información que obtiene a través del cuerpo y los sentidos[80]. A pesar de estas críticas sí se llega a conceder que los chimpancés, orangutanes, bonobos, y gorilas, sí podrían llegar a formar un concepto cuyo contenido fueran las distintas representaciones mentales que forman al interaccionar con su propio cuerpo con el entorno (Heyes, 1995; Bekoff, 2002, 2003, 2004).

No obstante, aunque los primates adquiriesen un concepto de sí mismos a través de la *Prueba del Espejo*, no sería en absoluto equiparable al concepto que puede llegar a tener un infante de ocho años de edad, o un *humano* adulto de treinta años. Simplemente, el grado de complejidad cognitiva y las experiencias que tiene la *especie humana* (con un avanzado nivel de crecimiento físico e intelectual) nos permite tener un concepto que no sólo engloba mínimamente los distintos aspectos y la información que adquirimos de nuestro cuerpo o del medio circundante en el momento presente, sino que dicha información *perceptual* se *extiende* hacia otros tiempos y lugares.

Al contrario, es por la capacidad que tenemos los *humanos* de recordar *episódicamente* eventos del pasado e imaginar eventos del futuro que pueden suceder a corto o medio plazo, que nos encontramos cognitivamente preparados para formar un concepto en el que además de incluirse la información que obtenemos en el momento presente a través de nuestros cuerpos y los sentidos, también incluye las experiencias pasadas y los planes a futuro (McMachan, 2002; DeGrazia, 2005; DiSilvestro, 2010; Cosentino, 2011). Y es por esta capacidad, que hasta hace pocas décadas se presumía como única en la *especie humana*, que somos conscientes de nuestra existencia continuada más allá del aquí y del ahora.

Este fenómeno por el que 'transportamos' o *disociamos* nuestro pensamiento hacia el pasado y el futuro fue denominado por Tulving (1983, 2005) como *viaje mental* en el tiempo o por sus siglas en inglés *mental time travel* (MTT; Suddendorf y Corballis, 1997, 2007), y ha sido ampliamente estudiado en una gran diversidad de *animales no humanos* en las últimas décadas con resultados bastante satisfactorios en lo que respecta a los primates superiores (Osvath y Osvath, 2008; Osvath, 2010; Osvath y Karvonen, 2012; Sanz, Call, y Boesch, 2013). Partiendo de esta evidencia por la que los distintos primates pueden tener recuerdos del pasado y anticipar eventos futuros que igualmente pueden "formar representaciones de sí mismos como seres únicos que existen con una continuidad significativa a lo largo del tiempo" (Adornetti y Ferreti, 2021, p.107). Esto último los capacita para tener un concepto *extendido* de sus vidas y que sean designados como *personas* desde la interpretación *metafísica* del concepto.

Con este fin en el siguiente Capítulo se abordará la evidencia de la que se acaba de hacer mención en los primates superiores mostrando las distintas condiciones que deben cumplirse para que su comportamiento *episódico* pueda ser distinguido de una actitud *prospectiva* o *cuasi-episódica* por la que 'parece' que algunos *animales* hacen planes en previsión de

[80] Se llegó a admitir que el comportamiento que mostrarían estos *animales* podría ser el producto, en gran medida, de cierta confusión post-anestésica (Heyes, 1994a, 1995).

eventos futuros, pero que realmente intentan satisfacer una necesidad presente en lugar de una futura.

A través de la actitud de planeación de los primates, por el contrario, se muestra un abandono de la satisfacción de necesidades o voliciones alimenticias presentes a favor de otras en un tiempo posterior con marcos de espera de horas o días. La predominancia de un factor de 'control' sobre la acción, así como la conservación y el uso posterior de una herramienta, muestran la *disociación* mental que establece el primate entre una necesidad presente y otra futura, poniendo en evidencia la continuidad mental que debe existir entre los distintos estados mentales del *animal* al inio, durante, y al final de cada prueba.

Conclusiones.

El presente Capítulo 4 tuvo como objetivo ofrecer una exposición sobre los tipos de *yoes* que fueron planteados por distintos autores en las últimas décadas. Se argumentó que existe una distinción entre una interpretación *mínima* o *extendida* ligada a una memoria *cuasi-episódica* y un nivel consciencia *fenoménico* por el que se percibe la existencia presente de uno mismo, y una interpretación *extendida* que es propia de entidades con facultades *episódicas* superiores y un nivel de consciencia más elevado.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XX se realizaron pruebas en distintas especies de primates para probar si poseían un concepto de sí mismos poniéndolos frente a un espejo y observando si podrían reconocer que el cuerpo que veían era el suyo. El psicólogo Gordon Gallup concluyó de sus investigaciones que los chimpancés (y otros primates) son capaces de pasar la *Prueba del Espejo*, y es por ello que poseen capacidades mentales sofisticadas. A pesar de los buenos resultados extraídos de las pruebas a lo largo de varias décadas, fueron varios los autores que anotaron distintas irregularidades o fallos de interpretación en los experimentos que llevaron a replantearse seriamente la eficacia de la *Prueba del Espejo* en primates.

Algunos críticos como Mark Bekoff, Robert Mitchell, o Cecilia Heyes expusieron que el tipo de concepto que tendrían los distintos primates no sería tan sofisticado como el de un *humano* (i.e., un concepto *extendido*), sino que este sería *mínimo* y mediatizado por la información *sensitiva* y *propioceptiva* del propio cuerpo. Por otro lado, se puso en duda que la prueba diera una clara evidencia de que estos *animales* también fuera *autoconscientes*, admitiéndose que cuanto menos sí poseerían una consciencia *fenoménica* enfocada en los aspectos *perceptuales* de sus cuerpos.

Mediante la exposición de estos datos obtenidos de la investigación empírica se pretendió mostrar que la *Prueba del Espejo* sí ofrecería evidencia suficiente de la existencia de un concepto *mínimo* en primates (y otras especies de *animales*) mediado por la información que obtienen de sus cuerpos y del entorno, y de un nivel de consciencia *fenoménico* o *perceptual* (Griffin, 1992, 1998) o *fenoménica* (Carruthers, 2000; Allen y Bekoff, 2007). No obstante,

esta prueba no sería suficiente para demostrar la existencia de un concepto *extendido* en primates, o de una continuidad de sus estados mentales a través del tiempo y el espacio.

Con el objetivo de mostrar que tanto chimpancés, como orangutanes, bonobos, o gorilas, cumplen con esta suficiencia cognitiva por la cual se les puede reconocer como *personas* en sentido *metafísico*, se expondrá en el siguiente capítulo la evidencia empírica actual y contrastada sobre la capacidad que tienen estos *animales* para realizar un *viaje mental* por el que proyectan sus distintos estados mentales hacia el futuro, y crean de este modo representaciones mentales de sí mismos en tiempos y espacios diferentes (Suddendorf y Corballis, 1997; Tulving, 1983, 2005). Esto último es lo que les permitiría tener un concepto *extendido* que incluya distintas representaciones mentales de su existencia continuada hacia el futuro. Para probar esta hipótesis se estudiará la facultad que tienen estos *animales* para *viajar mentalmente* hacia el futuro para hacer planes en su momento presente en previsión de ciertos eventos que podrían llegar a suceder.

El hecho de que los distintos primates puedan realizar esta actividad servirá como evidencia suficiente de que poseen un concepto de sí mismos *extendido* en el tiempo y el espacio. La defensa de esta última tesis será la piedra angular, desde las ciencias cognitivas, para establecer una defensa renovada y novedosa de estas especies de primates como *personas no humanas*, en los términos *legales* enlistados en el *Proyecto Gran Simio* propuesto hace casi treinta años por Paola Cavalieri y Peter Singer (1993).

Tercera Parte: El viaje mental en el tiempo y las personas no humanas.

CAPÍTULO 5

5. Memoria y viaje mental en el tiempo.

Con lo dicho en los capítulos 3 y 4 se puede concluir que las *personas* son un tipo especial de seres que, al tener la capacidad para establecer una proyección de sus estados mentales hacia el pasado y el futuro, pueden construir un concepto *extendido* de sí mismas debido a la continuidad que existe en este *viaje mental* hacia distintos estadios del tiempo y del espacio. En el problema que se discute en este trabajo, el hecho de que algunos *animales no humanos* pudieran ser considerados bajo este calificativo les otorgaba cierto estatus moral superior por encima de otros seres cuyas capacidades cognitivas no son tan sofisticadas (como los seres *sintientes*). Este argumento se ha usado como piedra angular desde el cual justificar un trato respetuoso salvaguardando sus intereses inmediatos o a largo plazo.

En la determinación de si los primates superiores podrían ser *personas* desde una interpretación *metafísica* del concepto se presentaron los experimentos realizados en la década de 1970 con estos *animales*, principalmente, para determinar si tenían un concepto de sí mismos al verse frente a un espejo en repetidas ocasiones (Gallup, 1968, 1970). No obstante, surgieron críticas alrededor de este experimento. Estas alegaban que la prueba no ofrecía evidencia suficiente para considerar que realmente estos *animales* podían elaborar un *autoconcepto* después de verse en el espejo.

Tanto los primates (como los cetáceos o elefantes que también fueron puestos a prueba), tendrían más bien un sentido de *corporeidad* cuyo origen se encontraría en la información sensorial y *propioceptiva* obtenida durante los experimentos realizados por Gallup en 1968 y 1970 (Heyes, 1994; Bekoff, 2002, 2003, 2004). Del mismo modo, se alega que este concepto *mínimo* pudo haberse obtenido en un inicio por el desplazamiento de los primates en los bosques primigenios para protegerse de las inclemencias del tiempo o por la búsqueda de alimento (Povinelli y Cant, 1995). La prueba llevada a cabo por Gallup se presenta como un modo para constatar la existencia de este concepto en esta clase de *animales*.

Por ello se deduce que la *Prueba del Espejo* sí sería necesaria para vislumbrar qué *animales* podrían poseer un concepto *mínimo* de sí mismos, obtenido a través de la información *propioceptiva* de sus cuerpos. No obstante, no sería suficiente para determinar si tienen un concepto de sí mismos *extendido* en el tiempo y el espacio.

Como se dio por asumido en la Primera Parte de este trabajo (Capítulos 1 y 2), dentro de la discusión en filosofía y bioética se alega que para que un *humano* o un *animal no humano*

sea llamado *persona* debe ser capaz de hacer planes a futuro y tener metas y objetivos a largo plazo (Tooley, 1972; Singer, 1993, 1994; McMahan, 2002; DeGrazia, 2005; Varner, 2012; Rowlands, 2019). Esto implica necesariamente que la *persona* puede *disociar* la existencia de un momento y lugar presente de otro que pertenece al pasado o al futuro a través de la proyección de sus distintos estados mentales hacia el futuro, por ejemplo (Suddendorf y Corballis, 1997[81]). Es por esta razón que las *personas humanas* tenemos un concepto de nosotros mismos que podemos llamar '*extendido*' debido a la continuidad mental implicada en esta proyección o *viaje mental.*

La evidencia actual que existe sobre primates con la capacidad para hacer planes en el presente para adelantarse a eventos que están por suceder ofrecería las razones suficientes para considerarlos como *personas* desde una perspectiva *metafísica* o psicológica. Para continuar con la defensa de esta última tesis será necesario indagar en los conceptos de *memoria episódica*, o *viaje mental*, y cuáles han sido los resultados extraídos sobre la presencia de estas cualidades mentales en primates *no humanos* y otros *animales*.

Este último punto es de gran importancia en lo relativo al objetivo principal de esta investigación. Esto es debido a que si el propósito fundamental de este trabajo es determinar si los chimpancés, orangutanes, bonobos o gorilas pueden calificar como *personas* en sentido *metafísico,* para que posteriormente podamos reconocerlos como *personas no humanas* en términos *legales* (Cavalieri y Singer, 1993; Wise, 2000)*,* es necesario aclarar cuáles de ellos cumplirían con este último requisito y bajo qué condiciones. En este Capítulo 5 se dará por asumido que la capacidad que tendrían para proyectar sus estados mentales hacia el futuro (estableciendo una continuidad psicológica entre distintos momentos y lugares) es capaz de otorgar a estos *animales* una consideración *normativa* relevante. Igualmente, al final de este capítulo se dedicará una sección explicando *in extenso* esta idea.

En primer lugar, el hecho de que puedan realizar un *viaje mental* (y crear un concepto de sí mismos a través de la persistencia o continuidad de sus estados mentales), los sitúa dentro de la categoría de las *personas*. En este marco su estatus o valor moral es superior al de los seres vivos que son solamente *sintientes*. No obstante, es preciso recordar que aunque la mayoría de los *animales no humanos* puedan ser reconocidos como seres *sintientes* y no como *personas* no nos exime a nosotros los *humanos* (como *agentes morales* con derechos y responsabilidades) el tener en cierta consideración sus vidas, más allá de que existan un conjunto de leyes que los protejan. Los distintos seres *sintientes* conocidos deben ser plenamente reconocidos como *pacientes morales* cuyas vidas están bajo el amparo y la protección de los *agentes morales* (i.e., nosotros los *humanos*). Y, en segundo lugar, el hecho de que podamos reconocer a los primates superiores como *personas* desde una interpretación *metafísica* ofrece razones y nos acerca todavía más a su reconocimiento *legal* como *personas no humanas.*

[81] Thomas Suddendorf y Michael Corballis especifican en su trabajo '*Mental time travel and the evolution of the human mind*' (1997) que el hecho de que un ser vivo pueda realizar un *viaje mental* hacia el pasado o el futuro implica una *disociación* desde un "estado actual" (p.40) hacia otro diferente y que dicha disociación se encontraría "dañada" (p.40) en niños con autismo. De igual modo, ambos autores alegan que los *animales no humanos* estarían igualmente incapacitados para *disociar* distintos estados mentales de los actuales. Esta última idea es usada para justificar la "discontinuidad" (p.48) existente entre la *especie humana* y el resto de seres vivos conocidos.

Para cumplir con este propósito se procederá primero a hacer una exposición sobre los diferentes tipos de memoria que se pueden identificar en los primates superiores, como la memoria *episódica*, *semántica*, o *procedural*. A continuación se mostrará la evidencia que se ha recogido a lo largo de los años sobre la capacidad que tienen los chimpancés, orangutanes, y bonobos, para realizar una proyección de sus estados mentales hacia el futuro a través del uso de herramientas en su momento presente. En el caso de los gorilas la evidencia de su comprensión del marco espacio-temporal en el que se desarrollan sus vidas vendría dado por el uso del lenguaje de señas *Ameslan* mediante el cual pueden relatar hechos del pasado y preocupaciones futuras.

Para finalizar este capítulo se argumentará que estos primates sí son capaces de realizar un *viaje mental* y podrían elaborar un concepto *extendido* de sí mismos gracias a la continuidad de sus estados mentales que permite esta capacidad. Del mismo modo, se dedicará una sección a explicar la relación entre el concepto de *persona, yo*, y *viaje mental*; así como un último apartado en donde se expongan las implicaciones *morales* que tiene esta última facultad.

5.1. Antecedentes sobre la memoria.

Durante la segunda mitad del siglo XX, fruto del auge de las ciencias y la etología cognitiva, empezaron a plantearse cuestiones sobre si distintas especies de *animales* serían conscientes (Singer, 1993, Carruthers, 2000, 2005; Griffin, 2001) y en qué grado (DeGrazia, 1996, 1997, 2009); cómo se siente percibir o sentir de cierto modo (Nagel, 1974); si poseen actitudes intencionales (Dennett, 1971, 1981, 1987), o si pueden hacer planes a futuro (Suddendorf y Corballis, 1997, 2007; Suddendorf y Busby, 2003; Tulving, 2005). Entre estas cuestiones toma especial importancia la investigación realizada por el psicólogo Endel Tulving en torno a la memoria en chimpancés y otros primates.

Para hacer explícita esta cuestión se anotó la existencia de tres tipos de memoria diferentes: la memoria *episódica*, la memoria *semántica*, y la memoria *procedural* (Tulving, 1972, 1983, 1985)[82]. La primera tiene que ver con el almacenamiento y la remembranza posterior de recuerdos sobre distintos eventos del pasado que nos incluyen a nosotros mismos en situaciones particulares, en eventos en donde están implicadas más *personas* (Tulving, 1983)[83]. Algunos ejemplos claros de este tipo de memoria podrían relacionarse con la remembranza del último cumpleaños, cómo te sentiste después de ir al cine el fin de semana, o el dulce sabor del helado que comiste hoy en la mañana.

Por otro lado, la memoria *semántica* estaría relacionada con el conocimiento que vamos obteniendo a lo largo de la vida sobre el mundo, las *personas,* y todo cuanto llegamos a

[82] Estos dos tipos de memoria forman parte de la memoria *proposicional*, la cual se distingue de la memoria *procedural*. La memoria *proposicional* "consiste en una variedad igualmente enorme de conocimientos que pueden representarse y expresarse simbólicamente" (Tulving, 1983, p.8). Mientras que la memoria *procedural* está relacionada con "una gran cantidad de habilidades perceptivo-motoras y habilidades cognitivas" (p.8).

[83] Tulving (2002) añade que este sistema de memoria es el único que "permite a las personas volver a experimentar conscientemente experiencias pasadas" (Tulving, 2002, p.6).

experimentar. Por ejemplo, cualquier *persona* estaría haciendo uso de este tipo de memoria cuando recordamos que en nuestro sistema solar hay ocho planetas en lugar de nueve, que el día tiene veinticuatro horas, o que en el mes de mayo suelen llegar las lluvias seguidas de una temporada de huracanes. Estos ejemplos se refieren al conocimiento que se adquiere sobre eventos o acontecimientos el mundo y no estarían relacionados necesariamente con la remembranza de hechos enmarcados en un contexto espacio-temporal.

Finalmente, la memoria *procedural* tendría que ver con el conjunto de habilidades y destrezas que vamos adquiriendo a lo largo del tiempo y nos permiten desenvolvernos adecuadamente ante distintas situaciones (Tulving, 1985): se refiere al modo cómo podrían hacerse las cosas. Concretamente, tendría que ver más bien con el aprendizaje o el uso de habilidades que podrían ser *perceptuales* o motrices. Yo mismo podría estar haciendo uso de este tipo de memoria cuando intento recordar cómo se tocaba el piano, o si un alfil se movía en diagonal o en línea recta en ajedrez.

De estos tres tipos de memoria toma especial importancia la memoria *episódica*, ya que mediante ella podemos recordar eventos pasados en nuestras vidas y traerlos hacia lo que se ha venido a llamar como nuestro "tiempo subjetivo" (Tulving, 2005, p. 9)[84]. Este último se encuentra conformado por el pasado, presente, y futuro de uno mismo[85]. De igual modo, el sistema de memoria *episódica* permitiría a las *personas humanas* con un uso saludable de sus facultades mentales recordar de un modo consciente ciertos eventos del pasado, y experimentar de nuevo en mayor o menor grado (en términos *fenoménicos*; Nagel, 1974) cómo nos sentíamos en ese momento que pretendemos recordar (Tulving, 2002). Este último se trataría de un sistema:

"De reciente evolución, desarrollo tardío y deterioro temprano. Está orientado hacia el pasado, es más vulnerable que otros sistemas de memoria a la disfunción neuronal y probablemente sea exclusivo de los humanos. Hace posible el viaje mental en el tiempo a través del tiempo subjetivo: pasado, presente y futuro".

Tulving, 2005, p.9.

Inicialmente, Endel Tulving (1985) aclaró que cada uno de estos sistemas de memoria (*procedural*, *semántica*, y *episódica*) guardan una correspondencia con tres tipos distintos de consciencia, a saber: la consciencia *anoética*, *noética*, y *autonoética*.

[84] Por *tiempo subjetivo* Tulving (2002) se refiere a la experiencia consciente del momento en que ciertos eventos de nuestra vida tienen o tuvieron lugar. A este último tipo de consciencia la llama consciencia *autonoética*, por la cual un *ser humano* podría representar mentalmente de manera consciente los distintos acontecimientos que tienen lugar en su vida. Estos componentes, el "tiempo subjetivo", la "consciencia autonoética", y el "yo", son los elementos fundamentales que conforman el sistema de la memoria *episódica* (Tulving, 2002, p.2).

[85] Estudios neurofisiológicos en *humanos* han demostrado que las áreas del cerebro implicadas en esta capacidad, así como la proyección del *yo* hacia el futuro, están directamente relacionadas con el córtex prefrontal (Schacter, 1987; Wheeler et al., 1997; Lou et al., 2004; Schacter et al., 2007; Markowitsch y Staniloiu, 2011). Igualmente, se anota la actividad del hemisferio derecho prefrontal en capacidades auto-conscientes (Keenan et al., 2005).

La primera de ellas (*anoética*) estaría relacionada con la memoria *procedural* porque está focalizada sobre el tiempo y el espacio presentes en el que se desarrolla la acción "registrando, internamente representando, y respondiendo actitudinalmente" a los distintos aspectos del ambiente (p.1). Es por ello que tiene que ver con aspectos *perceptuales* o sensitivos de un organismo en su momento presente. En ese sentido los seres que son solamente *sintientes* tendrían este nivel de consciencia por el que pueden percibir ciertos estímulos provenientes del ambiente o de su propio cuerpo y registrarlos en su memoria. Podría alegarse, por ejemplo, que la practica totalidad de los mamíferos conocidos tendrían cuanto menos este tipo de consciencia, aunque muchos *animales* cognitivamente más evolucionados podrían llegar a tener un tipo de consciencia *autonoética* (Tulving, 1985).

La consciencia *noética* le permitiría a un organismo ser consciente de las relaciones que existen entre ciertos objetos del mundo (u otros seres vivos) y los distintos eventos que pueden sucederse en éste (Tulving, 1985). Debido a que este nivel de consciencia está ligado a la memoria *semántica* la información que se extrae del ambiente y de uno mismo a través de cierto nivel de percepción sería determinante en las habilidades de supervivencia o incluso de reproducción de algunos *animales*. Por ejemplo, los *animales* que son *noéticamente* conscientes podrían relacionar cierto olor en el ambiente como un aviso de la presencia de un depredador, o el de una hembra que se encuentra en período de apareamiento.

Finalmente, la consciencia *autonoética* sería quizá la más importante y distintiva de este conjunto ofrecido por Tulving (1985) ya que es característica de los *animales* (*humanos* y *no humanos*) más evolucionados. De un modo más detallado este nivel de consciencia permitiría a un organismo en concreto tener cierto "sabor fenoménico" cuando se recuerda algún evento del pasado o se imagina algún acontecimiento del futuro (Tulving, 1985, p.4; Tulving, 2002, p.4)[86]. Es decir, la remembranza o la imaginación de eventos en nuestras vidas nos hace conscientes del marco espacio-temporal en el que vivimos, ofreciéndonos cierta fenomenología a través de la facultad mental de *viajar mentalmente* hacia el pasado o el futuro.

Desde este punto de vista se concibe que los seres vivos que pueden establecer este *viaje mental* son *autonoéticamente* conscientes del contexto en el que se desarrollan sus vidas, y podría ser el caso de que los primates superiores y otros mamíferos *no humanos* cognitivamente evolucionados tuvieran también este tipo consciencia. Por ello se aduce que esta facultad se caracteriza por la existencia de una serie de actitudes que denotan una *disociación* entre los estados mentales presente y otros futuros a través de una planeación (Suddendorf y Corballis, 1997, 2007; Varner, 2012).

Volviendo hacia atrás en la argumentación, se anotó que la memoria *episódica* es un sistema que nos permite a las *personas humanas* adquirir y retener información sobre

[86] Posteriormente otros autores en el área han anotado que la conciencia *autonoética* permitiría a los *humanos* en su estado de adultez "representar mentalmente y tomar conciencia de su existencia prolongada a través del tiempo subjetivo" (Wheeler et al., 1997, p.335). O que implicaría la existencia de un concepto de uno mismo como un ser que vive a través del tiempo y que puede *viajar mentalmente* para recordar eventos del pasado (Lemogne et al., 2006). Es por ello que se considera que este tipo de consciencia estaría relacionada con la memoria *episódica*, ya que el hecho de que un *ser humano*, por ejemplo, sea *autonoéticamente* consciente de eventos del pasado implica que es capaz de traerlos al momento presente a través del recuerdo.

distintos acontecimientos "con fecha temporal" y que al mismo tiempo se relacionan con otros eventos en tiempos y lugares diferentes (Tulving, 1972, p.385). De este modo, este tipo de memoria nos permite recordar de un modo consciente sucesos relacionados con nuestra vida personal desde el pasado hacia el presente, e imaginar y anticipar eventos del futuro. Por ello, la memoria *episódica* permite el *viaje mental* hacia el pasado y el futuro (Wheeler et al., 1997). Es por estas razones que se considera que los seres vivos que tienen esta última facultad son *autonoéticamente* conscientes del marco espacio-temporal en el que se desarrollan sus vidas (Tulving, 2002).

Inicialmente se consideró que este tipo de memoria estaría ofreciendo información no sólo sobre qué tipo de evento sucedió y dónde, sino también sobre el cuándo (*What – Where – When*; WWW. Cfr.: Tulving, 1972, Griffiths et al., 1999). Partiendo de esta premisa, en las últimas décadas se han realizado diversos experimentos en algunos *animales* para probar si cumplen las condiciones de *qué*, *cómo*, y *cuándo,* impuestas por Tulving (1972). Este fue llamado como el criterio *what*, *where*, *when* o WWW[87] (Clayton y Dickinson, 1998; Griffiths et al., 1999; Clayton et al., 2003, Salwiczek et al., 2008). Este último criterio fue aplicado a la especie de ave *Chara Californiana* (conocida en inglés como *Scrub Jay*) y a ratas (Babb y Crystal, 2005, 2006) para probar si tenían lo que Clayton y Dickinson (1998) titularon como *cuasi*-memoria *episódica* a través del estudio de su comportamiento. Concretamente, se anota que este tipo de comportamiento sería *prospectivo* en la medida que muestra la existencia de una intención o voluntad de realizar alguna acción en previsión de un evento futuro (Clayton et al., 2003; Clayton et al., 2009).

Cómo se argumentará *in extenso* más adelante, esta actitud *prospectiva* o *cuasi-episódica* que tienen multitud de *animales no humanos* se diferencia mayormente de un verdadero *viaje mental* en que hay una actitud de planeación hacia el futuro en donde es necesaria la construcción de distintas representaciones mentales sobre el futuro para anticiparse a eventos de un modo flexible y novedoso (i.e., haciendo uso de nuevas soluciones para problemas con los que los *animales* no se habían encontrado con anterioridad).

De hecho, se explicita que algunos signos propios de una actitud en la que se muestra una anticipación y una planeación hacia el futuro a través de un *viaje mental* se mostrarían a través de distintas pruebas o experimentos en los que ciertos acontecimientos futuros tienen que ser predichos para obtener una recompensa presente, o a través de la "selección o preparación de herramientas" antes de que puedan llegar a necesitarse (Byrne, 1999, p.116). Antes de entrar de lleno con este tipo de actitud anticipatoria que tendrían los primates superiores es preciso ahondar sobre la caracterización de la *cuasi*-memoria *episódica* en distintos *animales* para comprender desde un inicio su distinción respecto al *viaje mental* hacia el futuro.

Volviendo de nuevo sobre los experimentos realizados en la *Chara Californiana*, se ha demostrado que esta especie de ave muestra un comportamiento bastante eficiente en el cumplimiento del criterio WWW cuando se trata de recordar qué tipo de comida debe almacenar para su posterior consumo, dónde lo agarró, y el momento en que tuvo lugar ese

[87] Fueron Suddendorf y Busby (2003) quienes propusieron que este sistema de memoria debía llamarse memoria-WWW.

suceso (Clayton y Dickinson, 1998; Griffiths et al., 1999; Clayton et al., 2003, Salwiczek et al., 2008). Concretamente, se reporta que esta especie de ave puede recordar el tipo de comida que adquirió para su alimentación, así como el lugar y el momento exacto en el que sucedió este evento. Es así que la *chara* puede recordar el momento en que la comida se almacenó permitiéndole recuperar comida perecedera (como los gusanos) y no perecedera (cacahuetes) que habría adquirido en sitios diferentes (Clayton y Dickinson, 1998).

Los resultados de esta prueba mostraron que la *Chara Californiana* cumple con el criterio WWW (*what*, *where*, *when*), pudiéndose de esto concluir que tiene un tipo de *cuasi*-memoria *episódica* con la ausencia de un lenguaje hablado con el que reportar los distintos eventos en sus vidas. Posteriormente, se estudió la capacidad que tendría la *chara* para recordar si otras aves observaron su comportamiento durante la adquisición de comida. Sobre esta cuestión se muestra que la *chara* puede recordar qué ave en específico le observó mientras agarraba la comida, cambiando su rutina de obtención de alimento bajo estas circunstancias (Dally et al., 2006).

En un experimento posterior se consiguió demostrar que esta ave en particular era capaz de hacer planes para su desayuno en el día siguiente sin hacer referencia a sus estados motivacionales presentes (Raby et al., 2007a). Para demostrar este hecho se les mostraron a ocho *charas* diferentes dos compartimentos cada mañana durante seis días. En uno de ellos había comida, y en el otro no. Luego de este 'entrenamiento' se les ofreció comida por las tardes para que se la comieran o la pudiesen almacenar.

El modo de demostrar si estas aves podían anticipar eventos del futuro (de la mañana siguiente) era viendo si almacenaban comida en el compartimento en el que no tenían su desayuno en previsión de que tal vez no fueran a comer en esa mañana. Los resultados de este experimento mostraron que las *charas* almacenaron comida en el compartimento en donde no había comida anticipándose a una situación en la que podían pasar hambre. Esta evidencia sobre el comportamiento de la *Chara Californiana* muestra que es capaz de hacer planes en su presente para anticiparse a algún evento del futuro.

De igual modo, se han obtenido resultados igualmente satisfactorios en ratas, las cuales son puestas a prueba en un laberinto para vislumbrar si a través de su comportamiento muestran la existencia de una *cuasi*-memoria *episódica* (Babb y Crystal, 2005, 2006). Otros *animales* como los gorilas (Schwartz et al., 2002; Schwartz et al., 2005), o el macaco Rhesus (Hampton et al., 2005[88]) también mostraron a través de su comportamiento que sabían qué sucedió durante el experimento al que fueron puestos a prueba, y dónde tuvo lugar, pero no mostraron signos de que supieran cuándo aconteció. De estos resultados se podría extraer

[88] La prueba realizada por Hampton et al., (2005) siguió el mismo procedimiento que el llevado a cabo por Clayton y Dickinson (1998) en el que pretendieron demostrar la existencia de los factores *qué, dónde, y cuándo* en la chara Californiana. En este caso Hampton et al., (2005) observaron que tras entrenar a 10 monos *rhesus* adultos para saber dónde estaba la comida dispuesta, entre la que podían elegir su comida preferida y otra menos apetecible, descubrieron que los monos podían recordar hasta por veinticinco horas dónde estaban los alimentos, pero no recordaban el factor temporal por el que debían esperar una hora para conseguir su alimento preferido después de cada prueba inicial. Esto dio a entender qué sí comprendían el factor 'qué' (el alimento) y el 'cómo' (el modo como era dispuesto en la habitación), pero no el factor 'cuándo' (el momento en que se dispondrían el mejor de sus alimentos).

que sólo la *Chara California* y las ratas, son capaces de recordar de un modo más o menos preciso cuándo sucedió cierto evento en sus vidas a través del análisis de su comportamiento; pudiéndose *extender* la remembranza de hechos del pasado algunas horas o incluso días.

No obstante, a pesar de que distintas especies de *animales* (las *charas*, ratas, algunas especies de monos, ardillas, perros, etc.) muestran una actitud que en apariencia denota una planeación hacia el futuro, existe una fuerte distinción entre (i) el tipo de actitud que muestran estos *animales* cuando almacenan comida para su posterior uso o recuerdan dónde la almacenaron (el criterio WWW: *what*, *where*, *when*), y (ii) una verdadera planeación hacia el futuro en donde está implicado un *viaje mental.*

Como se anotó con anterioridad, en el primer caso se estaría mostrando un tipo de actitud *prospectiva* por la que se realizan ciertas acciones para anticiparse a un evento futuro, mientras que en el segundo caso existe una verdadera planeación en donde no existe un aprendizaje o condicionamiento previo para dejar de lado la satisfacción de una necesidad presente seleccionando una herramienta, conservándola, y haciendo uso de ella en el futuro. En este último caso existe una planeación rigurosa para anticiparse a una necesidad posterior (Clayton, Bussey, Dickinson, (2003); Clayton, Russey, Dickinson, 2009). Partiendo de esta argumentación podría decirse que algunos pocos *animales* tienen algo parecido a una memoria *episódica* a través de la cual pueden identificar qué evento sucedió en un lugar en específico y su escala temporal. Todo esto en ausencia de un lenguaje con el que reportar sus experiencias mentales en las distintas actividades en las que son puestos a prueba.

Por otro lado, ante estas evidencias conductuales en *animales* surgieron algunas críticas que sugieren que las *charas*, específicamente, sí muestran una actitud en la que hay una *cuasi*-remembranza de ciertos hechos y una *cuasi*-planeación hacia el futuro. No obstante, esta conducta es sólo posible cuando existe un factor de entrenamiento por el cual las *charas* pueden mostrar que cumplen con el criterio WWW (Martin-Ordas et al., 2010). En el experimento propuesto por Clayton y Dickinson (1998) estas aves recibieron unas "pruebas de pre-entrenamiento" a través de las cuales pudieron aprender que los gusanos se degradan con mayor rapidez que otros alimentos (p.272). Esto último condicionó a las *charas* a establecer una preferencia hacia los frutos secos.

Posteriormente recibieron otras dos pruebas de entrenamiento para distinguir entre unos alimentos y otros. De aquí se extrae que este factor de 'entrenamiento' es necesario para comprobarse si esta especie de ave tiene algo parecido a una actitud *episódica* por la que recuerdan eventos del pasado e imaginan otros futuros. Conclusiones semejantes pueden extraerse de otro experimento posterior llevado a cabo por Raby et al., (2007a) en el que también se tubo que hacer uso de un entrenamiento durante seis días para probar si podían almacenar comida en caso de su ausencia en el futuro.

Aplicando este argumento a otros *animales* como los monos (Mishkin y Delacour, 1975; Gaffan, 1994), macacos Rhesus (Hampton et al., 2005), o incluso los gorilas (Schwartz et al., 2002; Schwartz et al., 2005), fueron necesarios distintos procesos de entrenamiento para mostrar que sólo cumplían con tan sólo dos de los tres criterios que probasen sus capacidades episódicas. Concretamente la actitud *prospectiva* que muestran estos *animales* solamente cumple con el 'qué' y el 'dónde' en las pruebas que realizan, pero no se consigue determinar

el factor temporal (‘cuándo’) para que verdaderamente haya proyección *episódica* hacia el pasado y el futuro.

Esto último muestra la gran diferencia que existe entre un tipo de comportamiento *prospectivo* en el que ‘parece’ existir una planeación hacia el futuro a través de un *viaje mental*, pero que para su comprobación es necesaria la realización de múltiples pruebas de ensayo y error a través de un entrenamiento para probar este fenómeno *cuasi-episódico*. Por otro lado, se reporta la ausencia de un comportamiento que muestre la comprensión del factor temporal en el que se desarrollan tales acciones.

Es por estas razones que es altamente importante distinguir entre un *viaje mental* hacia el futuro, en el que se requiere una planeación compleja en la que se incluyen distintos elementos del entorno, y una “simple actitud prospectiva” (Clayton et al., 2003, p.689). El comportamiento que puede tener una especie de *animal* en concreto, como el hecho de que algunos cánidos oculten un hueso bajo tierra, el roedor que almacena comida antes de que llegue el invierno, o la actitud migratoria de algunas aves en su etapa de apareamiento, muestran la anticipación hacia ciertos estados futuros, como el hambre o la pérdida de una pareja reproductiva; pero no implican una planeación hacia el futuro mediante un *viaje mental* (Clayton et al., 2003).

En el caso del *viaje mental* hacia el futuro, concretamente, el factor ‘temporal’ del que carece la actitud *prospectiva* de los distintos ejemplos anotados, es que se establece una *disociación* entre un estado mental presente y uno futuro con la única intención de garantizar que una necesidad futura sea satisfecha a expensas de la que pueda existir en el presente. De un modo todavía más específico, este tipo de *viaje mental* se muestra conductualmente cuando se intenta anticipar qué sucederá en el futuro, en dónde y cuándo haciendo uso de un conocimiento *semántico* (i.e., sobre distintos hechos del mundo). Esto conlleva la existencia de una continuidad mental desde un estado presente hacia otro futuro. Es por ello que esta continuidad permite la creación de una representación mental que contenga los tres criterios previamente anotados, el qué-cómo-dónde (*what, where, when*; Tulving, 1972; Clayton et al., 2003). La psicóloga Nicola Susan Clayton et al., (2003) explicitan en detalle que la planeación hacia el futuro se caracteriza por ser una habilidad:

“*Para anticipar necesidades futuras y deseos, independientes de (otras) necesidades y deseos actuales, y sobre largos espacios de tiempo que las escalas de tiempo cortas para una respuesta instrumental, como presionar una palanca para obtener comida como recompensa*”[89].

Clayton et al., 2003, p.690.

Para añadir más extensión a esta divergencia entre la *prospección* hacia el futuro y el *viaje mental,* podría anotarse en primer lugar que esta última facultad requiere de la existencia de

[89] A través de esta cita se hace una referencia directa a algunos experimentos, como los realizados por Davey y Cleland (1984), en los que se pone a prueba la capacidad de una rata para obtener comida presionando una palanca y estudiar las condiciones que mueven a estos *animales* a tener esta actitud.

largos marcos de tiempo en los que se desarrolla una actividad; pudiendo llegar a las horas o días. En segundo lugar, la respuesta *prospectiva* que da un *animal* con hambre ante un premio de comida está motivado por un estado motivacional presente.

Mientras que, cuando se realiza una verdadera planeación hacia el futuro mediante un *viaje mental,* se ven implicadas ciertas acciones que son de gran importancia para el estado motivacional futuro de la criatura. El modo de identificar este último fenómeno sería claramente tomar en consideración ciertas actitudes que muestra una "habilidad para viajar hacia adelante en el tiempo" (Clayton et al., 2003, p.690).

En este punto podría alegarse que la actitud que tienen algunos *animales* cuando almacenan comida para el futuro representa claramente un tipo de *viaje mental.* No obstante, este no sería el caso como se pudo anotar con anterioridad. La diferencia con una genuina planeación hacia un tiempo posterior radica en que las *charas*, por ejemplo, o las ratas, precisan de un entrenamiento y un aprendizaje repetitivo para mostrar un tipo de comportamiento que denote esta actitud.

A través del *viaje mental* los primates no requieren de una sesión de entrenamiento ni de pre-entranamiento para mostrar una actitud por la que prefieren la satisfacción de una necesidad futura en lugar de una presente. En diversos casos estos *animales* tienen sólo un intento para conseguir la comida que desean mediante el uso de una herramienta previamente seleccionada, conservada, y transportada hasta el lugar en el que la van a necesitar. Estas son las condiciones planteadas por Tulving (2005) que caracterizan y demuestran la existencia del *viaje mental* como se verá más adelante. Además, las soluciones a los distintos problemas que son presentados a los primates, para anticiparse a un evento futuro, son resueltos de un modo novedoso a través de una única prueba y no varias.

Esto marca una clara divergencia respecto a la actitud *prospectiva* o *cuasi-episódica.* Esto es debido a que actitudes tales como la hibernación, migración, la construcción de nidos, la adquisición de comida, etc., pueden mostrarse como un tipo de comportamiento que tiene en cuenta una situación futura, pero que carecen de un factor de 'control' o autocontrol sobre las decisiones presentes, que no están movidas por el cambio de una estación a otra o el condicionamiento de alguna de estas actitudes a base de repeticiones durante varios días (Roberts, 2002; Clayton et al., 2009). Este tipo de actitud es definida como la preferencia de una recompensa mayor en el futuro que una gratificación semejante de inmediato (Rachlin y Green, 1972).

En el pasado se realizaron distintos experimentos sobre algunos de los *animales* presentados en esta sección para probar su capacidad de 'control' sobre sus acciones presentes con el objetivo de probar si eran capaces de elegir entre un premio inmediato u otro premio más grande en un tiempo posterior (Logue, 1988). Por ejemplo, en las ratas se comprobó que prefieren un tipo de alimentación inmediata en lugar de una adquisición mayor de alimento en el futuro (Tobin el al., 1996). Mientras que en otra prueba anterior se observó que son capaces de elegir un alimento mayor en lugar de uno pequeño tan sólo por una diferencia de 6 a 36 segundos a través de un proceso gradual de entrenamiento en donde se les condiciona a las ratas a esperar más tiempo para obtener su alimento (Van Haaren et al., 1988).

En palomas sucedió algo semejante a las pruebas presentadas en las ratas. Las aves seleccionaron de manera inmediata un alimento en forma de grano, pero fueron prefiriendo una mayor cantidad a medida que se les entrenaba para esperar hasta 15 segundos entre una toma pequeña y otra mayor (Beeby y White, 2013). Estos resultados replicaron los hallazgos de un experimento anterior llevado a cabo por Grace et al., (2012) quienes mostraron que las palomas seleccionaban una primera muestra de alimento y una segunda en un lapso de 28 segundos entre las dos. Igualmente, el tiempo de espera fue aumentado de manera progresiva condicionando a estas aves a seleccionar una muestra mayor de alimento al cabo de medio minuto.

En el caso de los monos Capuchinos (*Cebus apella*) se observó que estos *animales* sí son capaces de suprimir la satisfacción de una necesidad presente a favor de una posterior en repetidas ocasiones sin un entrenamiento previo mostrando que tienen un mayor control sobre sus acciones que otras clases de *animales*. Posteriormente, también se observó que en la especie de mono Rhesus (*Macaca mulata*) muestra un comportamiento semejante al mono Capuchino en tareas similares (Evans et al., 2014).

No obstante, a pesar de que cuanto menos estas dos especies de monos son capaces de mostrar una actitud que denota cierto autocontrol sobre las acciones presentes, el hecho es que este hallazgo no puede comprenderse realmente como un *viaje mental* hacia el futuro debido al hecho a que tanto en los monos como en las ratas, o las palomas, los lapsos de espera entre una primera muestra de comida y una muestra mayor tiempo después sucede en un intervalo de unos pocos segundos (de 1 a 5) en el caso de los monos, y de hasta 30 segundos en los otros *animales*.

Más aún, se anota que es necesario un entrenamiento repetitivo aumentando la escala del tiempo para que la criatura pueda finalmente esperar lo suficiente para preferir la muestra mayor de comida. De ello se extrae que, aunque estos *animales* (y muchos otros que faltan por ser analizados) muestran un comportamiento anticipatorio (*cuasi-episódico*), no puede equipararse con una actitud de planeación hacia el futuro en la que el intervalo de tiempo entre una recompensa alimenticia y otra es de horas o días en los primates superiores y la actitud de 'control' o autocontrol se encuentra también largamente *extendida* en tiempo.

Un claro ejemplo de esto sería el comportamiento anticipatorio que tienen algunos *animales* cuando están cerca de una fuente de alimento, se esconden frente a un depredador, o cierta condición climática. Esto está directamente relacionado con la existencia de una actitud pre-aprendida que está prediciendo un evento en particular. Pero de este comportamiento "no puede concluirse razonablemente que sea el resultado de un pensamiento episódico sobre un evento futuro" (Mendl y Paul, 2008, p.370). Bajo estas condiciones el *animal* actúa movido por un estado motivacional presente, y no en anticipación de un estado mental futuro.

Es por las razones anteriormente anotadas que el *viaje mental* puede distinguirse de un comportamiento *prospectivo*-anticipatorio, principalmente, porque para hacer uso de esa facultad mental es necesario dejar de lado los estados motivacionales presentes a favor de otros futuros estableciendo una disociación entre el aquí y el ahora y un lugar y un tiempo

diferentes ampliamente *extendidos* hacia el futuro. De nuevo se aduce que esto exige que exista cierto 'control' sobre las acciones que se pretenden realizar (Suddendof y Corballis, 1997).

Para ilustrar con aún más claridad esta distinción imaginemos dos situaciones diferentes. En la primera una *persona* se levanta por la mañana y siente el antojo de comerse un *pay* de manzana para desayunar. Acto seguido se dirige hacia la panadería más cercana en donde compra este *pay* con la intención de comérselo de regreso a su casa. En la segunda situación podemos también imaginar un escenario hipotético en el que la misma *persona* tiene la necesidad inmediata de comer el *pay* de manzana, pero sólo queda uno en la panadería y dentro de dos días tendrá visita familiar en donde sabe que a todos les gusta ese delicioso postre. En esta ocasión la *persona* compra el *pay* pero lo conserva con la intención de saciar su necesidad y la posible apetencia de sus invitados dentro de dos días, en lugar de comérselo de manera inmediata.

A través de este ejemplo se observa el tipo de comportamiento anticipatorio que caracteriza el *viaje mental* y la planificación hacia el futuro en la cual se pretende mostrar que esta actitud se fundamenta en la anticipación de "estados mentales o motivacionales futuros" y que estos, además, no son sólo una respuesta a los estados mentales del momento presente (Mendl y Paul, 2008, p.370).

Este ejemplo muestra todos los elementos anotados previamente que diferencian un comportamiento *prospectivo* de uno que implica una planeación hacia el futuro (a través de un *viaje mental*). En este caso se *disocian* los estados mentales presentes hacia el futuro dejando de lados una motivación inmediata, y se establece un 'control' sobre las distintas acciones para llegar exitosamente a la satisfacción culinaria unos días después.

Igualmente, esta facultad tan sofisticada hace posible que haya una continuidad mental desde el momento que esa *persona* siente la necesidad de comprar un *pay* y un tiempo y un espacio futuros en el que disfrutará de la comida un tiempo después. Es así como centrándose en un estado mental y motivacional futuro, se reúnen distintas representaciones mentales de uno mismo en un contexto espacio-temporal cambiante, permitiendo que la *persona* tenga un concepto de sí mismo *extendido* hacia el futuro.

Este punto resulta ser también de gran importancia ya que se llegó a afirmar en el pasado que no sería posible que un sujeto *humano* o *no humano* pudiese realizar una planeación en el momento presente para anticiparse a un evento futuro "sin alguna representación de sí mismo" como una entidad cuyos estados mentales se *extendiesen* hacia otros contexto temporal y espacial (Wheeler et al., 1997, p.335). Esta es una tesis que igualmente se comparte por parte de la teoría neo-Lockeana de la identidad psicológica presentada en el Capítulo 3, según la cual la persistencia de los estados mentales desde el pasado hacia el futuro hace posible ese concepto *extendido* de nosotros mismos. Esta persistencia o continuidad vendría dada por la sucesión de distintos estados a través de los cuales los *humanos* o distintos *animales no humanos* estableceríamos una conexión causal ya fuera de horas o días entre distintas acciones separadas en el espacio y el tiempo. Dicha continuidad es producto de la disociación que establecemos entre nuestros estados mentales para realizar el *viaje mental* (Suddendorf y Corballis, 1997).

En lo que concierne a los *animales no humanos* hubo cierta tendencia para considerar que el *viaje mental* era completamente inexistente en distintas especies de *animales* partiendo de los argumentos esgrimidos por Norbert Bischof (1978) y Bischof-Köhler (1985). Ambos autores explicitaron que el *viaje mental* es solamente posible en la *especie humana* y que ni córvidos ni primates u otra criatura *no humana* podría actuar en su momento presente a favor de una necesidad futura. Esto llevó a algunos a afirmar que no son capaces de preocuparse por una motivación futura en lugar de una en el presente no tendrían razones para ocuparse de situaciones que podrían suceder de manera posterior (días o semanas después). En este caso lo único que les importa a los *animales* "es la satisfacción de las necesidades actuales" (Suddendorf y Corballis, 2007, p.306). Por estas razones se ha llegado a afirmar que:

"Los animales que no son capaces de concebir estados de impulso y necesidad futuros tendrían pocas razones para preocuparse por un futuro remoto, ya que todo lo que les importaría es la satisfacción de las necesidades actuales".

Suddendorf y Corballis, 2007, p.306.

Partiendo de esta última cita, se concibe que las *charas* no ofrecen suficiente información a partir de su comportamiento de que verdaderamente estén actuando por una motivación futura (Suddendorf y Corballis, 2008). Estas aseveraciones parten de los descubrimientos realizados por Correira et al., (2007), quienes informan que las *charas* sí pueden actuar de un modo independiente de sus estados motivacionales presentes frente a una necesidad futura desafiando la exclusividad del *viaje mental* en la *especie humana*[90].

Los resultados de sus pruebas efectivamente desafían la hipótesis de Bischof-Köhler, ya que las *charas* actúan de un modo apropiado con el fin de satisfacer una necesidad futura. Estas aves almacenan la comida que necesitarán en un tiempo posterior aun habiéndose saciado completamente en su alimentación (Correira et al., 2007). Posteriormente, Clayton et al., (2008) mantendrían de nuevo su opinión sobre las capacidades *episódicas* de esta especie de ave.

Con lo mostrado hasta este momento podría concebirse que la *Chara Californiana* sí muestra bastante evidencia a través de su comportamiento de que es capaz de mostrar una actitud *cuasi-espisódica* hacia una motivación futura. No obstante, no podría decirse que

[90] Correira et al., (2007) realizaron un experimento con charas con el objetivo de desafiar la hipótesis de Bischof-Kölher por la que los *animales* pueden *disociar* estados mentales presentes de otros futuros anticipando hechos o planeando hacia un tiempo posterior (Bischof, 1978; Bischof-Köhler, 1985; Suddendorf y Corballis, 1997). El objetivo de Correira et al., (2007) fue el de investigar si las charas podían hacer tomar decisiones sobre el almacenaje de comida que pudiesen maximizar la satisfacción de un estado motivacional futuro. Los dos experimentos realizados se dividieron en dos etapas en las que las charas tuvieron primero la oportunidad de elegir entre varios tipos de comida y consumirla hasta saciarse, para luego elegir una comida diferente a la primera mostrando que en la primera etapa las charas comieron su comida preferida mientras que en la segunda la almacenaron anticipando que no habría más en el futuro. En el experimento se muestra que las charas tenían un control sobre la acción presente actuando para satisfacer una necesidad futura.

hacen uso verdaderamente de un *viaje mental* ya que en la determinación de este hecho siguen quedando presentes algunos de los elementos que caracterizan un tipo de actitud como la necesidad de pasar a estas aves por distintas pruebas y entrenamientos a lo largo del tiempo para que puedan mostrar esta facultad aparentemente innata en *humanos*.

Por otro lado, también se encuentra implícito el hecho de que estas aves deben ser entrenadas bajo pruebas controladas para determinar si pueden elegir una recompensa futura en lugar de una actual. La evidencia empírica sobre este fenómeno permite que se concedan capacidades *cuasi-episódicas* sobre estas aves de un modo más sofisticado que las ratas o las palomas quienes actúan a favor de una motivación presente para adquirir algún beneficio alimenticio, y no de una motivación futura. Las especies de monos Capuchino y Rhesus, y los primates superiores serían los únicos *animales* de cuantos se han estudiado que pueden elegir una gratificación posterior mayor en lugar de una menor en el presente. Cuanto menos esto nos daría indicativos de que estos seres pueden recordar eventos del pasado y hacer planes hacia el futuro (Clayton et al., 2009).

De los experimentos realizados en distintas especies de *animales* para determinar si poseían una *cuasi*-memoria *episódica* llevó a algunos investigadores a preguntarse si habría otros que podrían hacer planes hacia el futuro para adelantarse a eventos que estarían por suceder en sus vidas. Este punto es realmente importante en el marco de esta investigación, ya que el hecho de que pueda determinarse a través de la evidencia empírica que los primates superiores pueden realizar un *viaje mental* hacia el futuro permitiría reconocerlos como *personas* desde la vertiente *metafísica* que se defiende en este trabajo[91].

En este punto me permito aclarar que la expresión *'*viaje mental' en el tiempo es un recurso metafórico originalmente propuesto por Tulving (1983, 2005) para describir la función que posee la memoria *episódica* de proyectar los estados mentales a través del *tiempo subjetivo* hacia el pasado (*remembranza episódica*), o hacia el futuro (*pensamiento futuro*)[92]. De este modo, este *viaje mental* permitiría al *humano* o el *animal no humano* "recordar las propias experiencias (…), así como pensar en las posibles experiencias futuras de uno mismo" (Tulving, 2005, p.9).

En resumidas cuentas, mediante esta expresión se pretende exponer la facultad que permite a cualquier organismo mentalmente sofisticado proyectarse mentalmente hacia atrás en el tiempo para revivir algún evento, o para planear o anticiparse a algún otro

[91] En la determinación de la condición o condiciones por las que un *humano* se considera como *persona* podría emerger el problema de ciertos *individuos* que por su condición mental padecen la incapacidad de imaginar futuros posibles o de describir eventos de su pasado a través de su memoria autobiográfica (Zeman et al., 2015). Por estas razones se comprende que este desorden jugaría un papel importante en la elaboración de un *yo* que tuviese como contenido representacional las distintas vivencias del pasado o los planes a futuro de la 'persona' con *afantasia* (Fox-Muraton, 2020). Si se toma esta premisa como punto de partida podría decirse que los sujetos que tienen este síndrome no cumplen con la condición suficiente por la que podrían ser llamados *personas* desde una perspectiva *metafísica*. No obstante, esto no les exime de tener el título de *persona legal* por el cual gozan de protección por parte de las instancias políticas de cada país, siendo poseedores de derechos y responsabilidades.

[92] Jonathon D. Crystal opina de igual modo que el *viaje mental* en el tiempo, más que una capacidad psicológica, es entendida "como una metáfora" (Crystal, 2010, p.236).

acontecimiento que estaría por suceder (Suddendorf y Corballis, 1997)[93]. De este modo hace posible la remembranza *episódica* de un suceso pasado, o la previsión de otro suceso diferente en el futuro (Michaelian, 2016)[94]. Por otro lado, es importante mencionar que el *viaje mental* hacia el pasado o el futuro nos otorgaría un concepto de *tiempo* (en oposición a un comportamiento puramente *prospesctivo*), y que éste a su vez nos permitiría comprender que los distintos eventos que suceden en nuestro presente pasarán a formar parte del pasado, así como los que forman parte del futuro (Suddendorf y Corballis, 2007; Corballis, 2007, 2015). Igualmente, este *viaje mental* hacia el futuro "podría incluir la planeación de algún evento específico (…), o podría implicar la anticipación mental de algún evento" (Suddendorf y Corballis, 2007, p.301).

Es por estas razones que desde hace varias décadas se han realizado distintas pruebas en primates, principalmente, para averiguar si eran capaces de hacer planes a futuro o, más importante aún, si podría hacer una planeación en su momento presente movidos por una motivación completamente posterior[95]. Esto último implica un *viaje mental* hacia el futuro, y fue caracterizado por Tulving (2005) a través de la analogía del *Test de la Cuchara.*

El *Test de la Cuchara* fue una prueba ideada por Endel Tulving (2005) para probar que la memoria *episódica* podía existir en otro tipo de criaturas *no humanas* con ausencia de un lenguaje con el que reportar la fenomenología de sus experiencias conscientes. En términos metodológicos el *Test* pretende probar si alguna criatura es capaz de conservar una herramienta en previsión de necesitarla en un momento futuro, lo cual implica una *disociación* desde el presente hacia el futuro a través de un *viaje mental.* Al mismo tiempo, esta prueba muestra que existe una motivación o necesidad futura que es necesario satisfacer por encima de una necesidad presente.

Si dicho *Test* fuera aplicado a primates (o delfines, por ejemplo) y se obtuvieran resultados satisfactorios podría aducirse que pueden *viajar mentalmente* en el tiempo y el espacio para adelantarse a ciertos acontecimientos, y establecer una continuidad de sus estados mentales hacia el futuro. Esto les permitiría, a su vez, ser conscientes de su existencia espacio-temporal.

Algunas pruebas de la solvencia que tendrían distintos *animales* en superar este *Test* vendrían ofrecidas por los chimpancés (*Pan troglodytes*) de Tanzania o el Congo. Estos últimos han sido vistos llevando ramas alargadas para 'pescar' hormigas mucho tiempo antes de llegar hasta los hormigueros (McGrew et al., 1979; Sanz et al., 2004; Byrne et al., 2013). Esto demuestra que los chimpancés son capaces de fabricar herramientas y conservarlas tiempo antes de necesitarlas. Al mismo tiempo, esta actitud sugiere que el chimpancé puede

[93] Se ha llegado a especular que el *viaje mental* en el tiempo habría tenido una función adaptativa o reproductiva en distintas especies de *animales* a través de la historia evolutiva de nuestro planeta. Esto habría favorecido el surgimiento de comportamientos de supervivencia en organismos capaces de actuar en su presente para prevenir eventos futuros (Suddendorf y Busby, 2003).

[94] Las 'personas' que padecen *afantasia* no tendrían la capacidad para proyectar sus estados mentales hacia el pasado o el futuro imaginando situaciones posibles (Zeman et al., 2015; Fox-Muraton, 2020).

[95] Thomas R. Zentall (2006) expone que la planificación para el futuro estaría relacionada con la capacidad de modelar o simular mentalmente "eventos futuros y sus consecuencias. Una medida de dicha planificación es la capacidad de anticipar las necesidades futuras de uno" (p.178).

proyectar sus estados mentales o *viajar mentalmente* hacia el futuro debido al hecho de que esta especie de primate se toma su tiempo en seleccionar las ramas más adecuadas para 'cazar' las hormigas, conserva estas 'herramientas' por horas o días, y las transporta hasta los hormigueros.

Este fenómeno conductual en el que se hace una selección, conservación, y uso de elementos naturales para obtener comida, se distingue del tipo de comportamiento *prospectivo* en donde hay un entrenamiento repetitivo de los *animales* para que puedan mostrar una actitud *cuasi-episódica.* Por el contrario, la evidencia que se presentará en adelante ofrecerá razones suficientes para creer que los primates superiores pueden proyectarse mentalmente a sí mismos hacia el futuro para anticiparse a una situación en la que saben que van a necesitar las ramas para capturar las hormigas, o realizar cualquier otra actividad en la que se vean incluidos el uso de herramientas para obtener comida. En términos generales, pasar de manera solvente el *Test de la Cuchara* consiste en mostrar este tipo de actitud por el que se realiza un *viaje mental* sin ningún tipo de entrenamiento ni condicionamiento controlado por días en un laboratorio.

Igualmente, el hecho de que pueda usarse esta facultad implica la existencia de una *disociación* entre un estado mental futuro y un estado actual con la intención de satisfacer "una necesidad futura, independientemente de la necesidad presente" (Clayton et al., 2003, p.689). Esta *disociación* entre un momento presente y otro futuro apuntaría a la existencia de una continuidad mental espacio-temporal que les permitiría, a su vez, tener un sentido o concepto de sí mismo "en el tiempo" (Lemogne et al., 2006, p.260)[96]. Esto último es debido a que la memoria *episódica* (que permite el *viaje mental*) es dependiente de un concepto de *yo* para que el sujeto pueda recordar eventos pasados e imaginar otros futuros.

Mediante esta proyección mental trasladamos nuestros estados mentales hacia un tiempo y un espacio diferentes haciendo posible que el concepto que tengamos de nosotros mismos como unos seres que viven en el presente percibiendo nuestro cuerpo y nuestro alrededor (i.e., un *yo mínimo*), se vuelva *extendido* hacia aquellos estadios de nuestra vida que queramos recordar o imaginar (Suddendorf y Corballis, 1997). De esto se aduce que esta facultad por la que el sujeto *disocia* sus estados mentales del presente de otros pasados y futuros nos permite pasar de un concepto *mínimo* hacia otro *extendido* ofreciendo "la base de nuestra identidad personal" (p.135).

Como se pudo ver con anterioridad, las pruebas realizadas en diversos *animales* para mostrar si tenían algo parecido a una memoria *episódica* mostraban el qué y el dónde de cierta actividad, pero no se obtenían buenos resultados cuando se intentaba determinar el factor temporal de las actitudes que mostraban las ratas, los gorilas, o las palomas (a excepción de los monos y las *charas*).

[96] En la literatura sobre sobre este fenómeno es común usar la palabra 'sentido' (*"a sense of the self"*: Lemogne et al., 2006, p.260) para referirse a la representación mental que tiene uno mismo como un ser que existe a través del espacio y el tiempo. Como se mencionó con anterioridad, en este trabajo se usa la palabra 'sentido' y 'concepto' de un modo similar significando por ambas palabras la existencia de una representación mental sobre el *yo.*

Igualmente, el hecho de que algunos *animales no humanos* (como los primates superiores) puedan *disociar* sus estados mentales del presente hacia el futuro a través de una planeación enfocada en la anticipación de un evento futuro, ofrece razones para considerar que estas criaturas tienen una continuidad o persistencia mental desde el presente hacia el futuro. En los casos que se verán en la siguiente sección se muestra que tanto los chimpancés, como los orangutanes, bonobos, y los gorilas (éstos últimos bajo otras circunstancias), usan herramientas y hacen planes en previsión de eventos que están por suceder dejando de lado los deseos o necesidades que tengan de manera inmediata.

Es esta preocupación por el bienestar futuro de cada especie de *animal* que muestra la comprensión que tendrían los primates de su "persistencia en el tiempo" fabricando, transportando, y almacenando herramientas en un momento presente para usarlas horas e incluso días después (DeGrazia, 2005, p.21)[97]. Aquí se mostrará la distinción anotada anteriormente entre un comportamiento solamente *prospectivo* enfocado hacia el futuro mediante una motivación presente, y una planeación rigurosa en donde se ponen en juego distintos elementos para proceder a la consecución de una motivación futura.

Los distintos primates que, ya sea de un modo anecdótico o bajo situaciones controladas en laboratorio, actúan en su presente para prevenir acontecimientos futuros, tendrían una continuidad de sus estados mentales de varias horas o días, al tiempo que elaboran un concepto de sí mismos como unos seres que existen a través del tiempo y el espacio (Gennaro, 2009, Capítulo 10).

5.2. La planeación hacia el futuro.

En el apartado anterior se dejó en claro que existe una evidente diferencia entre una actitud *prospectiva* o *cuasi-episódica* por la que 'parece' que algunos *animales* pueden anticipar eventos futuros a través de una planeación en el momento presente. Este tipo de actitud muestra más bien lo contrario:

i. La actitud *prospectiva* muestra que el *animal* tiene unas motivaciones centradas en la satisfacción de una necesidad actual (más que una futura), contrariamente a un verdadero *viaje mental* hacia el futuro en donde se toma en cuenta el estado motivacional actual para satisfacer una necesidad futura.

ii. Los intervalos de tiempo entre las distintas acciones que realiza la chara, la rata, o el mono, por ejemplo, son de unos segundos a unos pocos minutos mostrando que existe una falta de 'control' sobre las acciones presentes, en oposición a las horas o días que otros *animales* con facultades *episódicas* más sofisticadas pueden llegar a esperar para satisfacer un deseo alimenticio futuro.

[97] Un caso paradigmático es el reportado en un zoológico en el año 2008 en donde un grupo de chimpancés en cautiverio fabricaron y almacenaron un conjunto de proyectiles hechos de cemento y piedra para unos días después lanzárselos a los visitantes *humanos* que llegaban al lugar para observarlos (Osvath, 2009).

iii. Para que algunos *animales* muestren una actitud *cuasi-episódica* deben ser entrenados y pre-entrenados en multitud de ocasiones para que sean capaces de esperar tan sólo minutos a satisfacer su necesidad de alimentarse con un premio mayor.

iv. Por el contrario, el *viaje mental* carece de este entrenamiento ya que las pruebas que se han realizado en primates han tenido como objetivo descartar el factor de aprendizaje por condicionamiento repetitivo o por observación de otros *animales,* promoviendo así la solución a un problema de un modo novedoso.

v. Los amplios marcos espacio-temporales de un *viaje mental* permiten que el *animal* establezca una conexión entre distintos estados mentales localizados en tiempos y espacios diferentes generando así una *disociación* y una continuidad mental de horas o días. Esto le permite la construcción de un concepto *extendido,* en oposición al concepto *mínimo* que tendrían otros *animales sintientes* con una facultad *cuasi-episódica.*

En la presente sección se hará más hincapié en esta diferencia mostrando primeramente la importancia que tiene la posesión de este concepto *extendido* en la determinación de un *animal* como una *persona* (desde su interpretación *metafísica*) y cómo existen actitudes en los primates superiores, como el uso de herramientas o el lenguaje de señas, que muestran la existencia de esta facultad para anticiparse a eventos futuros, establecer una continuidad mental, y elaborar un concepto de sí mismos o sobre su existencia continuada en el tiempo y el espacio.

Esta evidencia será mostrada partiendo del *Test de la Cuchara* ideado por Tulving (2005) para probar la existencia de esta facultad en primates superiores y que reúne una serie de condiciones necesarias para poder decir que un *humano* o un *animal no humano* puede hacer una planeación presente para anticiparse a un evento futuro porque quiere satisfacer una necesidad en ese tiempo posterior.

Luego de esta argumentación se mostrará la evidencia que existe en las distintas especies de primates superiores (chimpancés, orangutanes, bonobos, y gorilas) sobre sus facultades para establecer esta *disociación* mental entre una necesidad presente y otra futura ofreciendo argumentos suficientes por los que se puede sostener la tesis de que estos *animales* sí poseen esta facultad *episódica* y cumplen con el requisito suficiente expuesto en el Capítulo 3 por el que podrían ser llamados como *personas*. Esta última afirmación será tomada como punto de partida para justificar un mayor reconocimiento de los primates superiores como *personas no humanas* ante los casos judiciales en los que no sea suficiente con que sean seres *sintientes* para reconocerles derechos *legales* por los que sus vidas puedan ser verdaderamente protegidas.

5.2.1. Personas y condiciones para el viaje mental.

El *viaje mental* en el tiempo (i.e., *mental time travel*; MTT) refiere metafóricamente a la capacidad mental que posee la memoria *episódica* de recordar eventos del pasado

(remembranza *episódica; episodic remembering*) y de imaginar acontecimientos del futuro que todavía no tienen lugar (*pensamiento hacia el futuro*). Es por esto que el sujeto dispuesto con un sistema de memoria *episódica* puede recordar el modo cómo están organizados distintos eventos pasados y cuál es la relación existente entre ellos. Igualmente, este sujeto *humano* o *no humano* puede "viajar mentalmente en el tiempo" transportándose a voluntad desde el pasado hacia el futuro (Tulving, 1993, p.67).

Cuando se realiza este *viaje* o proyección mental hacia el futuro cobra más importancia en la determinación de estos seres vivientes como *personas* en sentido *metafísico* por dos razones diferentes. La primera está directamente relacionada con la argumentación desarrollada en los Capítulos 1 y 2. Multitud de autores como Michael Tooley (1972, 2009), Jeff McMahan (2002), Peter Singer (1993, 1994) Russell DiSilvestro (2010), o David DeGrazia (1996, 1997, 2005, 2006), anotan que para que un organismo en concreto pueda calificar como *persona* (desde esta interpretación psicológica) es necesario que tenga un concepto *extendido* de sí misma. Concretamente, dentro de este debate se alega que los distintos seres vivos que pueden hacer planes en su momento presente para adelantarse a hechos del futuro realizan un tipo de *viaje* o proyección mental que los capacita para construir un concepto de sí mismos que abarca hechos del pasado, del presente, y del futuro.

Desde un inicio, John Locke (1999) especificó en su obra que una *persona* se comprendía como "un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como él mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares…" (Locke, 1999, p.318). Esta definición del concepto *metafísico* de *persona* hace referencia a dos asunciones diferentes:

La primera de ellas se refiere a la idea de que las *personas humanas* son un tipo de seres que pueden establecer una continuidad en sus estados mentales (deseos, ilusiones, planes, etc.) desde el pasado hacia el futuro. Según esta interpretación las *personas* 'persistimos' en términos psicológicos en la medida que lo hacen nuestros estados mentales. Esto último quiere decir que en la medida que existe una continuidad causal entre nuestros pensamientos, o los de un primate *no humano*, en marcos espacio-temporales de horas o días nuestra identidad personal o la de cualquier otra criatura queda asegurada.

De esta idea se extrajo la teoría de la continuidad o la persistencia psicológica en la determinación de un *humano* como *persona* (Shoemaker, 1963; Parfit, 1984; Garret, 1988; Noonan, 2003; Kaczor, 2005; Shoemaker, 2009). La segunda asunción, que es consecuencia de la primera, implica que las *personas* construimos nuestra identidad alrededor de un concepto que reúne las distintas experiencias que obtenemos en tiempos y lugares diferentes. Aquí cobra gran importancia el factor de *disociación* mental ya que en la medida que 'distinguimos' o *disociamos* nuestros estados mentales presentes de otros pasados o futuros para rememorar acontecimientos o anticiparnos a otros, establecemos una continuidad mental que ultimadamente nos capacita para adquirir un concepto *extendido*[98]. Es por ello que se

[98] Es importante mencionar que todos los *seres humanos* disponemos desde un inicio de un concepto *mínimo* cuyo contenido son las distintas representaciones que obtenemos en nuestra existencia inmediata. Dichas representaciones están mediatizadas por un tipo de información *sensitiva* o *perceptual* que adquirimos de nuestros cuerpos y del entorno en el momento presente. Pero a medida que los *humanos* y otros *animales*

puede decir que elaboramos un concepto *extendido* de nosotros mismos mediante la recopilación de experiencias pasadas, presentes, y las posibles vivencias futuras.

No obstante, sería necesario remarcar que aunque la caracterización neo-Lockeana sobre qué son las *personas* apunta hacia estas dos cuestiones, también está haciendo referencia a la facultad mental de la que disfrutamos la gran mayoría de los *humanos* (con la excepción de aquéllos que tienen *afantasia* o sufren una enfermedad neurodegenerativa (Zeman et al., 2015; Fox-Muraton, 2020) por la que proyectamos hacia el pasado o el futuro nuestros estados mentales; ya sea para recordar o imaginar distintos acontecimientos de nuestras vidas. Este *viaje mental*, en términos metafóricos, permite que haya una continuidad de los estados mentales a través de tiempos y espacios diferentes, lo que a su vez nos capacita para 'construir' este concepto *extendido* de nosotros mismos por el que somos reconocidos como *personas*[99].

Como se vio también a través del Capítulo 2, la definición que se asume a través de esta exposición no sólo tenía serías consecuencias de orden cognitivo en el campo de la filosofía de la mente (Dennett, 1989; DeGrazia, 1997), sino que de estas presunciones cognitivas se obtenían también conclusiones de orden moral[100]. Es por estas razones que los autores nombrados previamente hacen tanto énfasis en la caracterización y posterior aplicación del concepto de *persona* a distintos tipos de organismos (*humanos* o *animales*) desde una vertiente *metafísica* estudiando sus capacidades mentales. Esto haría posible la consideración de estos seres desde un punto de vista *normativo*. La relación que existe entre la continuidad de los estados mentales, la tenencia de un concepto *extendido* de uno mismo, y sus implicaciones *morales* es una cuestión de gran relevancia en el marco de discusión de este trabajo y se abordará en las dos últimas secciones de este Capítulo 5.

---

cognitivamente más evolucionados desarrollan sus capacidades de remembranza e imaginación futura (*viaje mental* en el tiempo y el espacio) conseguimos elaborar un concepto *extendido* hacia tiempos y espacios diferentes caracterizado por representaciones mentales que abarcan el pasado, presente, y futuro de uno mismo.

[99] El caso de las 'personas' con *afantasia* (Zeman et al., 2015; Fox-Muraton, 2020) resulta ser bastante llamativo en relación con esta idea ya que muestra (así como los *humanos* que sufren de alguna enfermedad neurodegenerativa) que existen sujetos que no pueden ser llamados como *personas* desde la interpretación *metafísica* o *psicológica* anotada en este trabajo. Quienes sufren de *afantasia* no pueden imaginar futuros posibles, ni tampoco proyectar sus estados mentales más allá del momento presente. Su identidad se encuentra circunscrita al momento presente. Un caso semejante fue el de una 'persona' llamada K.C., quien fue objeto de estudio durante varios años a causa de su incapacidad para recordar eventos del pasado o imaginar eventos futuros (Rosenbaum et al., 2005). En ambos casos se puede comprobar que existe un déficit para *viajar mentalmente* hacia distintos tiempos y lugares incapacitando a estas 'personas' tener un concepto de su identidad personal tan *extendido* como el que tienen el resto de los *humanos.* En ambos casos no se satisface la condición *metafísica* por la que deberían de recibir este calificativo. Esto implica que según esta teoría estas 'personas' no serían *personas*. No obstante, en términos coloquiales sería un absurdo decir que los *humanos* con *afantasia* no son *personas.* Sólo si se toma el significado del concepto desde una interpretación psicológica puede alegarse lo contrario.

[100] De aquí se extrae la interpretación *normativa* del concepto de *persona* (Feinberg, 1980), por la cual "ser una persona en el sentido normativo es tener derechos, o derechos y deberes, o al menos ser el tipo de ser que podría tener derechos y deberes sin un absurdo conceptual (...). Cuando atribuimos la *personeidad* de una manera puramente *normativa* a cualquier tipo de ser, atribuimos cualidades morales como derechos u obligaciones, pero no (necesariamente) ninguna característica observable de ningún tipo, por ejemplo, tener carne o sangre, o pertenecer a una especie en particular" (Feinberg, 1980, p.186).

No obstante, sería preciso remarcar que el hecho de que pueda determinarse que un *animal no humano* es una *persona* desde esta perspectiva podría tomarse como punto de partida para establecer un reconocimiento jurídico de los primates superiores como *personas no humanas* con la igual tenencia de derechos *legales*. Desde esta perspectiva son especialmente relevantes los argumentos expuestos por Steven M. Wise (2000), uno de los mayores defensores de los derechos de los *animales* (y los primates especialmente) a nivel global.

En su trabajo defiende que los primates expuestos en el *Proyecto Gran Simio* (1993), con la inclusión de los gorilas, deben de ser vistos como *personas no humanas* en términos enteramente *legales.* Este argumento parte de la idea de que se trata de un tipo de *animales* con unas elevadas capacidades cognitivas por las que comprenden que sus vidas se desarrollan de un modo complejo, y que sería completamente injusto atentar física o psicológicamente contra las vidas de unos seres de tan elevada complejidad mental. Aquí podría llegar a pensarse que se adopta una posición antropocéntrica en lo que respecta al reconocimiento de unos derechos hacia distintos primates porque poseen cierta facultad mental superior que comparten con los *humanos.* Esta consideración estaría equivocada ya que existen otras especies de mamíferos como los delfines, las ballenas, o los elefantes, con unas capacidades mentales lo suficientemente sofisticadas por las que pueden comprender la escala espacio-temporal en que se desarrollan sus vidas.

Es por estas y otras razones que los primates (y otras especies de *animales*) deben dejar de ser vistos como cosas o propiedades, para ser reconocidos como *personas*. Sólo así podrán alcanzar la categoría *legal* suficiente para garantizar que sus vidas sean protegidas frente a las acciones injustas de la *especie humana*, ya sea en laboratorios o en sus entornos naturales (Wise, 2000, 2004). Es necesario que estos seres vivientes pasen de ser vistos como "cosas legales", o propiedades, hacia *personas* con esta interpretación *legal* (Wise, 2004, p.4).

Este trabajo tiene como objetivo sumar esfuerzos al debate *legal* y filosófico iniciado con el *Proyecto Gran Simio* en 1993, y que se sigue extendiendo hasta la actualidad, desde las ciencias cognitivas. Por estas razones es muy importante comenzar por el estudio de las facultades mentales de los primates superiores, y si son capaces de comprenderse como seres cuya existencia se desarrolla a través del tiempo y el espacio. Esta última se configura como una condición suficiente desde la cual entenderlos como *personas* en sentido *metafísico* y su posterior reconocimiento como *personas no humanas* en términos enteramente *legales*.

Al mismo tiempo, se hará ver al final de este Capítulo que la facultad por la que pueden *viajar mentalmente* en el espacio y el tiempo tiene un fuerte valor moral ya que atendiendo a la caracterización del concepto *metafísico* de *persona* que se ofrece en el Capítulo 3, estas entidades tienen una continuidad en sus estados mentales por la que pueden elaborar un concepto de sí mismos *extendido* desde el pasado hacia el futuro. Esto nos permite comprender que sus vidas son mucho más 'ricas' en experiencias que las de los seres vivos que sólo son *sintientes* con un concepto *mínimo*.

La existencia de esta capacidad en chimpancés, orangutanes, bonobos, o gorilas, para hacer un *viaje mental* sería la segunda razón y el punto de partida desde el que establecer la defensa cognitiva de estos seres como *personas.* Desde un punto de vista teórico el *viaje mental* hacia el futuro, concretamente, implica un pensamiento dirigido hacia uno mismo en

donde el objeto de reflexión mental es el *yo* o la representación mental de uno mismo proyectada en un tiempo y un espacio diferentes (Suddendorf y Corballis, 2007; Cheke y Clayton, 2010; Cosentino, 2011).

Este hecho puede ejemplificarse a través del ejemplo presentado en la sección anterior que se presenta a una *persona* que debe elegir entre la satisfacción de una necesidad inmediata comiéndose un *pay*, o esperar varios días para degustarlo. En este caso la *persona* elige esperar hasta que lleguen sus invitados dos días después para que no sea él el único en degustar este postre pues sabe que a ellos también les gusta el *pay* de manzana. En este caso el sujeto piensa en qué sucederá si se come el *pay* sin esperar a sus invitados, éstos seguramente le amonestarán preguntándole el por qué lo hizo y por qué no pudo esperar tan sólo dos días. Aquí existe una reflexión sobre distintos sucesos y estados mentales futuros que podrían formar parte de la *persona* en caso de que tome una decisión equivocada.

En términos enteramente prácticos esta facultad para *disociar* los estados mentales presentes de los futuros está relacionada con la capacidad que tendría cierto ser vivo de hacer planes en su momento presente para anticiparse a acontecimientos futuros, como fue ejemplificado por el *Test de la Cuchara* (Tulving, 2005). Para determinar si un primate puede pasar este *Test* y hacer este *viaje mental* es importante atender al procedimiento por el que estaría empleando esta facultad mental. Es por estas razones que desde hace varias décadas se ha tomado el *Test de la Cuchara* como el punto de partida desde el que considerar si cualquier *animal no humano* podía proyectar sus estados mentales hacia el futuro.

En el núcleo mismo de esta prueba se encuentra un sujeto (*humano* o *no humano*) que debe portar una herramienta consigo para hacer uso del mismo en el futuro. Esto implica que el *Test*, como prueba para determinar si existe este *viaje mental*, puede presentarse de modos diferentes en lo relativo a los primates, ya que existen actitudes variadas sobre el uso de herramientas que podrían denotar la existencia de esta facultad mental. Como consecuencia de esto se anotan tres requisitos diferentes (Tulving, 2005):

i. El primer punto menciona que para probar que existe un *viaje mental*, hacia el pasado o el futuro, no debe de existir una necesidad presente que se quiera satisfacer. Al contrario, la evidencia de este *viaje* viene dada por la satisfacción de una necesidad futura que nos obliga a actuar de cierta manera en el presente, como agarrar y conservar una cuchara en este momento para comer pastel el día de mañana: existe una motivación de actuar en previsión de un evento futuro contrariamente a la actitud *prospectiva* que muestran los *animales* con una memoria *cuasi-episódica*. Es por ello que se aduce que esta acción debe realizarse tomando en cuenta el estado motivacional futuro, el cual está *disociado* espacio-temporalmente de los estados mentales actuales (Wilkins y Clayton, 2019).

ii. El segundo punto explicita que esta actitud no debe estar guiada o mediatizada por cualquier "estímulo ambiental específico" (Tulving, 2005, p.45). De igual modo que en el requisito anterior, el comportamiento por el que se conserva un utensilio y se transporta hasta el momento y el lugar deseados está causado por la satisfacción de una necesidad futura, o para prevenir algún hecho desagradable del futuro (como la falta de alimento).

iii. El tercer y último requisito apunta a que esta actitud debe dirigirse hacia la satisfacción de una necesidad que "será parte de la realidad física o mental del animal" (p.45). En este último caso, se habla de la necesidad futura que tendría un primate que quiere, por ejemplo, obtener nueces y para ello debe transportar una roca, conservarla, y hacer uso de ella en un tiempo y un lugar diferentes (Boech y Boesch, 1982).

En último término, si un primate es capaz de mostrar la actitud descrita en el *Test de la Cuchara* cumpliendo con cada uno de sus requisitos, entonces podemos decir que, efectivamente, está haciendo un *viaje mental* más allá de su tiempo y espacio presentes. De igual modo, este fenómeno apunta a la idea de que existe una continuidad de los estados mentales desde un momento presente hacia el futuro.

Esta última es la idea fundacional que dio origen a la perspectiva *metafísica* o neo-Lockeana sobre la determinación de las *personas* que fue asumida y expandida por filósofos como Derek Parfit (1994), Jeff McMahan (2002), Harold, W. Noonan (2003), Russell DiSilvestro (2010), o Mark Rowlands (2019) ente otros. Todas y todos los autores que asumieron esta interpretación argumentan que la remembranza de hechos pasados y la imaginación o planeación sobre el futuro hace posible la continuidad de los distintos estados mentales que pueden llegar a caracterizar a un *ser humano*, o a cualquier ser viviente que tenga esta facultad, incluidas distintas especies de *animales no humanos* Mark Rowlands (2019, Capítulos 8, 9, y 11).

No obstante, distintos autores en el pasado argumentaron en contra de que verdaderamente los primates estuvieran haciendo uso de un *viaje mental* (según los términos ejemplificados en el Test de la Cuchara) debido a que no son capaces de "disociar otro estado mental del que tienen en el presente" (Suddendorf y Corballis, 1997, p.43). Concretamente, se alega que todos los seres vivientes a excepción de los *humanos* tienen estados motivacionales centrados en el momento presente, sin mayor extensión hacia el pasado o el futuro (Bischof, 1978, Bischof-Köhler, 1985; Suddendorf y Corballis, 1997, 2007).

Si pudiera demostrarse que los chimpancés, los orangutanes, bonobos, y los gorilas, pueden *viajar mentalmente* hacia el futuro cumpliendo con los requisitos enmarcados por el *Test de la Cuchara* (Tulving, 2005) se desafiaría la tesis contraria inmediatamente anotada, que no sólo tendría serias implicaciones sobre las pretensiones antropocéntricas de la *especie humana* al atribuirse las capacidades *episódicas* más sofisticadas, sino que igualmente tendría implicaciones de orden moral.

Como se verá en la última sección de este Capítulo, el hecho de que un primate, un elefante, o un delfín puedan revisitar el pasado e imaginar el futuro implica que el dolor, el estrés, o la angustia que tienen en el presente se *extiende* hacia otros tiempos y lugares influyendo sobre su bienestar (Byrne, 1999; Lea, 2001; Mendl et al., 2001; Suddendorf y Busby, 2003; Mendl y Paul, 2008). Por estas razones podría afirmarse que si los primates son capaces de realizar un *viaje mental* entonces:

(i) Tienen esta capacidad con independencia de un lenguaje natural con el que reportar sus experiencias mentales.
(ii) Esta capacidad les permitiría tener una continuidad en sus estados mentales desde un tiempo presente hacia el futuro. Entendiendo por continuidad la existencia de estados mentales conscientes con una separación de minutos, horas o días a través del tiempo y el espacio.
(iii) Y esta persistencia mental les facultaría para desarrollar un concepto *extendido* cuyo contenido fuesen las distintas representaciones mentales de sí mismos en tiempos y lugares diferentes. Además, se establece una distinción entre un tipo de comportamiento *prospectivo* o *cuasi-episódico* que se encuentra mediatizado por la satisfacción de una necesidad inmediata.

Es por lo dicho hasta este momento que se ofrecerá a continuación la evidencia empírica actual que existe sobre esta facultad mental en los primates mencionados, y cómo esta capacidad satisface los puntos (i), (ii), y (iii) mencionados líneas atrás. Si este es el caso, puede admitirse sin lugar a dudas que los primates presentados tienen esta capacidad por la que pueden proyectar sus estados mentales hacia el futuro. Esta es una capacidad que de un modo fehaciente ha sido defendida como indiscutiblemente *humana* y cuya presencia en otros *animales no humanos* tendría igualmente serias consecuencias tanto *morales* como *legales* en su determinación como *personas no humanas* (Byrne, 1999; Lea, 2001; Mendl et al., 2001; Suddendorf y Busby, 2003; Mendl y Paul, 2008).

5.3. La evidencia empírica de la planeación hacia el futuro.

En las últimas décadas se han desarrollado distintos tipos de experimentos para determinar si los primates superiores podrían elaborar un concepto *extendido* mediante un *viaje mental.* Al contrario de lo que sucedía con la *Prueba del Espejo* de Gallup el hecho de que pueda determinarse que tanto chimpancés, como bonobos, orangutanes, o incluso los gorilas, poseen esta facultad que se presume sólo poseen los *humanos* (Bischof, 1978; Bischof-Köhler, 1985; Suddendorf y Busby, 2003; Suddendorf y Corballis, 1997, 2007, 2008, 2010), exige la construcción de distintos tipos de pruebas en las que se encuentra implicado el uso de herramientas[101]. Otra razón añadida a este último hecho es que los primates no tienen un lenguaje con el que transmitir la fenomenología de sus experiencias, por lo que multitud de investigadores idearon modos diferentes de comprobar la existencia del *viaje mental* en estos *animales* (Suddendorf y Corballis, 2007).

Cada unas de las pruebas que se mostrarán a continuación pueden varias más o menos en términos metodológicos, aplicando parámetros diferentes de éxito para cada circunstancia y especie de primate. No obstante, la idea central que envuelve a cada una de ellas gira en torno al *Test de la Cuchara* mencionado en el apartado anterior. Siempre y cuando el primate *no*

[101] Se suele argumentar que una de las razones por las que los primates no podrían *viajar mentalmente* hacia el pasado o el futuro no estaría relacionado solamente con el uso de un lenguaje, sino a la poca "expansión" cerebral de estas especies de *animales,* y a la poca evolución del córtex prefrontal en relación a la *especie humana* (Suddendorf y Corballis, 2007, p.303).

humano sea capaz de seleccionar, conservar, y transportar para su uso posterior algún tipo de objeto o herramienta para adquirir comida, se podrá concluir que tienen la habilidad de *viajar mentalmente* en el tiempo y el espacio[102]. Esto último los capacita para:

(i) Tener una continuidad en sus estados mentales[103].

(ii) Construir un concepto *extendido* de sí mismos que englobe distintos aspectos temporales y espaciales de sus vidas. Esta última idea se encuentra en la base de la conformación de un *humano* o un *animal no humano* como *persona.*

Seguidamente se ofrecerá la evidencia a razón de la facultad mental que se presenta en cada uno de los primates anteriormente enlistados. Se hará ver que sobre cada especie de primate se han realizado variados experimentos en el uso de herramientas hacia el futuro con la intención de probar si eran capaces de realizar un *viaje mental*. Luego se presentará esta misma cuestión en el caso de los gorilas Koko y Michael quienes fueron conocidos por aprender y usar el lenguaje de signos para comunicarse con sus cuidadores *humanos.* Posteriormente se mostrará la relación que existe entre esta facultad, la existencia de un *yo,* y el concepto de *persona*, así como las implicaciones *morales* de este fenómeno.

5.3.1. Chimpancés.

La especie de primates *Pan troglodytes*, o comúnmente conocida como chimpancés, ha sido sin lugar a dudas el primate *no humano* más estudiado por la ciencia y la etología cognitiva desde mediados del siglo XX hasta la actualidad. El motivo principal de este hecho es su semejanza genética con la *especie humana*, la semblanza de sus capacidades cognitivas con las de los *humanos* en sus primeras fases de desarrollo, y también en *personas* adultas (Lurz, 2009). Como se anotó en apartados anteriores la defensa de los derechos de estos primates ha sido un movimiento iniciado décadas atrás y que tenía su fundamento en el descubrimiento de unas capacidades cognitivas sofisticadas: como la fabricación, conservación, y uso de herramientas, hablar un lenguaje de signos o gestos, hacer planes a futuro, mostrar comportamientos empáticos, etc., (Andrews, 2014).

Para el objetivo propuesto en este trabajo de investigación es muy importante determinar si los chimpancés (y el resto de especies de primates que se estudiarán a continuación) son capaces de *viajar mentalmente* en el tiempo hacia el futuro para satisfacer una necesidad futura realizando una planeación en el momento presente. Concretamente, lo que se pretende a través de las distintas pruebas que se han realizado con los chimpancés, es determinar si son capaces de superar el *Test de la Cuchara* ideado por Tulving (2005) satisfaciendo cada

[102] En esta argumentación el 'uso' de una herramienta se comprende como la utilización de un objeto externo al propio cuerpo para modificar la forma o la condición de otro utensilio siendo el sujeto quien lo lleva y realiza las acciones deseadas con la herramienta (Beck, 1980).
[103] Por 'continuidad' me remito a la interpretación neo-Lockeana ofrecida por Derek Parfit (1984) por la que se comprende la 'continuidad' psicológica mediante la existencia de una conexión o un conjunto de conexiones entre distintos estados mentales pasados, presentes, y futuros.

uno de sus requerimientos[104]. Estas pruebas han ido variando a lo largo de los años refinando los procedimientos y añadiendo más dificultad a los experimentos con la intención de vislumbrar si el primate era capaz de conservar una herramienta, transportarla, y hacer uso de ella en un tiempo y un espacio futuros.

No obstante, antes incluso de que comenzaran a aparecer evidencias empíricas fuertes sobre este hecho, surgieron algunos detractores que argumentaron en contra de esta idea. Específicamente, Norbert Bischof (1978) y Bischof-Kohler (1985) sostuvieron que los seres *humanos* son los únicos seres vivos conocidos que pueden anticipar necesidades futuras y hacer planes en consonancia. Esto último implica necesariamente la realización de un *viaje mental* en el tiempo. Más bien, se ha llegado a argumentar que esta capacidad se presentaría como una "discontinuidad entre humanos y otros animales" (Suddendorf y Corballis, 1997, p.163). Posteriormente se continuó sosteniendo la misma tesis alegando de un modo negativo hacia la evidencia empírica que demuestra que algunas especies de primates tienen esta facultad mental (Suddendorf y Busby, 2003; Suddendorf et al., 2009; Suddendorf y Corballis, 1997, 2007, 2008, 2010).

La idea general alrededor de esta crítica era que los *seres humanos* tenemos unas capacidades cognitivas mucho más evolucionadas que las del resto de especies de primates. Esto nos permite adaptarnos rápidamente y de manera flexible a multitud de situaciones en nuestro entorno permitiéndonos ser conscientes de nuestro pasado, así como del futuro. Igualmente, el hecho de que podamos recopilar información sobre distintos eventos del pasado, o de eventos que podrían llegar a suceder, nos permite tener una cultura, creencias religiosas, y "conceptos científicos sobre los orígenes, destino, y el tiempo en sí mismo" (Suddendorf y Corballis, 1997, p.133).

Del mismo modo, ha sido una constante la idea de que es a través del lenguaje natural que la *especie humana* adquiere esta ventaja evolutiva y cognitiva respecto a otras especies de *animales*. Inicialmente se concibió que son las capacidades lingüísticas de los *humanos* lo que nos permitiría relatar ciertos eventos del pasado, así como construir ficciones, o narrar los planes del futuro (Schechtman, 1996, 2011). Esto nos capacita para construir un concepto sobre nuestras vidas que incluya cada uno de los acontecimientos que suceden en ella, y puede estar mediatizado por las relaciones sociales con otros sujetos (Nelson, 2003).

En un inicio, el psicólogo y neuroantropólogo Merlin Donald (1991) admitió que, aun considerando el hecho de que algunas especies de primates pueden hacer uso de un lenguaje por señas, sus gestos son "inmediatos" y refieren solamente a "respuestas a corto plazo sobre el ambiente" (p.149). Argumentos semejantes fueron sostenidos mucho antes por Wolfgang Köhler (1925) quien comprobó que los primates se dejan llevan por su "interés inmediato" (p.284) de obtener comida. De sus observaciones sobre el comportamiento de los chimpancés Köhler estableció que las vidas de estos primates se encontrarían "limitadas en pasado y futuro" (p.282).

[104] Thomas Suddendorf (1994) propuso, una década antes que Tulving (2005) con su *Test de la Cuchara*, la *Tarea de la Habitación* (*Rooms task*) la cual sigue un procedimiento diferente descrito al de Tulving (2005) pero que pretende obtener los mismos resultados que el *Test* de Tulving.

A este respecto, Suddendorf y Corballis (2010) sugieren que sería prudente la realización de "experimentos controlados" (p.295) para determinar la viabilidad de este fenómeno y si verdaderamente los chimpancés pueden anticipar eventos del futuro. Si y sólo si el primate actúa en su presente "en consideración de un beneficio futuro" (Suddendorf y Busby, 2005, p.112) en lugar de una gratificación inmediata, entonces se puede disponer de la evidencia conductual suficiente para adscribirles la capacidad de *viajar mentalmente* hacia el futuro.

El modo para comprobar este hecho debe responder a cuatro criterios diferentes, los cuales forman la estructura procedimental de la *Tarea de la Habitación* ideada por Suddendorf (1994), o el *Test de la Cuchara* de Endel Tulving (2005):

i. En primer lugar, se sugiere hacer uso de "ensayos individuales" (Suddendorf y Corballis, 2010, p.296) para asegurarse que la respuesta a cierto evento está guiado por la memoria hacia un acontecimiento en específico; y evitar también la formación de generalizaciones por sobreexposición a un estímulo.

ii. El segundo punto hace referencia al uso de "problemas novedosos" (p.296) que no obliguen al primate a responder de un modo innato o instintivo, sino que la acción esté guiada por procesos mentales que no se habían puesto antes en funcionamiento.

iii. El tercer punto recomienda establecer una "separación espacio-temporal" (p.296) extensa entre la acción que se realiza en el presente y que está dirigida hacia el futuro. Esta separación en el espacio y el tiempo asegurará además que la acción esté mediatizada por la memoria a largo plazo.

iv. Finalmente, se sugiere que las pruebas se realicen bajo condiciones y en entornos diferentes en cada una de ellas con la intención de contrarrestar la idea de que "las predisposiciones conductuales innatas" (p.296) son las que guían la acción.

Estas son las razones por las que en los últimos veinte años se han realizado pruebas tan diferentes para probar la existencia del *viaje mental* en primates. Sólo si se siguen estos pasos en entornos y espacios diferentes y se obtiene un resultado positivo, entonces hay evidencia empírica de que un *animal no humano* puede *viajar mentalmente* y establecer una continuidad en el espacio–tiempo de sus estados mentales. A partir de estos criterios, desde los que se fundamentó tanto la *Tarea de la Habitación* como el *Test de la Cuchara*, en las últimas dos décadas se han realizado distintas pruebas en primates que ofrecen evidencia contundente de que pueden hacer planes en su presente para anticiparse a eventos futuros, cumpliendo con los requisitos anotados por Suddendorf (1994) y replicados por Tulving (2005).

Los chimpancés han sido los primates sobre los que más experimentos se han realizado para demostrar este fenómeno. Contrario a la idea de que las vidas de los primates "son vividas enteramente en el presente" como un conjunto de "episodios concretos" (Donald, 1991, p.149), diversos investigadores anunciaron recientemente que de los experimentos realizados sobre estos *animales* se puede concluir que los chimpancés dejan de lado actos de

su presente a favor de necesidades futuras; y este comportamiento no está mediado por un tipo de aprendizaje asociativo (Osvath y Osvath, 2008).

Este último resulta ser un fenómeno interesante ya que, como se anotó en la sección anterior, debe existir un factor de 'control' o autocontrol por parte de los primates para dejar de lado la satisfacción de una necesidad presente por una posterior. Si los primates, o cualquier otro *animal*, no tuvieran esta capacidad para controlar sus acciones y voliciones presentes pensando en una gratificación mayor a futuro, se dejarían llevar inevitablemente por una recompensa inmediata mostrando una falta de 'control' y planeación sobre sus acciones (Osvath y Osvath, 2008; Osvath, 2010).

Este argumento se posicionaría en contra de la idea de que los primates se encuentran enclaustrados en su presente mostrando un tipo de comportamiento "irreflexivo" y "concreto" (Donald, 1991, p.149). Las investigadoras Mathias Osvath y Helena Osvath (2008) precisan que, aunque la planeación está relacionada con algo que se realizará en el futuro "no todos los comportamientos orientados al futuro son el resultado de planeación" (Osvath y Osvath, 2008, p.661), entre los que se podrían encontrar la hibernación de algunos mamíferos, o la construcción de nidos por las aves[105].

Primeramente, la planeación hacia el futuro requiere la supresión de ciertos impulsos inmediatos a favor de alguna recompensa que se obtendrá posteriormente (p. ej., como la obtención de comida[106]). De manera conclusiva, esta capacidad estaría directamente relacionada con la creación de una representación mental sobre un evento futuro en el cual se incluye al *yo* a través de esta proyección mental (esto implica un *viaje mental* en el tiempo)[107].

Los resultados de esta investigación sugieren que estas capacidades mentales de planificación serían compartidas filogenéticamente por distintas especies de *animales* (Osvath y Osvath, 2008). Resultados semejantes fueron replicados en posteriores investigaciones realizadas en chimpancés (Osvath y Osvath, 2008; Osvath, 2010; Osvath y Karvonen, 2012; Sanz et al., 2013). Incluso existe evidencia de una planeación espontánea e independiente en chimpancés de cualquier tipo de control realizado por *humanos* (Osvath, 2009).

En estos estudios se afirma que la capacidad o facultad para *viajar mentalmente* en el tiempo y el espacio, por la que se "denota la habilidad para proyectar mentalmente el *yo* (o los estados mentales de uno mismo) hacia eventos pasados o futuros" (Osvath, 2010, p.777; el paréntesis es mío), no pertenece únicamente a los seres *humanos,* sino que se extiende a otras formas de vida. Concretamente, se alega que no existen razones que nieguen su existencia en distintas clases de *animales* cognitivamente más evolucionados, ya que esta

[105] Mathias Osvath y Helena Osvath (2008) admiten que para la anticipación de un evento futuro se necesita cierta "flexibilidad cognitiva" (p.661), una tesis que comparten de igual modo Suddendorf y Corballis (2008).
[106] En pruebas de laboratorio realizadas sobre niños *humanos* de cuatro años de edad se comprobó que al condicionar su actitud para evitar la satisfacción de un impulso presente a favor de una gratificación futura se obtuvieron como resultado menores niveles de estrés y frustración (Mischel et al., 1989).
[107] Tanto una habilidad como otra se desarrolla en *humanos* hacia los cinco años de edad (Suddendorf y Busby, 2005).

capacidad mental habría tenido un factor evolutivo importante en algunos organismos que necesitan garantizar su supervivencia a largo plazo (Suddendorf y Busby, 2003; Osvath, 2010).

A finales del siglo XX los investigadores Christophe Boesch y Hedwige Boesch (1982, 1984) reportaron que los chimpancés son capaces de planear con antelación el uso de una herramienta (como una roca) para hacer uso de ella un tiempo después. Este hecho fue reportado cuando se observó que estos primates seleccionan y transportan grandes rocas hasta un árbol con cierto fruto que necesitan romper a través de este instrumento. Esta actividad requiere necesariamente la anticipación de un evento a través de un *viaje mental* hacia el futuro en donde el chimpancé es capaz de representarse a sí mismo rompiendo la nuez del árbol con la roca que tiene que transportar[108].

La evidencia sobre este fenómeno muestra que los chimpancés recuerdan el lugar donde almacenaron las rocas y son capaces de seleccionar las más adecuadas para la tarea que quiere realizar. Esto último da indicativos de que los primates tienen un "mapa espacial" o sentido del espacio *Euclidiano* para medir y recordar la distancia que deben recorrer hasta el árbol en donde se encuentra el fruto que deben obtener (Boesch y Boesch, 1984, p.160)[109].

De la evidencia pasada y presente sobre las capacidades mentales de los chimpancés se puede concluir que efectivamente esta especie de primate posee la sofisticación mental suficiente para *viajar mentalmente* en el tiempo y el espacio hacia el futuro para obtener cierto beneficio alimenticio en lugar de satisfacer una necesidad inmediata a través de largos períodos de tiempo. Esta evidencia se obtuvo en pruebas llevadas a cabo en entornos diferentes y con problemas novedosos. En último término este fenómeno mental les capacitaría para tener una continuidad de sus estados mentales desde el presente hacia el futuro elaborando al mismo tiempo un concepto o representación mental que reúna cada uno de los acontecimientos y experiencias en los que se incluyen a través de la realización de esta actividad mental.

5.3.2. Orangutanes.

Sobre los orangutanes también se realizaron pruebas semejantes a las de los chimpancés para determinar si verdaderamente esta especie de primate podía realizar este *viaje mental* en el tiempo hacia el futuro[110]. En un estudio muy reciente desarrollado por Nicholas J. Mulcahy

[108] Se ha podido comprobar que esta actividad, así como la de pescar termitas, es "exclusivamente usada por las hembras" (Boesch y Boesch, 1981, p.592), dejando las actividades de caza al género masculino. La diferencia de género en la realización de estas actividades podría explicarse por motivos alimenticios, ya que las hembras necesitan las proteínas que contienen las nueces de los árboles, mientras que los machos obtienen más proteínas a través de la caza de otros *animales.*

[109] En estudios recientes se ha reportado que los chimpancés adultos pueden representar mentalmente los comportamientos que tendrán otros primates en el futuro realizando ciertas acciones en su presente para anticiparse a dichas actitudes. Concretamente, se reporta que algunos chimpancés elaboraron algunos escondites hechos de paja que usarían posteriormente para guardar proyectiles de roca. Estos últimos serían lanzados días después contra los visitantes *humanos* en un parque zoológico (Osvath y Karvonen, 2012).

[110] Las especies de orangután existentes son el *Pongo abelii* (Sumatra, Indonesia), el *Pongo pygmaeus* (Borneo, Indonesia), y el *Pongo tapaluniensis* (Sumatra, Indonesia).

(2018) se puso a prueba a un orangután de la especie *Pongo abelii* para probar la existencia de esta capacidad. Para ello se intentó determinar si el primate era capaz de conservar una herramienta para hacer uso de ella en la obtención de comida un tiempo después. La prueba se realizó sobre un orangután adulto (llamado Riau) de veinte años de edad que vivía en un zoo de Singapur al cual se le mostró que necesitaba de una herramienta pesada para alcanzar unos alimentos que estaban al otro lado de una reja encima de una mesa. Con el tiempo el primate aprendió a guardar dicho utensilio cerca de la mesa para alcanzar la comida en un tiempo posterior, lo que mostró que el orangután sí era capaz de actuar en su presente para anticiparse a un evento futuro. Esto último era causado porque el primate podría predecir en qué momento iba a necesitar la herramienta, siendo que la dejaba de lado cuando veía que no iba a hacer uso de ella.

En un segundo experimento se le ofreció una herramienta diferente y más ligera que igualmente terminó siendo usada por el primate del mismo modo que en el primer experimento. En este caso el orangután desarrolló cierta preferencia a llevar consigo el utensilio ligero después de cada sesión siendo posible que no contemplara su uso en un momento posterior debido a que no la guardaba cerca de la mesa. Además, se observó que Riau dejó de lado este objeto tan pronto hizo uso de él. Esto se explica porque el orangután habría sopesado el coste de dejar la herramienta ligera a favor de la pesada que sí guardó para su uso posterior. Esto explica el por qué Riau desarrolló esta estrategia por la que quiso guardar el utensilio pesado. De esto se concluye que el hecho que el orangután guardó una herramienta para hacer uso de ello un tiempo después demuestra que el *animal* comprende que necesitará este objeto para satisfacer una necesidad futura mostrando, además, que puede anticiparse a su uso.

Algunas de las razones por la que se considera que los resultados de estas pruebas no responden a un aprendizaje asociativo es porque no existen razones para creer que Riau aprendió a guardar un utensilio para su uso posterior de otras actividades pasadas. El orangután nunca ha sido observado guardando herramientas de ningún tipo en actividades pasadas. Tampoco ha recibido previamente sesiones en las que tiene que hacer uso de una herramienta para obtener comida entre distintos lapsos de tiempo. Igualmente, Riau tampoco guardó la herramienta pesada desde el principio de la prueba. Esto último es algo que aprendió por él mismo al ver valía la pena conservarla cerca de donde la iba a usar (Mulcahy, 2018).

Otro argumento en contra de la idea de que Riau había sido previamente entrenado para desarrollar esta actividad o que ya había observado a otros *animales* realizando esta acción es que el orangután permaneció tranquilo el tiempo que tenía que esperar a que se le ofreciera la comida mientras observaba al experimentador que se la iba a dar sin hacer ningún gesto para que se la suministrara de inmediato. Si Riau hubiera hecho algún gesto semejante querría decir que él se quedaba quieto en la prueba con la única intención de obtener la comida lo antes posible, en lugar de anticipar que el experimentador pondría el alimento frente a él para que lo alcanzase con la herramienta. Por otro lado, se reporta que el orangután no tenía experiencia previa en el uso de este tipo de objetos para un fin en especifico, por lo que no hubo ninguna clase de entrenamiento previo para llevar a cabo esta acción. La conservación de la herramienta durante el experimento “ocurrió espontáneamente” durante la sesión así como las distintas actitudes que tuvo en esta prueba (Mulcahy, 2018, p.4).

Tales resultados son consistentes con los obtenidos con los chimpancés por lo que se puede deducir que la especie de orangután *Pongo abelii* sí es capaz de realizar un *viaje mental* en el tiempo y el espacio por el que puede proyectar sus estados mentales para anticipar algún acontecimiento a corto o largo plazo. Más aún, a través de su comportamiento se nos muestra que este orangután cumple con los requisitos establecidos por Tulving (2005) y Suddendorf y Corballis (2010) para determinar la existencia de esta facultad mental en esta especie de primate.

[FIGURA 1].
(Crédito: Mulcahy, 2018, p.4).

En las tres fotografías mostradas arriba (A, B, C) se puede ver el procedimiento por el que se puso a prueba al orangután Riau para probar si podía *viajar mentalmente* hacia el futuro. En la primera imagen (A) se observa cómo Riau hace uso de la herramienta balanceándola a través de la reja. Posteriormente (B) se observa que el primate asegura el utensilio en una zona que está a su alcance para hacer uso de él tiempo después. Esto muestra que es capaz de anticipar su uso para el futuro. Finalmente (C) Riau deja caer la herramienta al suelo al ver que no puede anticipar su uso a corto plazo. Sólo cuando vio que podía utilizarla para obtener la comida volvió a disponer de ella para ese fin[111].

5.3.3. Bonobos.

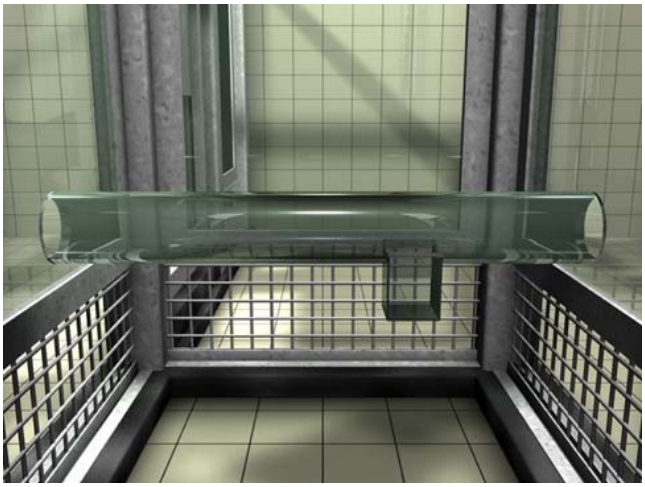
Paralelamente a las pruebas mostradas hasta ahora la especie de primates *Pan paniscus* (o bonobo) también fue sometida a experimentos semejantes para demostrar que los bonobos también pueden realizar un *viaje mental* en el tiempo hacia el futuro. Concretamente, se pudo

[111] En un trabajo anterior realizado por Mulcahy y Call (2006a) se comprobó que los orangutanes no sólo pueden conservar una herramienta para posteriormente transportarla y hacer uso de ella en un tiempo y un espacio diferentes, sino que aún errando en la selección de la herramienta para usarla en un fin en específico (la obtención de comida), estos primates fueron capaces de romper en pedazos los utensilios que seleccionaron para hacer uso de algunas de esas piezas sobrantes y tener éxito en el experimento. Esto último muestra que estos primates pueden hacer uso de soluciones novedosas para los problemas que se les presentan en los experimentos.

comprobar a través de un experimento en un entorno controlado que el *Pan paniscus* puede conservar, transportar, y usar una herramienta para su uso futuro (Mulcahy y Call, 2006a).

Para probar este fenómeno, cuyo procedimiento se recoge en la *Prueba de la Cuchara* (Tulving, 2005) y en la *Tarea de la Habitación* (Suddendorf, 1994), se pusieron a prueba a dos bonobos quienes, en primer lugar, aprendieron por sí mismos a usar una herramienta para obtener un premio de comida a través de un aparato. Este último consistía en un conjunto de dos tubos transparentes de plexiglás: el primero de 95 cm de largo por 10 cm de diámetro interno con una trampa de 7 cm de profundidad a 15 cm del centro del tubo. El segundo seguía la misma forma que el primero pero con dimensiones reducidas. Mediante unos palos alargados que debían seleccionar entre otras herramientas para realizar exitosamente la tarea debían empujar una pieza de alimento hacia fuera de tubo sin empujar la comida hacia el lado en donde estaba la trampa. Los primates debían hacer esto sin un entrenamiento previo y con un solo intento.

Para lograr este cometido se dispusieron seis herramientas útiles para completar la tarea y otras dos que no lo eran en una habitación a parte en donde tenían bloqueado el acceso al aparato. Al cabo de unos minutos los bonobos fueron llevados a una habitación de espera, mientras que en la habitación anterior fueron retiradas todas las herramientas mientras los primates observaban dicha acción. Una hora después se les permitió a los bonobos volver a la habitación de pruebas en donde tuvieron acceso al aparato. Para que el experimento tuviera éxito los primates tenían que seleccionar primero la herramienta adecuada de las ocho que se encontraban en la habitación de pruebas. Luego la tenían que llevar consigo a la habitación de espera durante una hora, y llevarla finalmente consigo a la habitación de pruebas para hacer uso de ella con el aparato.



[FIGURA 2][112].
(Crédito Mulcahy y Call, 2006a).

[112] En la **Figura 2** se puede observar la forma del tubo de plexiglás el cual es transparente y está ubicado al interior de una caja con una trampa cercar de un extremo de tubo. El primate debe seleccionar una herramienta, conservarla, y llevarla consigo hasta donde está la caja para sacar el alimento del lado en que no está la trampa para que pueda alcanzarlo.

Los resultados de este experimento mostraron que los bonobos son capaces de seleccionar una herramienta de entre muchas y usarla para un propósito en específico, que es el de obtener comida. Esto último demuestra que, al igual que los chimpancés y los orangutanes, los bonobos también pueden hacer un *viaje mental* en el tiempo y el espacio para anticiparse a un evento del futuro. Se anota que su porcentaje de éxito estaba por encima del 70%, y que otros dos orangutanes que realizaron la misma prueba llevaron consigo una herramienta equivocada en la habitación de la prueba para obtener comida del aparato, pero que supieron deshacer en pedazos para resolver el experimento de manera exitosa (Mulcahy y Call, 2006a).

Del mismo modo, la evidencia recogida a través toda la sesión muestra que, por lo menos, la especie de bonobo *Pan paniscus* es capaz de seleccionar, conservar, y transportar la herramienta adecuada hacia un espacio y un tiempo diferentes para obtener una pieza de comida en el futuro. En esencia este resultado es consistente con la argumentación desarrollada tanto por Tulving (2005) como por Suddendorf (1994) sobre los criterios que deberían cumplirse en mayor medida para probar que un *animal no humano* puede proyectar sus estados mentales hacia el futuro para adelantarse a cierta situación que vendrá un tiempo después.

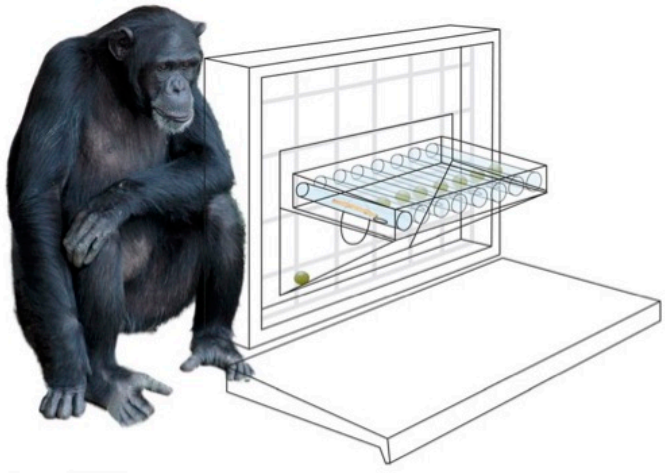
En un segundo experimento se incrementó el tiempo de espera entre la recogida de la herramienta y la obtención de comida del aparato por catorce horas, por lo que el bonobo tenía que conservar la herramienta en ese lapso de tiempo. Primero el primate fue llevado a la habitación de pruebas para luego ser devuelto a una habitación en dónde podría descansar y dormir por las catorce horas establecidas. Transcurrido ese tiempo fue llevado de nuevo a la habitación de pruebas en donde llevaba la herramienta desde el día anterior para hacer uso de ella en el aparato. En el primer intento ni el bonobo ni el orangután llevaron consigo una herramienta. En el resto de intentos el orangután llevó consigo la herramienta correcta (11 de 11 intentos), mientras que el bonobo también tuvo una tasa de éxito bastante alta (8 de 11 intentos) (Mulcahy y Call, 2006a).

Ambos autores reportan haber realizado otros dos experimentos con procedimientos diferentes y, usando herramientas igualmente dispares, obtuvieron también resultados altamente favorables. Cada uno de las pruebas aplicadas tanto a bonobos como a orangutanes tenían el fin último de probar si ambas especies de primates podían hacer planes para el futuro usando herramientas de un modo novedoso, cada vez bajo entornos y condiciones diferentes durante largos espacios de tiempo. En cada ocasión los primates se desenvolvieron de manera novedosa superando cada fase de las pruebas con una alta tasa de éxito (seleccionaban la herramienta adecuada para la tarea entre un 70 y un 80 por ciento de las veces). De esta información se sustrae, en colación con los resultados presentados en los apartados anteriores (chimpancés y orangutanes), que la planeación hacia el futuro, así como el *viaje mental,* no es una facultad exclusiva de la *especie humana*, sino que la encontramos de igual modo en chimpancés, orangutanes, y bonobos.

A parte de existir evidencia de este tipo de comportamientos también se ha podido comprobar en investigaciones anteriores que no sólo conservan, transportan, o usan herramientas para necesidades futuras (Dufour y Sterck, 2008), sino que son capaces además

de fabricarlas tiempo antes de hacer uso de ellas. En un estudio todavía más reciente llevado a cabo por Juliane Bräuer y Josep Call (2015) se pusieron a prueba a 4 bonobos (junto a 7 orangutanes y 14 chimpancés) para probar no sólo si podían hacer planes para el futuro (lo cual implica un *viaje mental* en el tiempo y el espacio), sino para comprobar si eran capaces de producir las herramientas que necesitarían posteriormente.

Para este fin se fabricó un aparato hecho de plexiglás transparente y compuesto por una serie de tubos situados uno al lado del otro frente a un soporte vertical **[FIGURA 2].** El fruto que debían de conseguir estaba dentro de esos tubos y debían empujarlo mediante una varilla que los bonobos tenían que extraer de un pedazo de madera.



[FIGURA 3][113].
(Crédito: Bräuer y Call, 2015, p.257).

El objetivo de esta investigación era el de comprobar si los primates eran capaces de "producir múltiples herramientas en anticipación de su uso futuro" (Bräuer y Call, 2015, p.255). Ambos autores explicitan dos razones diferentes para llevar a cabo tal estudio. La primera de ellas tenía la intención de replicar los resultados obtenidos por Osvath y Karvonen (2012) añadiendo más chimpancés a la prueba e incluyendo a los bonobos y los orangutanes. La segunda razón está relacionada con la explicación ofrecida por Roberts y Feeney (2009) en lo concerniente a la planeación hacia el futuro. En su investigación los dos autores mencionan que los primates fracasarían inevitablemente en una prueba en la que tuviesen que fabricar herramientas para obtener comida en el futuro si fuera el caso que estos primates las seleccionaran siempre por sus propiedades funcionales, y no por el tipo de tarea o actividad a la que harían frente en el futuro. En caso contrario, los primates tendrían éxito en

[113] En la imagen **[FIGURA 3]** puede observarse al primate junto a la máquina que suministra la comida. Para tener éxito en esta prueba el bonobo debe situarse frente al aparato y con una varilla de madera empujar la comida que está dentro de los tubos para que caiga hacia la base y pueda recogerlo para su consumo.

la prueba si modificaran las herramientas para hacerlas funcionales hacia la tarea que deben realizar en específico.

Los resultados de este experimento arrojaron datos positivos no sólo en el desempeño de los 4 bonobos, sino también en lo relativo a los 14 chimpancés y los 7 orangutanes que también la realizaron. Los veinticinco primates fueron capaces de fabricar las herramientas necesarias para desempeñar la tarea, a parte de conservarlas y transportarlas hacia un lugar y un tiempo diferentes en previsión de su uso futuro. Esta última aseveración resulta ser inconsistente con la argumentación desarrollada por Roberts y Feeney (2009) quienes alegan que los primates seleccionan las herramientas adecuadas sólo por sus propiedades funcionales y no por la tarea que fueran a realizar en otro momento.

En el caso presentado por Bräuer y Call (2015) tanto los bonobos, como los chimpancés, y los orangutanes, anticiparon una necesidad futura (así como está explicitado en el *Test de la Cuchara* y en la *Tarea de la Habitación*) usando las herramientas que prepararon inmediatamente cuando el aparato estaba disponible para ser usado. Además, se reporta que su habilidad para producir las herramientas se incrementaba de manera exponencial a medida que avanzaba la prueba, aun si la cantidad de comida que reciben al final de la prueba es menos que en las veces anteriores. Esto daría indicativos de que los distintos primates hicieron uso de una planeación hacia el futuro "aun si no fue absolutamente necesario para conseguir tantas uvas como era posible" (Bräuer y Call, 2015, p.261).

De estas investigaciones se ha llegado a extraer que, si los primates actuales poseen una habilidad tan sofisticada para prevenir eventos del futuro a través de la manufactura, conservación, y transporte de herramientas, el ancestro que tendrían en común la *especie humana* y lo demás primates habría sido igualmente capaz de hacer una preparación y de transportar diferentes herramientas para usarles posteriormente (Bräuer y Call, 2015).

Los resultados obtenidos de esta prueba mostraron que los 4 bonobos, al igual que el resto de chimpancés, fueron capaces de fabricar correctamente las herramientas que iban a necesitar para obtener los premios del aparato de plexiglás. Esto indica que pueden proyectar sus necesidades hacia el futuro mediante un *viaje mental*. Además, no sólo fabricaron las herramientas que necesitaban en ese momento inmediato, sino que lo hicieron varias veces para obtener más comida posteriormente. Estos hallazgos muestran claramente que la especie de primate *Pan paniscus* puede *viajar mentalmente* hacia el futuro en el tiempo y el espacio para anticiparse a ciertos acontecimientos, estableciendo una continuidad entre sus estados mentales desde el presente hacia el futuro. Es por ello que se puede afirmar de nuevo que los bonobos cumplen, así como los chimpancés y los orangutanes, con los requisitos establecidos por Tulving (2005) y Suddendorf y Corballis (2010) para determinar la existencia de un *viaje mental* en el tiempo y el espacio hacia el futuro.

5.3.4. El uso de herramientas en gorilas.

Se especula que la ausencia del uso de herramientas (o su uso reducido) en gorilas respecto a otras especies de primates vendría dado por su poca dependencia en las "técnicas extractivas de forrajeo" que pueden requerir el uso de herramientas (Breuer et al., 2005,

p.2041). Los gorilas, por ejemplo, no necesitarían rocas que puedan usar para romper la cáscara de algún fruto, así como lo hacen los chimpancés (Boesch y Boesch, 1982, 1984). Los primeros usan sus dientes para abrir los frutos y la fuerza de sus manos para romper los nidos de termitas, en lugar de seleccionar, conservar, y transportar palos alargados del entorno para alcanzar las hormigas (Breuer et al., 2005; Cipolleta et al., 2007). Esto último podría sugerir que si algunos primates pueden obtener su comida por la fuerza no tendrían la necesidad de usar sus facultades mentales para fabricar herramientas y usarlas posteriormente (Van Schaik et al., 1999)[114].

Algunos casos anecdóticos en la literatura reciente apuntan hacia un uso discreto de ciertos elementos del entorno para superar algún obstáculo natural. Un primer caso anotado por Breuer et al., (2005) ofrece evidencia del uso de una rama larga para medir la profundidad de un estanque profundo en el Parque Nacional de Nouabalé (República del Congo). La orangutana llamada Leah (*Gorilla gorilla gorilla*) que fue divisada teniendo esta actitud se acercó a un gran estanque con la intención, posiblemente, de cruzarlo. Ella se adentró en el agua caminando a dos pies y cuando vio que era demasiado profundo volvió a la orilla para arrancar una rama que sobresalía del agua. Ella lo agarró con su mano derecha mientras medía la profundidad del estanque hasta que empezó a caminar sosteniéndose con esta herramienta. Tras avanzar entre 8 y 10 metros volvió sobre sus pasos dejando la rama en el estanque. En este caso se puede apreciar que el primate, al ver que la primera herramienta no cumplía su propósito, decidió seleccionar una mejor de su entorno para sostenerse mejor en el agua. Esto evidencia que la orangutana comprendió el mejor modo de solucionar el problema que se presentaba frente a ella haciendo una selección y transporte del palo que necesitaba hasta el lugar en que debía usarlo.

[FIGURA 4][115].

[114] Se sugiere que los gorilas usarían herramientas de cierto tipo solamente por necesidades ecológicas, o por alguna adaptación a las condiciones ambientales de su entorno natural, como podría ser la atravesar una laguna ayudándose de un palo para mantener el equilibrio (Breuer et al, 2005).

[115] En la imagen **[Figura 4]** se puede observar el orden en que se produjo el suceso: de la esquina superior izquierda hacia la derecha, pasando por la esquina inferior izquierda hacia la derecha. En la imagen de la esquina

(Crédito: Breuer et al., 2005, p.2042).

Otro caso semejante en un entorno natural es el reportado por Grueter et al., (2013), quienes anotan el uso de una caña de bambú para ayudar a su progenie a superar un obstáculo. La hembra adulta (*Gorila beringei beringei*) que realizó esta acción pertenece al Parque Natural de los Volcanes (Rwanda) en una zona montañosa a 2500 metros de altura. En un inicio la hembra había agarrado una rama de bambú de los alrededores para su consumo, pero al ver que un infante no podía escalar la vegetación le dio una nueva función al bambú usándolo como una herramienta. Además, se reporta que la hembra agarró con más firmeza la rama de bambú para ayudar al infante gorila cuanto éste agarró el palo con sus manos. Esto da a entender que le hembra gorila era consciente de la nueva funcionalidad que le estaba dando a este objeto (Grueter et al., 2013). Esta evidencia, aunque rara, anecdótica y circunscrita a ciertos eventos casuales, muestra la flexibilidad física y cognitiva que tendrían los gorilas en sus entornos naturales para hacer frente a algunas situaciones en las que se requieren soluciones 'novedosas' cuando se enfrentan a algún problema.

[FIGURA 5][116].
(Crédito: Grueter et al., 2013, p.161).

superior derecha se puede observar que Leah vuelve sobre sus pasos al ver que el estanque es demasiado profundo. Seguidamente puede verse cómo agarra una rama de la orilla y avanza sosteniendo su cuerpo con su mano derecha.

[116] En la primera imagen (A) de la **Figura 5** se observa a la gorila situando la rama de bambú en sentido vertical, mientras que en la segunda (B) el pequeño gorila la agarra para escalar la vegetación mientras la hembra lo sostiene con firmeza.

Para finalizar con esta evidencia obtenida en el Parque Natural de los Volcanes (Rwanda), se anota que en el año 2013 se observó por primera vez el uso de una herramienta para obtener comida de un hormiguero por parte de un gorila salvaje. En este caso una joven gorila de la especie *Gorila beringei beringei* observó a uno de sus congéneres adultos usar sus manos para agarrar hormigas. Luego vio cómo sacudía rápidamente su mano para quitarse los insectos que probablemente le estaban mordiendo. La joven gorila repitió el proceso e igualmente sacudió su mano al ver que le mordían las hormigas. Luego de este suceso agarró un palo alargado de unos 20 centímetros de largo por 2 de ancho y lo introdujo en el nido de hormigas para agarrarlas y así podérselas comer (Kinani y Zimmerman, 2015).

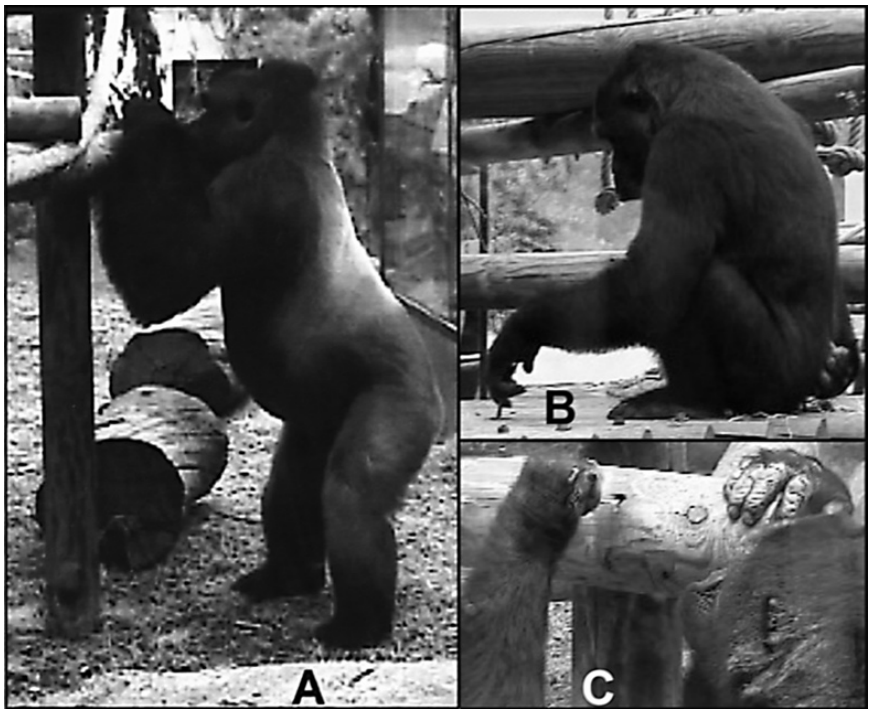
Este caso presenta un tipo de actitud en el que los gorilas se encuentran con un problema y lo solucionan de un modo inmediato encontrando soluciones en su entorno natural. Posiblemente el uso de herramientas para obtener comida está más difundido entre los gorilas de lo que se piensa bajo ciertas circunstancias, pero no aparenta ser una necesidad a partir de los tres reportes anecdóticos que se acaban de mencionar. Estos primates tendrían estas actitudes bajo "condiciones locales particulares" o dependiendo de los "tipos de hábitat" en los que viven (Wittiger y Sunderland-Groves, 2007, p.1307).

En lo que concierne al uso de herramientas por parte de esta especie de primate se pueden anotar eventos diferentes bajo entornos de cautiverio. Bajo estas condiciones pueden sortearse las dificultades en la interpretación de algunas conductas que tienen los gorilas en sus entornos naturales, en donde parece haber un uso de herramientas para solucionar algún problema presente, pero cuyo uso solamente se reduce a la solución de algún problema inmediato, no a largo plazo ni en previsión de algún evento futuro.

A este respecto, en un estudio realizado por Natale et al., (1988) se reveló que un gorila desarrolló una solución novedosa, así como una representación mental de la estrategia que tenía que emplear para solucionar un problema. Concretamente, los sujetos puestos a prueba fueron un gorila (*Gorilla gorilla gorilla*) y un macaco (*Macaca fuscata*) infantes de entre uno y dos años de edad que nacieron y se mantuvieron cautivos en el Zoo de Roma (Italia). En el caso del gorila, concretamente, un premio de comida fue dispuesto fuera de la caja en la que se encontraba el primate suministrándole también un palo junto a él para ver cuál era su comportamiento. El gorila empezó a usar la herramienta como "una extensión de su propia mano" (Natale et al., 1988, p.414) para conseguir la comida que no estaba a su alcance.

Después de varios intentos infructuosos el primate agarró una manta que tenía a su disposición y la lanzó en varias ocasiones hacia el premio consiguiendo alcanzarlo a través de este método. Los resultados de esta prueba arrojan con conclusión que el gorila pudo representar mentalmente el modo cómo solucionar el problema que tenía frente a él, sin ningún entrenamiento previo, al ver que no era capaz de alcanzar la comida por el método que le habían ofrecido los investigadores. Esta evidencia daría soporte a los hechos observados en entornos naturales (descritos con anterioridad) por los que se observa a distintos gorilas solucionando problemas de manera inmediata y novedosa para ciertos problemas ambientales con los que se encuentran en sus entornos naturales.

Casi veinte años después Pouydebat et al., (2005) mostraron que los gorilas cautivos son capaces de seleccionar ramas de distintas formas y adaptarlas para el uso específico de extraer comida de un agujero dispuesto en un aparato. Tras varios intentos empezaron a seleccionar las ramas más alargadas para alcanzar la comida realizando múltiples intentos como puede verse en la imagen de abajo.



[FIGURA 6][117].
(Crédito: Pouydebat et al., 2005, p.181).

La prueba que emplearon Mulcahy et al., (2005) fue usada por la simplicidad de sus elementos, así como a la ausencia de un entrenamiento previo para llevar a cabo la tarea. En este trabajo se pusieron a prueba a un orangután y un gorila con la intención de determinar si ambos primates eran capaces de: (i) representar mentalmente los requerimientos y elementos que debe reunir una herramienta para ser efectiva en la tarea, y (ii) planear la selección de la herramienta correcta para solucionar el problema.

En el transcurso de la prueba, en la que ambos primates debían usar distintas herramientas para alcanzar comida que estaba fuera de su alcance, se comprobó que seleccionaron las ramas más adecuadas para solucionar la tarea y se negaron a usar otras con las que no obtendrían los mismos resultados. Esto demuestra que ambas especies de primates

[117] En las imágenes A, B, y C **[Figura 6]** se observan a tres gorilas diferentes realizando la misma acción por la que introducen un palo en los orificios del tronco para extraer comida. En el mismo año Mulcahy et al., (2005) apuntan hacia una investigación semejante realizada por Pouydebat et al., (2005), argumentando que tanto las habilidades de representación mental como las de planeación son fundamentales para la realización de las tareas descritas con anterioridad (usar herramientas para alcanzar la comida).

comprenden que la longitud de la herramienta, así como la distancia entre el utensilio y la comida, son determinantes para tener éxito durante el experimento. Finalmente, los resultados arrojan que los orangutanes usan más herramientas que los gorilas, pero ambos primates pueden alcanzar la comida bajo las mismas circunstancias. Esto sugiere que podrían existir diferencias a nivel cognitivo entre ambas especies de primates en cuanto al uso de herramientas.

Todos estos datos obtenidos de la evidencia empírica tanto en entornos naturales como en cautiverio muestran que existe una disposición por parte de los gorilas a usar herramientas solamente cuando es necesario y no existen otras opciones para solucionar problemas de un modo inmediato. Igualmente se demuestra que estos primates poseen cierta capacidad para representar mentalmente el mejor modo de solucionar un problema con distintas herramientas seleccionando aquellas que, por su configuración o características, les ayudarán a tener más éxito en las pruebas.

No obstante, esta evidencia sólo muestra que los gorilas pueden usar herramientas para solucionar algún problema en un tiempo y un espacio presentes, al margen de sus capacidades representacionales. Si tuviera que probarse que los gorilas pueden proyectar sus estados mentales hacia el futuro para anticiparse a algún evento entonces se demostraría que (al igual que los chimpancés, orangutanes y bonobos) pueden *viajar mentalmente* en el tiempo y el espacio, teniendo así una continuidad de sus estados mentales.

Esto último se establecía como condición para que los primates enlistados hasta el momento pudiesen ser reconocidos como *personas*, y posteriormente ser defendidos como *personas no humanas.* A continuación se ofrecerá una explicación alternativa al uso de herramientas en esta especie de primate que daría indicativos de que poseen las capacidades mentales suficientes para recordar eventos del pasado, así como anticiparse a hechos del futuro a través de un sistema de comunicación por señas.

5.3.4.1. El lenguaje con señas.

Hasta el momento se ha presentado la investigación tanto actual como pasada en lo que respecta a las capacidades de planeación y resolución de ciertos problemas por parte de las distintas especies de primates que se defienden en este trabajo. En chimpancés, orangutanes, y bonobos se dispusieron distintos tipos de pruebas para probar si eran capaces de *viajar mentalmente* en el tiempo y el espacio hacia el futuro para anticiparse a eventos que todavía no habían sucedido.

Los resultados de los experimentos mostraron de un modo paralelo que efectivamente estos primates pueden resolver problemas complejos haciendo planes hacia el futuro mediante el uso de herramientas. Esto nos da también indicativos de que tienen una continuidad en sus estados mentales. Si este es el caso, puede establecerse que gracias a su continuidad mental entre un estado presente y otro futuro, tendrían también un concepto de sí mismos que se *extendiese* tanto en el tiempo como en el espacio.

En el caso de los gorilas, concretamente, la comprobación de este hecho ofrece algunas dificultades debido a los distintos hábitos que tiene la especie en la obtención de comida, así como a la poca necesidad que tienen para hacer uso de herramientas. El resto de primates suelen usar herramientas u objetos extraídos de su medio natural para obtener hormigas de sus nidos o romper la cáscara de algunos alimentos. Los gorilas suelen hacer uso de la fuerza de sus cuerpos para atender este tipo de necesidades, siendo esporádico o casual el uso de una rama o una piedra para realizar estas actividades.

A este respecto, se llevaron a cabo distintas pruebas a través de los años para comprobar la capacidad que tendrían los gorilas para resolver problemas con el uso de herramientas obteniéndose resultados favorables, más allá de la evidencia anecdótica extraída de sus entornos naturales (Breuer et al., 2005; Pouydebat et al., (2005; Grueter et al., 2013; Kinani y Zimmerman, 2015). Esto último daba indicativos de que los gorilas eran capaces de representar mentalmente el mejor modo de resolver un problema (la obtención de comida) en su momento presente a través del uso de herramientas. Además, se reporta que, entre los experimentos que se realizaron con estas especies de primates, algunos de ellos fueron capaces de desenvolverse en las pruebas de un modo novedoso sin ningún tipo de entrenamiento previo (Natale et al., 1988; Mulcahy et al., 2005).

No obstante, esta evidencia no ofrece la información suficiente para considerar que los gorilas puedan realizar un *viaje mental* hacia tiempos y espacios diferentes dejando de lado la satisfacción de sus necesidades inmediatas, así como quedó explicitado con el *Test de la Cuchara* o la *Tarea de la Habitación* expuestos anteriormente. Más bien, la evidencia sobre este fenómeno mental vendría dado por la capacidad que tendría esta especie de primate para comunicarse con la *especie humana* a través de un lenguaje de señas o *Ameslan*[118].

De acuerdo con el psicólogo inglés Adam Kendon (2004) un gesto o seña gestual puede ser definido como un tipo de comunicación no-verbal en el que se pone en juego un conjunto de movimientos corporales con la intención de transmitir alguna información a uno o más sujetos. Este sistema de comunicación requiere indudablemente de la participación de más de una *persona* con la intención de llamar la atención a una audiencia con movimientos o posturas corporales (Liebal y Call, 2012). Este caso lo podemos encontrar con los infantes humanos quienes hacen uso de gestos para comunicarse con demás *personas* apuntando con el dedo hacia aquellas cosas sobre las que quieren llamar la atención (Franco y Butterworth, 1996; Liszkowski et al., 2004).

En el caso específico de los primates se hace presente que el uso de gestos o distintos movimientos a través de sus cuerpos juega un papel importante en el modo cómo transmiten

[118] A través del lenguaje de señas los gorilas serían capaces de narrar ciertos eventos pasados de sus vidas, otros que suceden en el momento presente, así como distintos acontecimientos que podrían llegar a suceder en el futuro. Partiendo de este fenómeno podría decirse que estos primates pueden construir un concepto *extendido* de sí mismos que incluya todas esas vivencias pasadas, presentes, y futuras de las que son conscientes. No obstante, es notorio mencionar que, aunque los gorilas puedan hacer uso de un lenguaje por señas para comunicar hechos de sus vidas no implica que el concepto *extendido* que elaboran de sí mismos sea dependiente del lenguaje. Más bien dicho concepto es producto de su facultad innata para recordar eventos pasados e imaginar otros futuros, y el lenguaje del que hacen uso es tan sólo una herramienta con la que hacer explícita su facultad innata para establecer un *viaje mental* (Corballis, 2009).

información de unos a otros (Pika et al., 2003; Liebal et al., 2004; Liebal et al., 2006). A través de la observación de los primates en sus entornos naturales y en cautiverio se ha comprobado que suelen hacer uso de un tipo de comunicación gestual en situaciones de juego, cuando se acicalan los unos a os otros, o en encuentros sexuales (Pika et al., 2005; Pika, 2008).

En lo que concierne a los chimpancés, primeramente, el estudio de su comportamiento muestra que los más jóvenes suelen usar los mismos gestos en contextos diferentes, haciendo combinaciones entre ellos eligiendo los que consideran más adecuados según la capacidad atencional del primate o los primates con los que se comunican. Esto último indica que hay una variación en el uso de algunos gestos y su contexto comprobándose que algunos chimpancés "usan el mismo signo (o gesto) para fines diferentes" (Tomasello et al., 1994, p.151; el paréntesis es mío).

Añadido a esto, se observa una persistencia en el uso de algunos gestos cuando otros primates no prestan atención o desvían su interés. Aquí se muestra una clara disposición o intención en transmitir un mensaje que, aunque ausente de toda gramática, intenta establecer un canal de comunicación. En una investigación posterior llevada a cabo por Tomasello et al., (1997) se comprobó que los chimpancés no aprenden los distintos gestos que usan por imitación, sino a través de procesos 'ritualizados' en donde han sido capaces de incorporar a su grupo social nuevos gestos enseñados por *humanos* a unos pocos primates.

En los orangutanes sucede algo semejante ya que suelen hacer un mayor uso de los gestos visuales para mostrar las intenciones del sujeto cuando alcanzan la edad adulta (Liebal et al., 2006), así como sucede también con los bonobos (Pika et al., 2003) o los gorilas (Tanner y Byrne, 1999). En estos últimos suele existir cierta variabilidad en el tipo de gestos (auditivos, táctiles, o visuales) que usan para comunicarse con su grupo dependiendo también de la edad, habiendo más propensión en la comunicación gestual en gorilas que en bonobos (Pika et al., 2003).

De todas estas investigaciones realizadas en primates sobre sus capacidades comunicativas se puede extraer que existe cierta variabilidad en dicho sistema de comunicación entre unas especies y otras debido a "la ecología de la especie", a su "estructura social", y también a las "capacidades cognitivas" que se poseen (Pika et al., 2005, p.48). Seguidamente se pasará a abordar el caso particular de la comunicación gestual en gorilas, y cómo dicha facultad no-verbal les ha capacitado para transmitir la fenomenología de distintos estados mentales sobre el pasado o el futuro, así como su continuidad mental.

5.3.4.2. Los gorilas Koko y Michael.

De la evidencia presentada en este capítulo sobre la capacidad que tendrían los chimpancés, los orangutanes, y los bonobos sobre el uso de herramientas y sus capacidades de comunicación gestual, se comprueba que se son unos *animales no humanos* que tienen la capacidad para establecer un *viaje mental* hacia el futuro. Igualmente, esto los facultaría para tener una continuidad en sus distintos estados mentales y elaborar, como consecuencia, un concepto *extendido* de sí mismos. En el caso de los gorilas este fenómeno resulta ser más

difícil de rastrear debido a las características socio-culturales y ecológicas de la especie. Como ya quedó anotado, el uso de herramientas para anticiparse a eventos del futuro se encuentra restringido a través de la evidencia mayormente anecdótica del uso de objetos naturales para satisfacer una necesidad presente sin ninguna planeación hacia el futuro.

Aquí argumentaré que, a pesar de la reducida habilidad de esta especie para el uso de herramientas, los gorilas muestran una mayor capacidad en lo que concierne a la comunicación gestual, siendo esta tan elaborada y compleja como la que muestran los chimpancés (Pika et al., 2003). En último término, esta facultad comunicativa no-verbal les permitiría traer al presente distintos eventos del pasado, así como su preocupación o necesidades proyectadas hacia el futuro.

Un caso paradigmático y mundialmente conocido es el de los gorilas Koko y Michael quienes fueron objeto de estudio por más de cuatro décadas por Francine G. Patterson y Ronald H. Cohn (1978a, 1990), entre otros. Ambos investigadores abordaron el estudio del comportamiento y las capacidades cognitivas de estos gorilas con especial incidencia en la facultad que tendrían para comunicarse a través del sistema de signos *Ameslan* (ASL: *American Sign Language*) para *personas* sordomudas.

Inicialmente, la enseñanza de Koko en este sistema de comunicación no-verbal comenzó en el año 1972 al ver el gran éxito que se había tenido con el chimpancé Washoe algunos años atrás (Gardner y Gardner, 1969, 1975). Posteriormente, dicho sistema fue enseñado también a su compañero Michael a los tres años y medio de edad. Curiosamente la gorila hizo los signos "*equivocado, viejo*" (*wrong old*) cuando vio a Michael por primera vez, ya que se le había dicho a Koko que iba a llegar un bebé gorila (Patterson y Linden, 1981, p.122). Al ver a su nuevo compañero rápidamente identificó que no se trataba de un bebé, sino que ya tenía más de un año de edad y no era tan pequeño. Este hecho, aunque anecdótico, da a entender que Koko comprendía la escala de tiempo en la que se desarrolla un sujeto, teniendo una representación mental de lo que significa ser un bebé o un adulto.

La gorila Koko practicó el lenguaje ASL entre 5 y 8 horas diarias durante cada semana por *personas* con un dominio muy fluido sobre este sistema de comunicación. A través de los años se emplearon varias técnicas en las que se pretendía que Koko imitara los signos que hacían las *personas,* y también se tomaban las manos del gorila para que formara el signo correcto con un movimiento adecuado (*molding:* ie., 'modelaje'). Mediante este proceso, que iba unido a la pronunciación verbal de la palabra que se gesticulaba, la gorila pasó de hacer los signos para "comida", "beber", y "más", hasta formar palabras compuestas (Patterson y Cohn, 1990, p.99). En cierto momento se reporta que Koko no conocía la palabra para referirse a una zebra, por lo que usó los signos "tigre blanco" para referirse directamente a ese *animal* (Patterson y Cohn, 1978a, p.462).

En cuanto a su capacidad para articular signos a través de los gestos de sus manos ella solía simplificar los signos que requerían un grado complejo de destreza. Para las palabras "agua" (*water*) y "goma de borrar" (*rubber*) simplifica su gestualización mediante la extensión de un dedo índice o un puño cerrado. Esto muestra que la configuración física de sus extremidades juega un papel importante en el modo cómo podía Koko transmitir

información. Por ejemplo, debido al reducido tamaño de su pulgar le es imposible hacer los signos para las palabras "arena" o "morado" (Patterson y Cohn, 1990, p.110).

Por otro lado, la gorila fue capaz también de establecer generalizaciones sobre palabras para contextos diferentes y objetos nuevos. Koko usó "*abrir*" no sólo para referirse a la apertura de puertas, sino también para referirse a la apertura de cajones, armarios, o carteras (Patterson y Cohn, 1990, p.111). Otras palabras como "*árbol*", "*hierba*", "*noche*", o "*pedir*" fueron usados en contextos diferentes a parte de su significado y referencia original (Patterson y Cohn, 1990, p.112-113).

En términos generales se reporta su capacidad para comunicarse a través de este lenguaje haciendo uso de más de 500 signos para hacer frases de entre tres y seis palabras, llegando hasta más de 1000 en el conjunto de todo su vocabulario (Patterson y Gordon, 1993). Todo esto muestra que los gorilas Koko y Michael, y el resto de miembros de su especie, son capaces de representar mentalmente distintos eventos de su momento presente y transmitir la fenomenología de sus estados mentales sobre los acontecimientos que vivieron a lo largo de sus vidas mediante el lenguaje *Ameslan* (ASL).

No obstante, si lo que se pretende en situar a los gorilas dentro del conjunto de primates que pueden ser reconocidos como *personas*, es necesario mostrar que no sólo son conscientes de su existencia presente, y la de otros seres vivos, sino que pueden recordar eventos del pasado, así como proyectar sus distintas preocupaciones, deseos, o necesidades hacia el futuro. Esto último los configura de un modo inevitable como *personas* según el presupuesto suficiente que se asume en este trabajo y allana el camino para que, junto a chimpancés, orangutanes, y bonobos, puedan ser reconocidos como *personas no humanas* ante la Ley.

La destreza manual y la habilidad cognitiva que tenían tanto Koko como Michael mostró no sólo que podían expresar sus emociones o las necesidades inmediatas, sino que también podían expresar sus pensamientos metafóricamente (Patterson y Linden, 1981), decir mentiras (Patterson y Cohn, 1978a), o proferir incluso insultos de un modo no-verbal cuando algo o alguien les desagradaba (Patterson y Linden, 1981). Hasta este momento se ha asumido que la capacidad que tendrían las distintas especies de primates para *viajar mentalmente* o proyectar sus estados mentales hacia el futuro era la condición suficiente para que fueran llamados como *personas*, y este fenómeno se extraía de su capacidad para hacer planes hacia el futuro en el uso de herramientas.

Los gorilas, especialmente, no resultan ser demasiado diestros en el uso de herramientas, más allá de unos pocos relatos anecdóticos sobre este hecho, lo cual no ofrece razones suficientes de que esta habilidad manual pueda mostrar indicativos de que pueden *viajar mentalmente* en el tiempo y el espacio. Sería más bien su capacidad para emplear el lenguaje *Ameslan* lo que ofrecería tal evidencia.

Concretamente, existen varios sucesos a lo largo de la vida de Koko que muestran su capacidad para representar distintos eventos de su vida a través de la remembranza de hechos del pasado, así como otros que podrían llegar en el futuro. El primero de ello se anota en un trabajo publicado en la revista *National Geographic* por Patterson y Cohn (1978a) en donde exponen el trabajo realizado desde 1972 con Koko. En este caso se le estaba preparando una

bebida a Koko y ella hizo el signo '*primero'* (*first*) indicando que quería esa bebida antes que cualquier otra cosa. Paralelamente empezó a usar el gesto para 'después' (*later*) cuando no quería entablar discusión para temas que no eran de su agrado.

Patterson le preguntó a Koko:

"*Dime qué has hecho*".

La gorila contestó:

"*Después. Yo beber*".

En una segunda ocasión se intentó probar si la gorila era capaz de disociar eventos de su mundo presente de otros que tuvieron lugar en una escala espacio-temporal diferente. Para ello se comprobó si Koko podía usar palabras que refiriesen a eventos del pasado:

"¿Usa el animal sus símbolos para referirse a eventos de antes o después en el tiempo?"

Patterson y Cohn, 1978a, p.459.

En este caso Koko (K) y Patterson (P) tuvieron una conversación para tratar un incidente en el que la gorila mordió a una trabajadora (Patterson y Cohn, 1978a, p.459):

P: *"¿Qué le hiciste a Penny?"*
K: *"Morder"*

P: *"¿Lo admites?"*
K: *"Lo siento, morder, arañazo*[119]*".*
K: *"Malo, morder".*

P: *"¿Por qué?, morder".*
K: *"Porque, enojado".*

P: *"¿Por qué?, ¿enojado?".*
K: *"No saber".*

Patterson afirma que toda esta conversación refiere a un evento que tuvo lugar en el pasado, así como a un "estado emocional" ligado a ese suceso (Patterson y Cohn, 1978a, p.459). A lo largo del tiempo, tanto Koko como su compañero Michael aprendieron a usar más signos para referir a estados temporales pasados o futuros como "antes", "después", y "mañana" (Patterson y Gordon, 1993, p.59); lo que a su vez daría indicativos de que estos gorilas, y otros en estado natural, tendrían la capacidad innata de representar mentalmente

[119] Patterson (1978a) explica que Koko usó el signo para *arañazo* porque la mordida se veía de ese modo.

distintos eventos ocurridos en sus vidas o que podrían suceder al margen de sus capacidades lingüísticas (Corballis, 2009). Esto también muestra que, al igual que el resto de primates estudiados, tienen un concepto de tiempo o una representación mental de su continuidad espacio-temporal (i.e., un concepto *extendido* de sí mismos).

Sucesos como este tuvieron lugar cuando Koko tenía seis años en un ejercicio en el que le preguntaron *"¿Cuándo sientes que tienes hambre?",* a lo que ella contestó *"sentir, tiempo"*. Esta respuesta, aunque puede estar abierta a diversas interpretaciones, podría sugerir que cuando era hora de comer, Koko "sentía hambre" (Patterson y Gordon, 1993, p.68). Patterson reporta que la gorila solía hacer uso del signo para *tiempo* cuando le indicaba a un *humano* que le trajera la siguiente comida del día. Por ello se puede deducir de eventos como el descrito que los gorilas sí comprenden que hay ciertos sucesos del presente que se siguen del pasado y continúan hacia un momento futuro.

Un segundo ejemplo que corrobora esta aseveración sucedió en el año 1984 en donde Patterson (Patterson y Gordon, 1993, p.74) le hizo una serie de preguntas a Koko en lo relativo a su cumpleaños que tuvo lugar diez días antes del interrogatorio:

P: *"¿Qué sucedió en tu cumpleaños?"*.
K: *"Dormir, comer"*.

P: "*¿Ocurrió algo especial en tu cumpleaños?"*.
K: *"Viejo, gorila"*.

P: *"Sí, tienes trece años y eres grande"*.

En otra ocasión, cuando Koko cumplió los siete años, una de sus profesoras en ASL le hizo una serie de preguntas en lo relativo a la *muerte* para ver cuál era la reacción o el pensamiento que tenía la gorila sobre este tema.

¿Cuándo mueren los gorilas?".
K: *"Problema, viejo"*.

"¿Dónde van los gorilas cuando mueren?".
K: *"Confortable, agujero, adiós"*.

"¿Cómo se sienten los gorilas cuando mueren – felices, tristes, asustados?"
K: *"Dormir"*.

Las respuestas que dio Koko en este ejercicio fueron bastante llamativas ya que no se le había enseñado previamente nada en lo relativo a la *muerte* y su relación con agujeros. Patterson y Gordon argumentan (1993) que ella solía hacer uso de ese término con bastante asiduidad cuando le hablaban sobre la *muerte*, pero que nadie le había enseñado nunca ningún procedimiento fúnebre en *humanos* o alguna actividad semejante. Los autores aducen que

este comportamiento podría ser innato a la especie ya que se reporta que en un zoológico de Seattle (Washington) un grupo de gorilas vio un cuervo muerto en su zona de recreo y uno de ellos excavó un agujero y lo enterró allí (Hancocks, 1983).

Sumada a esta información se reporta también que la gorila, en cierto momento de su vida, experimentó la pérdida de un gato que tenía como mascota. Cuando se le preguntó qué sentía al respecto tres días después de comunicársele la noticia se le preguntó "*¿Quieres hablar sobre tu gatito?*", a lo que ella respondió con la palabra "*llorar*" (Patterson y Gordon, 1993, p.67). Seguidamente le preguntaron qué le sucedió a su mascota y Koko respondió "*dormir – gato*". En este contexto cuando le enseñaron una foto del gato ella respondió con señas "*llorar – triste – fruncir*" (p.64).

De toda esta evidencia podría decirse que si tanto Koko como Michael pueden comprender qué significa la *muerte* quiere decir que tienen un concepto o cierta representación mental sobre lo que implica que la vida de un ser vivo termine, como la de su gato *All Ball*. Esto podría indicar que los gorilas sí poseen una representación de sí mismos o de otros seres vivos cuyas vidas comienzan en algún momento para luego terminar, así como una concepción *extendida* sobre sus vidas. Algunos últimos ejemplos de este hecho pueden ser los siguientes:

"¿Qué es lo que más les gusta hacer a los gorilas?"
"A los gorilas les gusta comer bien".

"¿Qué te hace feliz?"
"Gorila, árbol".

"¿Qué te enoja?"
"Trabajar".

"¿Qué hacen los gorilas cuando está oscuro?"
"Gorila, escucha, duerme".

"¿Qué sucedió (después de un terremoto)?"
"Maldición, maldición, piso, mal, mordisco, problema, problema".

Patterson y Gordon, 1993, p.62.

Toda la información presentada hasta ahora sobre las capacidades lingüísticas de Koko y Michael para relatar distintos eventos del pasado, presente y futuro, es consistente con la idea de que los gorilas no sólo son capaces de representar mentalmente el mejor modo de resolver problemas en su momento presente a través del uso de herramientas, o describir la fenomenología de sus experiencias conscientes a través del lenguaje de señas o signos en ASL. La solvencia y habilidad de estos primates en el uso de este sistema de comunicación ofrece evidencia suficiente de que tienen una continuidad espacio-temporal de sus distintos estados mentales desde el pasado hacia el futuro a través de las descripciones que hicieron de sus vidas, así como sus preocupaciones a futuro.

El caso paradigmático y más llamativo al respecto es cuando abordan conversaciones sobre la *muerte* o el fin de la vida de un gorila u otro ser vivo. En estos casos los gorilas claramente muestran su opinión personal sobre ese fenómeno natural explicando lo que sucede a futuro cuando alguien muere o deja de existir. Por lo que puede afirmarse que los gorilas, así como el resto de primates que se presentaron en ese capítulo, tienen un concepto *extendido* de sí mismos como unos seres que tienen una continuidad en sus estados mentales, y por ello cumplen con el requisito suficiente para ser llamados como *personas* desde la perspectiva *metafísica* defendida en este trabajo.

5.4. Las personas, el 'yo', y el viaje mental.

A partir de la información vertida en la sección anterior se pudo analizar la evidencia conductual de los primates que dejan de lado sus estados motivacionales presentes a favor de otros futuros mediante una planeación sin necesidad de un entrenamiento previo, y por largos espacios de tiempo. Este hecho muestra que el *viaje mental* no es una capacidad que pertenezca solamente a la *especie humana*, sino que puede ser compartida por multitud de otros *animales* entre los que también podríamos incluir distintas especies de cetáceos o paquidermos.

Al mismo tiempo se pudo observar cómo esta facultad se distingue de un tipo de comportamiento *prospectivo* por el que distintos *animales* muestran una actitud *cuasi-episódica* cuando actúan en previsión de un evento futuro movidos por una motivación presente (Clayton et al., 2003; Clayton et al., 2009). Se pudo anotar que en este último caso las ratas, las palomas, o varias especies de macacos, no realizan realmente una planeación hacia el futuro, sino que existe un factor de condicionamiento conductual a través del tiempo y un entrenamiento constantes para que estos y otros *animales* muestren una actitud *cuasi-*semejante a la del *viaje mental.*

En este último caso existe una voluntad de dejar de lado la satisfacción de ciertas necesidades presentes a favor de otras futuras desarrollando ciertas actividades que ayudarán a prevenir algún acontecimiento posterior. Esto implica necesariamente una *disociación* entre un estado mental presente y uno futuro que no está mediatizado por un entrenamiento bajo condiciones previamente conocidas, sino que los contextos bajo los que se hace uso el *viaje mental* presentan situaciones novedosas con las que el primate, por ejemplo, no se había encontrado previamente o lo había hecho de un modo completamente diferente. De aquí se extrae que la satisfacción de una necesidad futura no sólo tiene como elementos distintivos el objeto o los objetos que se emplean para culminar este hecho (el ‘qué’), el lugar en el que se llevará a cabo la actividad (el ‘dónde’), sino también el factor temporal que puede extenderse horas o días en el futuro (el ‘cuándo’).

En las actitudes catalogadas como *prospectivas* en las que parece existir un factor *cuasi-episódico* en la prevención de un hecho futuro, suelen estar presentes con mucha asiduidad los primeros dos factores: el ‘qué’, y el ‘dónde’. No obstante, existe una gran dificultad para determinar la existencia del factor temporal (‘dónde’) o si el *animal* es capaz de comprender la escala espacio-temporal en la que está desarrollando una actitud prospectiva dirigida hacia

el futuro: como el almacenamiento de comida en caso de escasez, o ciertos comportamientos migratorios (Clayton et al., 2009; Crystal, 2010).

Esto es debido a que en el comportamiento *prospectivo* está ausente un factor de 'control' por el que se puede decidir abandonar algunas motivaciones presentes a favor de otras futuras seleccionando los elementos o los recursos que ofrece el ambiente para llevar a buen término una planeación hacia un tiempo posterior (Clayton et al., 2009). Este último elemento cognitivo resulta ser altamente importante en la distinción de ambas actitudes *episódicas* como se mencionó al principio de este Capítulo (la *prospección* y el *viaje mental*). Es a través del control de las actitudes y las acciones que se realizan en el *viaje mental* que se muestra la comprensión del marco espacio-temporal en el que se desarrolla la actividad que se pretende realizar.

En el caso de los primates superiores esta actividad 'controlada' se explicita a través de la selección, la conservación, y el uso de herramientas en el momento presente para ser usadas horas o días después para obtener comida. Este hecho se recogía en el *Test de la Cuchara* (Tulving, 2005) o en la *Tarea de la Habitación* (Suddendorf, 1994). A través de estas pruebas se pretendía probar que la facultad *episódica* por la que recordamos eventos del pasado e imaginamos otros futuros puede estar presente en distintos *animales* con la ausencia de un lenguaje natural con el que reportar el factor temporal tan elusivo en las pruebas que se realizan a distintas criaturas. Principalmente, estos 'tests' tienen como objetivo mostrar que los primates u otros *animales* sí comprenden la dimensión temporal en la que se desarrolla la tarea que deben realizar. Esta última implica la selección, conservación, y uso posterior de una herramienta o utensilio particular para satisfacer una necesidad futura a expensas de una presente.

Como se mencionó líneas atrás, este hecho implica que el *animal* proyecta sus estados mentales hacia una situación futura en la que se imagina a sí mismo realizando cierta acción en concreto. Aquí la criatura 'crea' una representación o un conjunto de representaciones mentales de sí misma en un tiempo y un espacio futuros. Este fenómeno implica necesariamente la existencia de una continuidad de los distintos estados mentales del o de los primates desde el presente hacia un tiempo y un espacio futuros, que son diferentes de los estados que pueda tener posteriormente.

Es por ello que a través de esta facultad mental tan sofisticada por la que un sujeto puede "*prepararse mentalmente para cualquier tipo de empresa futura"* (Wheeler et al., 1997, p.335), implica la existencia de un concepto cuyo contenido son el conjunto de representaciones mentales que crea de sí mismo en su "persistencia en el tiempo" (DeGrazia, 2005, p.21). Este último concepto que sería del tipo *extendido* tendría claramente como componentes los factores *qué-cómo-dónde* anotados por Tulving (1972) décadas atrás y traídos al presente por Clayton et al., (2003) en sus distintas pruebas con *animales no humanos.*

Desde aquí puede apreciarse que existe una conexión entre la facultad de *viajar mentalmente* hacia el futuro, concretamente, una continuidad mental hacia un tiempo y un espacio diferentes, y la existencia de un concepto *extendido* de uno mismo (Gennaro, 2009). Claramente, para tener una "memoria episódica genuina" que pueda incluir los tres factores

previamente mencionados, debe haber un concepto o una representación mental en la remembranza o la imaginación futura (Gennaro, 2009, p.189). Al mismo tiempo, a través de las pruebas presentadas en la sección anterior en la que se exponía la capacidad de las distintas especies de primates superiores para conservar y usar una misma herramienta en un tiempo y un espacio diferentes, no sólo se implicaba el reconocimiento de uno mismo como un ser que persiste en el tiempo; sino que también se veía implicada la comprensión de otros objetos y demás seres vivos "como algo que perdura a través del tiempo" (Gennaro, 2009, p.189).

Desde este punto puede comprenderse que el *viaje mental* implica la existencia de una continuidad de los estados mentales y un concepto *extendido* de uno mismo. Esta última aseveración nos lleva de vuelta a la argumentación vertida en el Capítulo 3 de este trabajo de investigación, en el que se exponía la perspectiva *metafísica* desde la que se comprendía el concepto de *persona* alrededor del cual se desarrolla este trabajo. En dicho capítulo se explicitó que la significación de este concepto partía de la interpretación neo-Lockeana heredada de la argumentación ofrecida por Locke en su *Tratado Sobre el Entendimiento Humano* (1999).

Concretamente, esta interpretación exponía que las *personas* eran comprendidas como unos seres vivientes (*humanos* o *no humanos*) cuya principal característica era la de tener una persistencia o continuidad de sus estados mentales desde distintas líneas del espacio y el tiempo hacia el futuro y esto, en último término, era el factor psicológico que garantizaba la identidad personal del sujeto. Esta interpretación psicológica o *metafísica* sobre el concepto de *persona* es la condición suficiente sobre la que se sostiene el discurso en este trabajo en torno al reconocimiento de los distintos primates superiores bajo este sesgo. Tanto los chimpancés, como los orangutanes, bonobos, y los gorilas pueden comprenderse como *personas* desde esta perspectiva sí y sólo sí tienen un concepto *extendido* de sí mismos que surge gracias a la continuidad psicológica en el tiempo y el espacio, a través de la facultad para *viajar mentalmente* en ambas dimensiones.

Este último es el eje conductor que enlaza las tres ideas anotadas hasta el momento: el *viaje mental,* el *yo*, y la *personas*. Desde la perspectiva psicológica estas últimas se configuran como unas entidades con un concepto que engloba un conjunto de representaciones recogidas a través de la proyección de distintos estados mentales hacia el futuro. Desde esta visión los primates anotados sí podrían ser nombrados como *personas* en términos puramente *metafísicos* al cumplir con la condición suficiente presentada en el Capítulo 3. Esta condición era asumida tras un estudio riguroso de la literatura ofrecida sobre las condiciones que se consideraban tanto necesarias como suficientes para que cualquier ser vivo pudiera ser llamado como *persona.*

En el problema tanto *normativo* como *legal* que atañe a este trabajo es suficiente con que los primates tengan un concepto *extendido* de sí mismos para llamarlos de este modo, y establecer una consideración moral *especial* a sus vidas por encima de otros seres que podían ser nombrados solamente como *sintientes.* Si se deja temporalmente de lado la cuestión psicológica y *metafísica* de la que ha habido espacio suficiente para argumentar, podrán empezar a vislumbrarse las razones por las que la posesión de la facultad para *viajar*

mentalmente hacia el futuro les confiere a los primates un mayor valor moral que a otras entidades que no tienen esta facultad[120].

Esto es debido al hecho de que aquellos seres que pueden comprender que sus vidas se extienden más allá del momento presente hacia el pasado y el futuro poseen una mayor 'riqueza' en términos cognitivos y experienciales que las de aquéllos que no poseen este nivel de consciencia. Esto es debido al hecho de que pueden recordar eventos pasados o imaginar otros futuros con mayor detalle que aquellos seres que solamente son *sintientes* y poseen capacidades *episódicas prospectivas.*

Antes de seguir con esta idea, que ocupará la sección final de este Capítulo 5, es necesario clarificar de nuevo este punto haciendo saber que el hecho de que cualquier *animal* conocido, ya sea un perro, una chara, alguna especie de mono, o un ser invertebrado, no tenga esta facultad tan sofisticada no exime a los distintos *agentes morales* que puedan existir de salvaguardar sus vidas y proteger sus distintos intereses, con el fin de que sus vidas puedan continuar de manera ininterrumpida al margen de que estos *animales sintientes* no sean conscientes de esta continuidad. Es la obligación de las *personas humanas* (como *agentes morales*) velar por la protección de cualquier *animal no humano* al margen de que puedan ser considerados como *personas* o no, partiendo del hecho de que la totalidad de que los *animales* conocidos son *sintientes* y pueden experimentar en mayor o menor grado las mismas sensaciones que experimentamos los *humanos* en situaciones desagradables.

Volviendo sobre la cuestión psicológica, incluso si algunos *animales* no pueden realizar una planeación hacia el futuro teniendo sólo un tipo de actitud *prospectiva* (con estados motivacionales centrados en el presente) resulta ser igualmente importante en términos *morales*, ya que éstos son capaces de tener experiencias desagradables que pueden ser el resultado de la actividad *humana* (Lea, 2011; Mendl et al., 2001; Mendl y Paul, 2008). Estos seres *sintientes* siguen siendo *pacientes morales*, y merecen la protección y el cuidado las *personas humanas*.

Como se mostró en el Prólogo, resulta ser altamente importante que no sólo consideremos a los primates superiores como seres *sintientes*, como el resto de entidades biológicas de nuestro mundo. Para conseguir proteger sus vidas frente al cautiverio al que se ven sometidos en zoológicos o centros de experimentación, y contribuir a la preservación de los distintos entornos forestales en los que habitan estos *animales*, fue primeramente necesario desarrollar la argumentación necesaria para poder reconocerlos como *personas* en términos *metafísicos*

[120] Como se dejó anotado en el Prólogo y la Primera Parte de este trabajo, el hecho de que distintos tipos de *animales* tengan conceptos sobre su existencia presente o continuada igualmente dispares, implicaría también la existencia de una consideración moral mayor sobre las criaturas que tuvieran un concepto cuyas representaciones mentales abarcasen aspectos de su pasado, presente, y futuro. Esto indudablemente otorga una mayor consideración hasta el punto de que el dolor, estrés, o angustia que experimentó el *animal* en el pasado puede ser traído al presente influyendo sobre su bienestar actual. Al mismo tiempo, si puede establecer este *viaje mental* hacia el pasado también puede imaginar que las mismas experiencias desagradables que experimentó tiempo atrás o en el presente van a seguir sucediéndose en un tiempo posterior. Esto hace que reconsideremos el modo cómo nos relacionamos moral y *legalmente* con distintas especies de *animales no humanos* (Byrne, 1999; Lea, 2001; Mendl et al., 2001; Suddendorf y Busby, 2003; Mendl y Paul, 2008).

para, posteriormente, reconocerlos como sujetos portadores de derechos *legales* (i.e., *personas no humanas*).

Este último punto será el que finalice este trabajo de investigación de ahora en adelante, con el fin de ofrecer la argumentación necesaria para comprender que estos seres vivos no sólo deben considerarse como *sintientes*, sino que para asegurar la preservación de las especies de primates expuestas en el *Proyecto Gran Simio* (1993) es necesario virar hacia su reconocimiento *legal* como *personas no humanas*, partiendo de los presupuestos cognitivos presentados en la Primera y la Segunda parte de este trabajo de investigación.

5.5. Bienestar y viaje mental.

Con lo dicho hasta ahora se ha podido dejar en claro la conexión que existe entre las *personas*, el *yo*, y el *viaje mental.* Estos tres se configuran como los ejes centrales alrededor de los cuales comprender la defensa moral y *legal* que se presentó en el Prólogo y la Primera Parte de este trabajo (Capítulos 1 y 2), y que ocupará igualmente el Capítulo 6 finalizando con este debate.

Previamente se apuntaba que las *personas* eran un tipo especial de criaturas que se caracterizan por poder proyectar distintos estados mentales hacia el pasado o el futuro. Esto les permitía tener una continuidad mental (i.e., continuidad *diacrónica*) de un modo *cuasi* ininterrumpido, lo que a su vez hacía posible que la criatura en concreto (*humana* o *no humana*) pudiese construir un concepto o representación mental de sí mismo que incluyese distintos eventos pasados, presentes, o futuros de su vida.

El *viaje mental*, propiamente, ha sido la capacidad mental con mayor importancia en la discusión presentada en este trabajo, ya que hace posible que exista una continuidad mental hacia el futuro y la formación de un concepto *extendido* de uno mismo. Esto último está relacionado directamente con el aspecto *metafísico* o psicológico sobre lo qué significa ser una *persona.* No obstante, es importante volver sobre el hecho de que existe un fuerte componente *normativo* o moral en lo que respecta a esa facultad por la que recordamos hechos pasados e imaginamos eventos futuros.

Como se podrá recordar, en el Capítulo 3 se dedicó un apartado a exponer brevemente esta cuestión y la importancia que podía tener la continuidad de los estados mentales junto con la posesión de cierta consideración moral en sujetos que tuvieran esta cualidad. En el caso de las *personas humanas*, exactamente, se aduce desde la teoría desarrollada por Locke que éstas son un tipo de criaturas con una fuerte dimensión moral al ser capaces de recordar los eventos perpetrados tiempo atrás en sus vidas por los que pueden ser imputados o juzgados de cierta manera. Esto último implicaba que el concepto de *persona* era un término "forense" (Locke, 1999, p.331) que pertenece a las criaturas capaces de tomar decisiones en sus vidas por las que se determina su felicidad o desgracia en la vida.

Desde aquí se mostró que el hecho de que ciertos seres vivos tuvieran estas capacidades *episódicas* generaba un cambio desde una reflexión *metafísica* hacia una *normativa* en la que la existencia de una persistencia o continuidad mental y un concepto *extendido* de uno mismo

eran factores clave para determinar el tipo de obligaciones o derechos que se podían tener para uno mismo o para los demás. En este caso se daba por hecho que las *personas humanas* podíamos tener intereses de cierto tipo, formular proyectos a partir de algunas creencias o deseos, y tener metas o aspiraciones a largo plazo por las que podríamos ser juzgados de alguna manera.

En esta última sección del Capítulo 5 se expondrá con mayor detalle la relación que existe entre el factor cognitivo y el moral haciendo ver que el hecho de que un *animal no humano* posea una mayor comprensión sobre el marco espacio-temporal en el que se desarrolla su vida nos obliga a tener una mayor consideración sobre el modo cómo distintos *animales* con capacidades *episódicas* superiores viven experiencias desagradables en situaciones de cautiverio. Al mismo tiempo se mostrará que aun si la facultad *episódica* del *animal* no les permite establecer un *viaje mental* como el que realizaría un chimpancé o un delfín, por ejemplo, no nos debe motivar a que dejemos de atender las necesidades de otras criaturas con capacidades mentales diferentes a las anotadas en este trabajo. Es por el hecho de que la condición *metafísica* para ser una *persona* es solamente 'suficiente' para los primates que pueden existir otros *animales* cuyas facultades mentales también ofrezcan otras razones para que puedan ser reconocidos como *personas no humanas* con la posesión de derechos *legales*.

5.5.1. Sintiencia y bienestar en animales no humanos.

Con la información ofrecida en este Capítulo existen razones suficientes por las que se puede afirma que los primates superiores presentados sí pueden efectivamente proyectar sus distintos estados mentales hacia el futuro, teniendo así una continuidad mental y un concepto *extendido* de sí mismos. No obstante, a pesar de que podemos considerar a estos *animales* como *personas* en los términos mencionados, existe una divergencia entre el modo cómo otorgamos responsabilidades o derechos *morales* a unos y a otros.

Comúnmente suele alegarse que las *personas humanas* son *agentes morales* directamente responsables tanto de sus decisiones como de sus actos[121]. Mientras que las *personas no humanas* (i.e., los primates) ostentan el título de *pacientes morales* en la medida que sus decisiones o suponen una amenaza para la continuidad de la vida *humana*, o atentan de un modo directo sobre la vida de algún *humano* en específico (Cavalieri, 2001). Son las decisiones y los actos de la *especie humana*, más bien, las que influyen negativamente sobre la persistencia y continuidad de las distintas especies de primates cuyos ecosistemas y estilos de vida se ven gravemente amenazados en la actualidad por la continua deforestación y destrucción de sus hábitats.

De aquí se sustrae que, a pesar de que los primates superiores son *pacientes morales* (sin obligaciones ni responsabilidades de ningún tipo), pueden y se deben reconocer como *personas no humanas* (en términos *legales*) para que sus vidas puedan ser protegidas desde

[121] Esto último presenta un problema en la discusión sobre qué seres vivientes son *agentes* o *pacientes morales*, ya que se suele afirmar que los *seres humanos* somos *agentes morales* con ciertos derechos y responsabilidades sobre nuestras vidas. No obstante, queda explícito que los *humanos* recién nacidos sí pueden poseer derechos de algún tipo y sin embargo no podría decirse que poseen algún tipo de responsabilidad (Cavalieri, 2001).

distintas instancias políticas partiendo de la argumentación *metafísica* desarrollada en la Segunda Parte de este trabajo (Capítulos 3 y 4). El hecho de que estos *animales* puedan comprenderse a sí mismos como unos seres cuyas vidas se *extienden* más allá del momento presente les confiere un valor moral superior respecto a otros *animales* que son solamente *sintientes* y no poseen unas cualidades *episódicas* tan sofisticadas.

Antes de continuar con esta argumentación es importante mencionar de nuevo que los seres *sintientes* que podamos llegar a conocer como los *animales* domésticos (perros, gatos, aves, etc.), de trabajo y de granja (vacas, cerdos, gallinas, etc.), o las especies de monos usadas en experimentación (Hubrecht, 2014, Capítulos 1, 2, y 3; Zhou, 2014), no tienen un estatus o un valor moral nulo.

Más bien se trata de seres que, aunque no perciban su vida tan *extendida* como un primate o un *humano* poseen capacidades *sintientes* y emocionales lo suficientemente complejas por las que nos vemos obligados a tenerlos en consideración en cuanto a su trato, atención, y uso en distintos contextos. En este caso, estos *animales* (y muchos más que no se han mencionado) son *sintientes* y *pacientes morales*, por lo que es la obligación de los *humanos–agentes morales* garantizar la continuidad y el bienestar tanta físico y mental de estas criaturas.

Partiendo de este punto los primates superiores son claramente seres *sintientes* porque poseen la capacidad cognitiva suficiente para tener un amplio repertorio *sensitivo* en sus con otros sujetos y con el mundo, así como la capacidad para comunicarse entre ellos por distintos medios, usar herramientas, o hacer planes hacia el futuro. No obstante, este hecho no resulta ser suficiente en la actualidad para garantizar que sus vidas sean protegidas en sus entornos naturales o puedan ser liberados de centros de experimentación y de exposición al público (como los zoológicos). Esta situación de cautiverio, uso y abuso por parte de las sociedades *humanas* se configura como la fuente de mayor sufrimiento de las distintas especies de primates presentadas en este Capítulo, más allá de la caza furtiva o la destrucción continuada de sus hábitats (Carbone, 2004, Capítulo 2).

Por ejemplo, en el *Reporte del Comité Científico sobre la Salud Animal y el Bienestar Animal* (2002) se discute directamente las condiciones bajo las que se puede garantizar el bienestar de algunos *animales* y las pruebas a las que son sometidos en diferentes circunstancias e instalaciones. En este caso se alega a favor de la sustitución del uso de distintas especies de *animales,* entre las que pueden incluirse los primates superiores, por métodos en los que no estén incluidas estas criaturas con el fin de garantizar, si no la eliminación completa, la reducción paulatina de su uso en laboratorios o su exhibición al público.

Por este medio se aduce que tanto las distintas especies de monos y de primates son seres *sintientes* capaces de sentir placer o dolor, frustración, miedo, felicidad, o tristeza (Andrews, 2014). Por ello son reconocidos como "seres sintientes" y es necesario que sus vidas se desarrollen en los hábitats más adecuados para la correcta continuación de sus vidas (Amsterdam Treaty, 1997, p.110). Esta situación fue denunciada hace tres décadas por Marian S. Dawkins (1990) en lo relativo al sufrimiento, estrés y frustración a la que se pueden ver sometidos distintos *animales* en cautiverio. Igualmente ha sido constante el debate sobre

las razones que justifican el uso de monos y primates en estudios de laboratorio (Prescott et al., 2004; Hubrecht, 2014). Como se podrá ver en la primera mitad del Capítulo 6 se han llegado a formular una serie de principios (las 3 'Rs') que hacen referencia a el *reemplazo*, la *reducción*, y el *refinamiento* de los métodos experimentales para hacer uso del menor número posible de *animales* (o de ninguno) en cada prueba (Fenwick et al., 2009). A través de estos requerimientos se insta a la comunidad científica a reducir el número de *animales* usados con distintos fines la investigación científica y, de ser posible, optar por métodos novedosos que sustituyan el uso de seres *sintientes* en dichos procedimientos (Scullion Hall et al., 2021).

En instalaciones tales como zoológicos, delfinarios, acuarios, o laboratorios, los *animales* son vulnerables a tener multitud de experiencias desagradables que inevitablemente malogran sus condiciones de vida frustrando sus intereses, deseos, comportamientos específicos de su especie; o los distintos planes a futuro que puedan tener. En la actualidad el debate sobre el bienestar *animal* no sólo abarca a ciertas cuestiones sobre la existencia de altos o bajos niveles de bienestar en zoológicos o delfinarios (Savage-Rumbaugh et al., 2007; Pierce y Bekoff, 2018; Kagan et al., 2018), sino que se debate sobre la existencia de estrés y otras sensaciones negativas que deterioran la vida de las distintas especies de *animales no humanos* cautivos en diversas instalaciones (Broom, 2014; Broom y Jonhson, 2019; Broom, 2019).

Esto último se encuentra directamente relacionado con el hecho de si consideramos o no a los distintos *animales no humanos* como seres *sintientes*. Como se ha venido explicando en múltiples ocasiones, el término *sintiencia* hace referencia a la existencia de ciertas capacidades *perceptivas* o *sensitivas* por las que la criatura puede percibir no sólo ciertos estímulos de su propio cuerpo, sino también los cambios que se producen en su entorno. Entre ellos podrían incluirse "sonidos, sabores, calor y frío", u otras sensaciones que pueden surgir del contacto físico con objetos (Kirkwood, 2006, p.13). Por ello se aduce que ser 'sintiente' significa tener la facultad de "sentir algo" (p.12) que puede ser tanto positivo como negativo según el origen y el efecto que produzcan en el organismo (Broom, 2014, Broom y Jonhson, 2019).

No obstante, hubo voces en el pasado que alegaron en contra de la existencia de capacidades sintientes en los *animales* argumentando principalmente que éstos no tenían el córtex prefrontal lo bastante desarrollado para hacer posible este tipo de experiencias subjetivas (Bermond, 1997). Es por ello que se llegó a afirmar que la mayoría de los *animales,* con excepción de los primates, "serían incapaces de experimentar sufrimiento" (p.79). Estas opiniones iban a la par de algunos teóricos como Peter Carruthers (2000) quien consideraba que otorgar experiencias *perceptuales* o *sensitivas* de algún tipo era solamente una "ilusión cognitiva" (p.198). Por ello se continuó defendiendo la idea de que la vida o las posibles experiencias de sufrimiento que pudiesen llegar a tener algunas criaturas no harían "ninguna demanda moral sobre nosotros" (Carruthers, 2012, p.1). De esto se extrae igualmente que el posible valor o estatus moral que tengamos los *humanos* "no se extiende" hacia los diversos *animales* conocidos (p.8).

Estas opiniones chocan directamente con la argumentación desarrollada por teóricos tales como Peter Singer (1993), David DeGrazia (1991a, 1991b, 1993, 1996, 1997), Kirkwood,

(2006), Tom Regan (2003), Tomas I. White (2007, 2011), Steven M. Wise (2000, 2004), o Donald M. Broom (2014) entre otros, quienes alegan que los *animales no humanos* no sólo son *sintientes* sino que algunos de ellos podrían incluso considerarse como *personas,* atendiendo a la existencia de ciertas capacidades mentales bastante sofisticadas. El tiempo ha dado la razón a estos últimos y a multitud de otros investigadores en le área sobre la existencia de capacidades altamente *sintientes* en la práctica totalidad de los mamíferos estudiados hasta el momento. Igualmente, también se ha probado este hecho en seres invertebrados hasta los que no hace mucho se pensaba que eran ajenos al dolor u otro tipo de sensaciones (Elwood, 2011; Broom, 2014; della Rocca et al., 2015; Key, 2016).

Volviendo a la discusión sobre las condiciones que permiten a un ser vivo considerarse como *sintiente*, se consideró que para este caso debían existir ciertas habilidades por las que se podían "evaluar las acciones de otros" en relación con las de uno mismo, "recordar" eventos pasados, "evaluar" tanto los riegos y beneficios de las acciones perpetradas tiempo atrás, y tener cierto grado de consciencia (Broom, 2014, p.5). Aquí se observa que la tenencia de unas capacidades *episódicas* son también un factor fundamental en la determinación de un ser vivo como *sintiente* (Carr y Broom, 2018, Capítulo 2). Incluso si fuera el caso que no protegiéramos a ciertos *animales sintientes* a través de la Ley esto no ofrece razones por las que no deberíamos tener en consideración las vidas de otras criaturas con capacidades mentales o nerviosas diferentes. Sería conveniente que tuviéramos en consideración las capacidades *sintientes* de otras criaturas como los seres invertebrados entre los que podemos encontrar los insectos, moluscos, o cefalópodos (Carr y Broom, 2018).

Para explicitar un poco más este último punto podría decirse que, aunque existen *animales* cuyas capacidades *episódicas* no son tan sofisticadas como las de los mamíferos superiores, como los primates, los delfines o los elefantes; sí se permitiría que las ratas, los perros, los gatos, las charas, los monos, u otras especies de criaturas vivientes fueran considerados como seres *sintientes.* Esto es debido al hecho de que, a parte de que pueden sentir placer, dolor, felicidad, o tristeza, poseen una capacidad *prospectiva* o *cuasi-episódica* por la que pueden hacer planes en su momento presente movidos por una necesidad inmediata, así como pueden recordar eventos del pasado para evitar situaciones desfavorables en su futuro cercano.

Esta última idea resulta ser de gran importancia en el marco de esta discusión, ya que si se asume que algunos *animales* con capacidades *episódicas prospectivas* son reconocidos como *sintientes,* aquéllos seres cuyas facultades son mucho más sofisticadas (la remembranza y el pensamiento dirigido hacia el futuro) podrán sentir y experimentar distintos eventos pasados o futuros de sus vidas de un modo mucho más complejo. Resumidamente, los primates superiores expuestos anteriormente serían capaces de experimentar eventos de su pasado o situaciones que todavía no han sucedido en un grado más elevado al ser capaces de crear representaciones mentales de sí mismos que abarquen una escala temporal más extensa que la de aquellos seres que pueden *percibir* su existencia espacio-temporal de un modo más limitado.

Los distintos seres *sintientes* conocidos, entre los que se incluyen vertebrados e invertebrados (Broom, 2014, Capítulo 1), no sólo poseen ciertas habilidades de supervivencia propias de su especie o la capacidad para recordar algún evento del pasado; sino que este fenómeno les permite tener "la capacidad de sufrir o experimentar disfrute o felicidad"

(Singer, 1993, p.58). Por esta última razón se concibe que si un ser vivo puede recordar el pasado de un modo mucho más 'vivo' e imaginar una situación futura con mayor detalle, será igualmente capaz de sentir más sufrimiento, disfrute o felicidad que el de un ser que sólo es *sintiente* y consciente de su existencia en el momento presente.

Antes de abordar esta aseveración con mayor amplitud, sería importante dedicarle un espacio a las nociones de sufrimiento y bienestar, cómo se relacionan entre sí, y qué papel juegan en relación a la situación de distintos primates alrededor del mundo. Inicialmente, el 'sufrimiento' (en lo relativo a los *animales no humanos*) hacía referencia a un conjunto de estados mentales o sensaciones "desagradables" (Dawkins, 1990, p.1) entre los que se podían encontrar el miedo, el dolor, el hambre, la frustración, el estrés, etc., (Broom, 2019). Estas 'sensaciones' o estados de consciencia pueden verse reflejados en distintas situaciones en las que los primates son usados para métodos de experimentación, caza deportiva, puestos en cautiverio en hábitats inadecuados (p.ej., zoológicos; Cfr., Ortiz Millán, 2019), o son desplazados de sus entornos naturales por actividades mineras o la deforestación (Filer et al., 2009; Megevand el al., 2013). Bajo estas situaciones podría alegarse que es poca o nula la consideración moral que se tiene hacia estos primates (y otras especies de *animales*) que en primera instancia podían considerarse como plenamente *sintientes*.

Atendiendo a esta afirmación sería moralmente reprobable desestimar los intereses, deseos, y aspiraciones de distintas especies de *animales* por el simple hecho de no pertenecer a la *especie humana* (i.e., *especismo*), con la posesión de un lenguaje diferente, con distintos niveles de consciencia, o una línea filogenética alejada de la especie *Homo*. Es por estas razones que, aunque no todos los seres vivientes conocidos puedan ser reconocidos como *personas* según la caracterización *metafísica* presentada anteriormente, esto no nos exime a nosotros los *humanos* (como *agentes morales*) el tener cierta consideración moral hacia los intereses de otras criaturas por el hecho de que no tengan un nivel de consciencia, un lenguaje, o un concepto de sí mismos tan *extendido* hacia el pasado o el futuro como el que pueden tener los primates, distintas especies de cetáceos, o los paquidermos.

Es importante atender al hecho de que su capacidad para sufrir, sentir felicidad, alegría, tristeza, o estados de depresión y estrés constantes es lo que nos obliga a atender las necesidades de los *animales* que reconocemos como *pacientes morales,* y reconocerles un conjunto de derechos por los que sus vidas puedan ser protegidas y defendidas ante el abuso y la explotación perpetrada en granjas, mataderos, zoológicos, eventos de entretenimiento, circos, etc.; o a causa de distintas actividades turísticas (Carr y Broom, 2018, Capítulos 2, 3, y 4).

En el caso de los primates presentados anteriormente la situación se vuelve algo más complicada, ya que a pesar de que reconocemos a estos *animales* como seres *sintientes* esto no genera un verdadero cambio en el modo cómo son tratadas estas criaturas ya sea en zoológicos, centros de experimentación, entonos naturales, etc., (Roa, 14 de julio de 2020). En estos sitios el sufrimiento, el dolor, o el estrés al que se ven expuestos repercute severamente sobre la su salud tanto física como mental al encontrarse en entornos artificiales

de cautiverio diseñados para que estos *animales* cumplan con un rol instrumental (Pierce y Bekoff, 2018; Browning y Veit, 2021)[122].

Bajo estas condiciones surgen distintas situaciones de sufrimiento en donde existe una "privación del sueño, alimento, contacto social, etc.; o de la imposición de una sensación traumática-dolorosa" (Byrne, 1999, p.114). Esto se suma al estrés que pueden llegar a sufrir algunas especies de *animales* a causa del turismo en los entornos naturales en los que pertenecen delfines, primates, monos, etc., Carr y Broom, 2018, Capítulos 2, 3, y 4; Broom, 2019; Broom y Johnson, 2019, Capítulos 1, 4, y 5).

Es por estas razones que emergió el debate sobre el "bienestar animal" entre 1970 y 1980 por el cual se pretendían estudiar las condiciones bajo las cuales distintos *animales* estaban pasando por situaciones de sufrimiento prolongado en contextos igualmente dispares (Dawkins, 1990, p.1). Resumidamente, esta idea está directamente relacionada con la calidad de vida de un ser vivo en concreto, y sugiere que las distintas criaturas *no humanas* que por unas razones u otras estén en cautiverio deben gozar de buena salud, una buena alimentación, disponer de un buen alojamiento de acuerdo a sus necesidades y especie, disfrutando de la ausencia de distintos 'estresores' ambientales o *humanos,* y vivir sin experimentar emociones o sensaciones desagradables (Fraser, 2008).

Para atender esta cuestión se tomó como punto de partida el hecho indudable de que todos los *animales* conocidos son *sintientes* y pueden experimentar sufrimiento a causa de las acciones *humanas* Singer, 1990). Partiendo de esta afirmación, y de los innumerables hallazgos realizados hasta la fecha tanto en seres vertebrados como en invertebrados, diríamos que no existe actualmente una "justificación ética racional" por la que tuviéramos que interponer los intereses, deseos, motivaciones, o incluso el sufrimiento de la *especie humana* por encima de la voluntad de otras criaturas *no humanas* (Singer, 1990, p.9). Es por ello que el término 'bienestar' empezó a usarse con mayor asiduidad entre distintos sectores científicos y filosóficos para referirse al "estado con respecto a sus intentos de hacer frente a su entorno" (Broom, 1986, p. 324).

Aquí es importante precisar que el término 'bienestar' puede referir indistintamente a *humanos* o *animales no humanos*, pero no a "plantas y objetos inanimados" (Carr y Broom, 2018, p.16). En el caso de los *humanos* podríamos debatir sobre el bienestar de algunos *individuos humanos* que por causas fortuitas padecen o 'sufren' de Alzheimer o demencia fronto-temporal; o el bienestar del ganado (Rollin, 2019) o las vacas usadas para la producción de lácteos (Moran y Doyle, 2015).

De esto se extrae que este factor relacionado con el 'buen-vivir' del *animal* puede abarcar distintos grados. En primer lugar, podríamos decir que el bienestar de un chimpancé o un orangután, por ejemplo, es bajo o muy bajo si no puede hacer frente a los problemas de orden

[122] Esta situación es sufrida igualmente por distintas especies de cetáceos que, al estar enclaustrados en delfinarios o acuarios, experimentan también estrés, ansiedad, estereotipias, o hambre, al encontrarse cautivos en un entorno que de ningún modo se parece a su entorno natural. En los océanos, e incluso en santuarios con aguas conectadas con el mar, disponen de una gran extensión de agua en donde desarrollar su vida, frente a las piscinas o tanques de espacio reducido en los que son confinados en contra de su voluntad (Alaniz Pasini, 2000, 2007, 2010, 2020).

mental y físico a los que se ve expuesto en una situación de cautiverio, ya sea en un zoológico o un centro de experimentación. En este caso su bienestar se mediría en términos negativos. En segundo lugar, si fuera el caso contrario que el primate pudiera enfrentar el estrés, la ansiedad, las estereotipias, o la auto-mutilación (que es el producto del confinamiento), entonces estaríamos hablando de un bienestar *positivo* (Carr y Broom, 2018, Capítulo 2).

Dicho esto, se puede defender que siempre y cuando el primate en cuestión (o cualquier otro *animal no humano*) tenga una buena calidad de vida en donde sus necesidades, deseos, motivaciones, planes, etc., estén garantizados y cubiertos tanto por las instalaciones en las que se encuentran como por el personal 'competente' a cargo; podrá decirse que existe un bienestar. Este último podrá ser determinado por un conjunto de indicadores que marcarán el nivel de bienestar en el que se encuentra el *animal* a través de un análisis exhaustivo de sus condiciones de vida (Carr y Broom, 2018). Es por ello que este argumento puede resumirse a través de la siguiente aseveración:

"Para que el bienestar pueda ser bueno en lugar de malo, es importante conocer las necesidades del animal. Estas necesidades dependen del funcionamiento biológico del animal y, por lo tanto, varían un poco de una especie a otra.".

Carr y Broom, 2018, p.17.

5.5.2. La consideración moral del viaje mental.

En este punto es verdaderamente importante plantear la cuestión de qué sucede con el bienestar de aquellos *animales* cuyas facultades *episódicas* superiores les permiten no sólo recordar eventos traumáticos pasados de sus vidas, sino prever o imaginar que eventos semejantes tendrán lugar en el futuro. Este hecho tiene, de un modo indudable, serias repercusiones sobre el bienestar de un primate, por ejemplo, que sufre problemas de estrés o ansiedad en un zoológico y es capaz de imaginar que su condición mental persistirá en el futuro (Grandin, 2018), o que una orangutana pueda ser privada de las condiciones deplorables en las que se desarrolla su vida en cautiverio para poder ser llevada a un santuario más apto a su condición y especie (Altares, 18 de diciembre de 2015).

Todo esto implica que existen ciertas clases de *animales* cuyas facultades *episódicas* son muy superiores a los de otros seres *sintientes* con capacidades *episódicas prospectivas* y, si bien es cierto que un chimpancé no puede formular un plan de vida de varios años de anticipación, los primates superiores "pueden reflexionar sobre el pasado y el futuro y sopesar cursos de acción alternativos" con la intención de evitar próximas eventualidades (Cavalieri y Singer, 1993, p.243). Esto último implica que si pueden traer al presente hechos pasados en sus vidas, así como actuar de acuerdo a ciertos eventos futuros, también pueden recordar o prever eventos traumáticos o estresantes que resultan ser muy perjudiciales para su bienestar pasado, presente, y futuro con mayor *extensión* que el sufrimiento que una rata, un mono, o una chara *sintiente* puedan sentir en su momento presente (Byrne, 1999). Por estas razones no sería justo asumir "hasta buena evidencia pruebe lo contrario" que sólo los miembros pertenecientes a la *especie humana* pueden sufrir imaginando futuros posibles (Byrne, 1999, p.114).

Como quedó anotado al principio de este Capítulo, existen algunas clases de *animales* que por su comportamiento parece que anticipan algún acontecimiento o hacen uso de una memoria *episódica* genuina por la que pueden proyectar distintos estados mentales hacia el futuro (Byrne, 1999). Ciertamente, esta anticipación o *prospección* hacia el futuro puede implicar por ejemplo la hibernación en un oso polar ante la dificultad de encontrar comida en el período invernal, pero no implica una "imaginación de futuros personales posibles (y) desagradables" (Byrne, 1999, p.115; el paréntesis es mío). Si un ave en concreto almacena nueces para el invierno, posteriormente "anticipará encontrarlas en un lugar particular", o si una rata recibe una descarga eléctrica también anticipará un dolor en específico con intención de evitarlo (p.115). En estos casos los *animales* hacen uso de una facultad *cuasi-episódica*. Aunque es más difícil de determinar si una criatura en circunstancias semejantes "recuerda eventos personales de su pasado e imagina que los eventos suceden de nuevo" (p.115).

Como es de esperarse este fenómeno *prospectivo* que muestran algunos *animales* tiene implicaciones en cuanto a su bienestar, ya que por su actitud se espera que intenten evitar situaciones desagradables. Aunque si tenemos en cuenta que existen otras criaturas con capacidades *episódicas* todavía más sofisticadas cuyos estados motivacionales están directamente dirigidos hacia el futuro, entonces la consideración que debería tenerse hacia estas criaturas "debería ser mucho mayor", así como lo sería también su capacidad para sufrir (p.116).

Atendiendo a este fenómeno en cuanto a las capacidades memorísticas de algunos *animales*, en el pasado se pusieron a prueba a ratas, monos, o charas (Babb y Crystal, 2005, 2006) para determinar si poseían los factores *qué*, *dónde*, y *cuándo* (Tulving, 1972, Griffiths et al., 1999) cuya presencia podían dar fe de la existencia de una memoria *episódica* por la que se podría adquirir y retener información sobre distintos acontecimientos "con fecha temporal" (Tulving, 1972, p.385).

Los resultados obtenidos sobre estos *animales*, e incluso sobre gorilas (Schwartz et al., 2002; Schwartz et al., 2005) y macacos Rhesus (Hampton et al., 2005) y Capuchinos (Evans et al., 2014) mostraron que estas criaturas son capaces de recordar el *qué* (un objeto) y el dónde (el lugar) de cierto acontecimiento, aunque no ofrecen evidencia suficiente de que sean capaces de recordar *cuándo* sucedió un evento en concreto, a excepción de las charas (Clayton y Dickinson, 1998). Por ello se estableció que el tipo de memoria que tenían estos seres *sintientes* no era *episódica*, sino *cuasi-episódica* (Clayton y Dickinson, 1998; Clayton et al., 2003; Clayton et al., 2009).

Mediante esta última designación se pretendía hacer referencia a un tipo de memoria a través de la cual podían identificarse los factores *qué*, *dónde*, y *cuándo* de un evento particular a través del comportamiento del *animal* en un contexto de acción controlado con un entrenamiento previo y repeticiones constantes. La evidencia de los experimentos realizados muestra que las charas (y posiblemente otras especies de aves) sí tienen una actitud por la que se comprende la presencia del objeto, el lugar, y el tiempo en el que acontece una situación. No obstante, sin un lenguaje con el que hacer explícito el factor temporal resulta difícil admitir que sus facultades de remembranza o de imaginación hacia el futuro sean verdaderamente *episódicas*, según la designación tradicional de Tulving (1972). Por ello se

desarrollaron diversas pruebas en distintos *animales no humanos* para probar la existencia de un factor *episódico* en su comportamiento.

Por otro lado, este tipo de comportamiento anticipatorio o *prospectivo*, por el que se mostraba una intención o voluntad de realizar alguna acción en previsión de un evento futuro (Clayton et al., 2003; Clayton et al., 2009), se diferenciaba de un verdadero *viaje mental* hacia el futuro por una serie de factores. El primero de ellos está relacionado con el hecho de que se requiera de un entrenamiento previo durante largos lapsos de tiempo para que la chara, como caso más relevante, muestre por su comportamiento que 'comprende' que cierto alimento se degradará más rápido que otro (Martin-Ordas et al., 2010).

En el experimento realizado por Clayton y Dickinson (1998) estas aves tuvieron que ser pre-entrenadas para mostrarles que los gusanos se degradan antes que las nueces y otros frutos. Luego de eso volvieron a ser entrenadas para mostrar las diferencias que existían entre varios alimentos con el fin de que pudiesen cumplir con los criterios WWW (*what*, *where*, *when*). En un experimento posterior desarrollado por Raby et al., (2007a) se replicó este entrenamiento para conseguir obtener los resultados deseados.

En situaciones similares también se pusieron a prueba a monos (Mishkin y Delacour, 1975; Gaffan, 1994; Evans et al., 2014), macacos Rhesus (Hampton et al., 2005), y gorilas (Schwartz et al., 2002; Schwartz et al., 2005), en donde también fue necesario un entrenamiento para que al final mostraran tan sólo dos de los tres criterios de la memoria *episódica*. La actitud *prospectiva* que mostraron estos *animales* evidenció la existencia de un 'qué' y un 'dónde' (también un 'quién' en el caso del gorilla; Schwartz et al., 2002; Schwartz et al., 2005), pero no un 'cuándo'.

Una segunda razón añadida a la ya presentada es que los *animales* que por ejemplo muestran actitudes como la hibernación, anidación, o la migración hacia otro continente se desarrollan mediante una "señal aprendida" a través de innumerables repeticiones en el tiempo sobre un hecho que fue reforzado con los años para que el *animal* se anticipara a él (Mendl y Paul, 2008, p.370). Esto muestra igualmente la falta de 'control' u autocontrol que tiene la criatura sobre su comportamiento, ya que éste se encuentra motivado por un estado mental que se desarrolla en el momento presente y cuya actitud *prospectiva* está destinada a su satisfacción inmediata.

Es más, la incapacidad que tendrían algunas criaturas para dejar de lado la satisfacción de un deseo o necesidad presente a favor de una retribución todavía mayor en el futuro, es claramente un indicativo de una incapacidad para anticipar eventos futuros (Roberts, 2002). Por el contrario, el *viaje mental*, el cual puede verse perfectamente explicitado con el *Test de la Cuchara* (Tulving, 2005), muestra que los primates son capaces de controlar sus acciones presentes cediendo la satisfacción de una necesidad presente hacia una futura que posiblemente sea más beneficiosa que la actual.

En el caso del *viaje mental* hacia el futuro, concretamente, el factor 'temporal' del que carece la actitud *prospectiva* de los distintos ejemplos anotados, es que se establece una *disociación* entre un estado mental presente y uno futuro con la única intención de garantizar que una necesidad futura sea satisfecha a expensas de la que pueda existir en el presente. De

un modo todavía más específico, este tipo de *viaje mental* se muestra conductualmente cuando se intenta anticipar qué sucederá en el futuro, en dónde y cuándo haciendo uso de un conocimiento *semántico* (i.e., sobre distintos hechos del mundo). Esto conlleva la existencia de una continuidad mental desde un estado presente hacia otro futuro. Es por ello que esta continuidad permite la creación de representaciones mentales que contengan los tres criterios previamente anotados, el qué-cómo-dónde (*what, where, when*; Tulving, 1972; Clayton et al., 2003).

La presencia de un factor de entrenamiento y de 'control' sobre la acción presente nos permite comprender la diferencia que existe entre una actitud *prospectivamente* centrada hacia el pasado y el futuro, y un *viaje mental* en donde no hay un pre-entrenamiento de los primates para que tengan más oportunidades de resolver con éxito un problema. Y el factor de 'control' muestra que los primates prefieren la satisfacción de una necesidad futura en lugar de una en el momento presente (Suddendof y Corballis, 1997; Clayton et al., 2009). Los signos clave que explicitan este último comportamiento se muestran en aquellas pruebas en las que "eventos futuros necesitan ser predichos para tener éxito", o se lleva a cabo una "selección" o una "preparación" de ciertos utensilios o herramientas de distintas clases para obtener comida de alguna manera (Byrne, 1999, p.116).

La recapitulación de toda esta argumentación es importante en relación al tema que incumbe al título de esta sección, el factor moral o *normativo* ligado con el *viaje mental* hacia el futuro. Como se anotó al principio, y se sugirió también en la sección anterior, existen ciertos *animales* que por sus facultades *episódicas* son capaces de tener una comprensión de la continuidad o la persistencia que tienen algunas sensaciones dañinas o experiencias desagradables en el momento presente, así como la habilidad para anticipar que dichas experiencias tendrán lugar de nuevo en el futuro. Este es el caso de los primates superiores los cuales, al tener "la capacidad mental para anticipar eventos aversivos y estados que no han sucedido aún" tienen también una mayor capacidad para experimentar eventos desfavorables en su momento presente (Byrne, 1999, p.114).

De esta última aseveración se extrae que si los distintos primates analizados en este Capítulo (chimpancés, orangutanes, bonobos, y gorilas) y que son objeto de defensa por el *Proyecto Gran Simio* desde la década de 1990, pueden proyectar sus necesidades hacia el futuro dejando de lado la satisfacción de una necesidad presente a través de la selección, conservación, y uso de herramientas (así como la evidencia anecdótica sobre este fenómeno que es igualmente relevante); se comprende que su capacidad *episódica* para recordar e imaginar sucesos traumáticos, desagradables, o aversivos futuros es tanto o más 'sobresaliente' que su facultad para anticipar una situación futura sin necesidad de entrenamiento o pre-entrenamiento.

Por ello se alega que, si algún *animal no humano* tiene un 'sentido' de su identidad o un concepto de sí mismo que abarque eventos pasados o futuros, entonces deberíamos de tener una consideración moral *especial* hacia ellos por el hecho de que su sufrimiento no queda restringido al presente, sino que dicha experiencia se *extiende* más allá de su existencia inmediata. Podría llegar a pensarse que la facultad para hacer planes en anticipación de hechos no acontecidos por la que podemos ser conscientes del marco espacio-temporal en el que se desarrollan nuestras vidas contiene una presunción *especista*, pero éste no sería el caso

ya que ha quedado demostrado que los primates superiores, diversas especies de cetáceos, y paquidermos pueden embarcarse en el *viaje mental* (Singer, 1993; White, 2007, Capítulos 3, 4, y 5).

Estas palabras chocan directamente con las de otros estudiosos quienes desde décadas atrás han llegado a argumentar que estas capacidades *episódicas* no tenían "implicaciones" en cuanto a su bienestar (Byrne, 1999, p.120), así como tampoco era verdaderamente relevante "la cuestión sobre la consciencia animal" (Carruthers, 2005, p.98); y que las vidas de estos primates o de otras criaturas vivientes "no hacen ninguna demanda moral directa sobre nosotros" (Carruthers, 2012, p.1).

La argumentación vertida en este trabajo se opone directamente hacia este tipo de aseveraciones alegando justamente lo contrario, que el hecho de que los primates superiores sean capaces de *viajar mentalmente* hacia el futuro les confiere un valor moral *especial* frente a otros *animales*. Y si bien todos ellos deben ser reconocidos como seres *sintientes* y *pacientes morales* (con derechos, más no responsabilidades), sus facultades anticipatorias o de *prospección* no les permiten experimentar situaciones desagradables con una extensión espacio-temporal tan grande como la que tendrían los *animales no humanos* mentalmente más evolucionados.

Este ha sido un problema de intenso debate en las últimas décadas a raíz de los nuevos descubrimientos en la segunda mitad del siglo XX sobre las capacidades mentales de los primates, monos, cetáceos, y otros *animales no humanos.* Principalmente, la preocupación sobre el bienestar físico, mental y emocional de estas criaturas parte de las opiniones vertidas en el *Informe del Comité Técnico Investigador del Bienestar de los Animales Mantenidos en Sistemas de Ganadería Intensiva* (1965). En dicha publicación se admite que uno de los mayores errores que cometemos al tratar con asuntos de bienestar en *animales* domésticos o aquéllos destinados a la ganadería, es que los lleguemos a considerar como "autómatas inconscientes"[123] (Thorpe, 1965, p.71).

Contrariamente a esta suposición que a través de los años ha ido virando hacia una mayor aceptación sobre las capacidades *sintientes* de muchos seres vivientes, estos últimos son capaces de experimentar "dolor" en mayor o menor grado; aunque es importante distinguir el padecimiento de algún dolor en específico de la idea de "sufrimiento" que podemos llegar a experimentar los *seres humanos* (p.71). Se argumenta que el dolor podría ser una sensación común a todos los seres vivientes, pero que la idea de sufrimiento trae consigo una experiencia desagradable que se *extiende* más allá del presente. Incluso, se llega a admitir en el informe, que hasta el punto que muchos *animales* pueden recordar eventos pasados y pueden tener preocupaciones o temores hacia el futuro, es altamente probable que su sufrimiento sea comparable o idéntico al que experimentamos los *humanos* en situaciones desagradables: como observar la situación por la que está pasando un semejante. Ya casi seis décadas atrás se afirmaba en el *Informe* que:

[123] En el texto original se hace usó de la palabra inglesa '*insentient*' para referirse a una criatura que es no-*sintiente* o que no es fenoménicamente consciente de las distintas sensaciones obtenidas a través de su cuerpo sobre sí mismo o el ambiente.

"Los animales muestran signos inequívocos de dolor, agotamiento, miedo, frustración, etc., y cuanto mejor los conozcamos, más fácilmente podremos detectar estos signos".

Brambell, 1965, p.9.

Es por estas razones que se admite que la incapacidad que tendrían algunos *animales* para hacer uso de un *viaje mental* hacia el futuro privaría a estas criaturas de la capacidad para sufrir de manera tan *extensa* como lo haría un primate, un delfín, o un *humano.* Igualmente, los seres que por su configuración cognitiva vivieran sus vidas satisfaciendo mayormente sus necesidades y voliciones presentes tendrían una menor capacidad para recordar eventos pasados, ya fueran esos agradables o desagradables (Mendl y Paul, 2008). Del mismo modo, los *animales* que tuviesen unas facultades *cuasi-episódicas* vivirían sus experiencias ancladas mayormente en el presente, siendo su capacidad para sufrir "más transitoria" (Brambell, 1965, p.9).

Por otro lado, aquellos seres vivientes que dispusiesen de la facultad para proyectar sus estados mentales hacia el futuro, teniendo así una continuidad mental *extendida* hacia un tiempo y un espacio diferentes, serían capaces de construir un concepto a partir de un conjunto de representaciones mentales en donde se vean a sí mismos en una situación desagradable. Por ello, muchos primates en situación de cautiverio serían capaces de elaborar un concepto de sí mismos como: *'Yo volveré a sufrir esa experiencia estresante mañana'*, o *'Yo seguiré estando en este lugar que me desagrada'*, incluso si carecen de un lenguaje hablado con el que expresar este tipo de sensaciones y preocupaciones[124].

Es mediante esta facultad por la que los chimpancés o los bonobos, por ejemplo, *disocian* sus estados mentales presentes hacia otros futuros mediante una proyección o *viaje mental, que* consiguen formar un concepto de sí mismos como unos seres que seguirán teniendo las mismas experiencias de padecimiento, estrés, ansiedad, o temor que viven en el presente en zoológicos en donde son maltratados o con escasos recursos para garantizar su bienestar. Pero esta situación no atañe sólo a los mamíferos terrestres. Los delfines por ejemplo experimentan el mismo sufrimiento, o incluso mayor, que otras especies de *animales* al ser cautivos en tanques artificiales de agua en donde son obligados día tras día a convivir con otros delfines desconocidos con los que llegan a entablar peleas que pueden llevarlos a la muerte. En la actualidad se sabe que estos cetáceos recuerdan eventos pasados y hacen planes para el futuro, además de que disponen de un lenguaje extremadamente complejo con el que se comunican y se nombran los unos a los otros (White, 2007, Capítulos 3, 4, y 5; Alaniz Pasini et al., 2000; Alaniz Pasini, 2010; Alaniz Pasini, 24 de marzo de 2021).

Por ello se considera como una condición suficiente que los primates (y otros *animales*) tengan un concepto *extendido* de sí mismos (gracias al *viaje mental*) para que sean nombrados como *personas* desde la interpretación *metafísica* del concepto (Capítulo 3), y pueda ejercerse una mayor presión para que sean reconocidos como *personas no humanas* o sujetos

[124] Cabe anotar que fueron los gorilas Koko y Michael quienes lograron transmitir a través del lenguaje de signos sus miedos y preocupaciones sobre eventos pasados y futuros.

de derechos *legales* por los que puedan ser privados de sus situación de cautiverio, se protejan sus entornos naturales, o sigan siendo usados en la experimentación biomédica.

En términos de bienestar la posesión de un *autoconcepto* que se *extiende* más allá del momento presente hacia el futuro conlleva que los primates tengan un conjunto de representaciones mentales de sí mismos como unos seres cuyo malestar y sufrimiento presentes se *extienda* hacia otros tiempos y lugares de un modo más complejo y 'vívido' que el de otros *animales* con cualidades *episódicas prospectivas.*

Todos los *animales* que cumplan el requisito suficiente (neo-Lockeano) por el que pueden construir un concepto de sí mismos *extendido* hacia el futuro (como los primates enlistados en el *Proyecto Gran Simio,* 1993) por medio de un *viaje mental*, son *personas* en términos *metafísicos.* Aunque esta capacidad en sí misma no es necesaria ya que podrían existir facultades mentales y actitudes diferentes y desconocidas por las que este concepto *extendido* de uno mismo podría llegarse a construir, por lo que se puede decir que sí es un requisito suficiente para los primates, pero no es necesario si se consideran a otras especies de *animales no humanos.*

Es por esto que el hecho de que los primates superiores tengan este tipo de *autoconcepto* genera una demanda moral mucho mayor hacia nosotros los *humanos* debido a que estos *animales* pueden imaginar que diversas situaciones desagradables, producto del cautiverio y la pérdida de su hábitat natural (por la deforestación intensiva en diversas partes del mundo), volverán a sucederse en el futuro. Esto último nos obliga a reconsiderar a estos seres vivientes no sólo como unas criaturas *sintientes*, sino como unas *personas* que comprenden la extensión de sus vidas y las eventualidades que pueden llegar a suceder.

Es desde este reconocimiento de los primates como *personas,* partiendo de la interpretación *metafísica* ofrecida en este trabajo, que puede iniciarse un debate para su reconocimiento como *personas no humanas* o sujetos de derechos *legales*. Este será el debate con el que se pretende finalizar este trabajo y ocupará el siguiente y último Capítulo exponiendo primero la situación que viven distintos *animales* en el mundo que son sujetos a la experimentación biomédica, para finalizar mostrando los principales avances que se han hecho en la última década en materia *legal* en cuanto al reconocimiento de primates y otros seres como *personas no humanas*.

El Capítulo 6 finalizará mostrando los casos en los que no se ha logrado el reconocimiento de distintos primates como sujetos de derechos, las razones que han llevado a distintas Cortes a tomar esta decisión, y cómo es necesario atender a la condición suficiente presentada en este trabajo para provocar un cambio de rumbo en la idea todavía persistente de que los *seres humanos* somos los únicos seres vivientes capaces de ser *personas legales* con derechos reconocidos y de obligado cumplimiento.

Conclusiones.

A través de este capítulo se ha tenido como propósito principal ofrecer una explicación de los distintos tipos de memoria aplicados tanto a *humanos* como a *animales no humanos* en las últimas décadas, así como una caracterización de la capacidad que tendrían algunos seres vivos para *viajar mentalmente* hacia el pasado y el futuro. Para cumplir con este objetivo primeramente se expuso que el estudio de la memoria en algunas especies de primates en los últimos cincuenta años ha jugado un papel importante en el modo cómo se han comprendido sus capacidades episódicas o de planeación hacia el futuro.

A través de distintas pruebas realizadas sobre primates y córvidos se pudo comprobar que muchos de ellos son capaces de recordar ciertos eventos del pasado por los que modificarían su comportamiento presente para aumentar sus opciones de supervivencia a través de la obtención de comida o la evitación de algún depredador. Los distintos primates *no humanos* presentados en este trabajo jugaron un papel importante en el estudio de sus capacidades memorísticas por las que recordarían ciertos eventos del pasado, así como la facultad que tendrían para proyectar sus estados mentales hacia el futuro.

Esta última facultad mental fue considerada durante décadas como exclusiva de la *especie humana* y que no era de ningún modo compartida por chimpancés, orangutanes, bonobos, o gorilas. Se alegaba que estos primates, así como sus capacidades conscientes, se encontraban enclaustrados en el momento presente satisfaciendo únicamente las necesidades que tenían ante sí de un modo inmediato.

Para probar la falsedad de esta hipótesis se comenzaron a desarrollar distintas pruebas en primates para determinar si verdaderamente eran capaces de establecer este *viaje mental* hacia el futuro, dejando de lado la satisfacción de necesidades presentes a favor de otras futuras. Este argumento que fue reunido a través de la *Tarea de la Habitación* o el *Test de la Cuchara*, pretendía comprobar si el sujeto era capaz de conservar, transportar, y usar una herramienta o utensilio en el momento presente para adelantarse a algún evento del futuro. Si se cumplía esta condición se podía admitir que el primate en cuestión tendría una continuidad de sus distintos estados mentales (deseos, planes, preocupaciones, etc.) desde el momento presente hacia el futuro, permitiéndole al mismo tiempo construir un concepto de sí mismo que estuviese *extendido* en el tiempo y el espacio con la ausencia de un lenguaje natural.

Con los años se comprobó que tanto chimpancés, orangutanes, como bonobos tienen la capacidad para hacer uso de este *viaje mental* a través de la conservación, el transporte, y el uso posterior de una herramienta bajo ciertos entornos y condiciones diferentes (en entornos naturales y zonas de experimentación controladas). Las pruebas que se realizaron a lo largo del tiempo variaron sus parámetros de unos investigadores a otros con la intención de ofrecer más dificultades cognitivas a los primates y así demostrar que, con la resolución de los problemas que les planteaban, tenían la capacidad cognitiva suficiente para hacer planes hacia el futuro.

En el caso de los gorilas, que inicialmente no fueron presentados en el *Proyecto Gran Simio* (Cavalieri y Singer, 1993) para su defensa como *personas no humanas*, la comprobación de esta facultad tenía la dificultad añadida de que los gorilas no son una especie de primate que suela usar herramientas para obtener comida de un modo asiduo y recurrente. Por lo común suelen hacer uso de su fuerza natural para este propósito. Por ello se presentó la evidencia que se recabó durante cuarenta años sobre las capacidades lingüísticas de estos primates y su habilidad para comunicarse a través del lenguaje de señas o *Ameslan* (ASL).

Los gorilas Koko y Michael, que fueron objeto de estudio, demostraron en repetidas ocasiones su comprensión sobre la extensión espacio-temporal de distintos hechos acaecidos a lo largo de sus vidas, así como la extensión que podrían tener otros seres vivos. Concretamente, los gorilas mencionados tenían una representación mental de lo que consistía la *muerte* y cómo ellos mismos, así como distintos seres vivos tenían un principio y un final. Este dato resultó ser altamente relevante en la comprensión de sus facultades mentales ya que ninguno de los profesores en lengua de signos que tuvieron tanto Koko como Michael les enseñaron nada sobre los procedimientos mortuorios de distintos seres vivos, así como ninguna explicación sobre en qué consistía la *muerte.*

De la información extraída sobre las habilidades comunicativas de ambos primates se pudo establecer que estos *animales* poseen las capacidades mentales suficiente no sólo para comunicarse a través del lenguaje de signos con tanta solvencia como lo hacen los chimpancés, sino que son conscientes del marco espacio-temporal a través del cual se desarrollan sus vidas y las de otros seres vivos (*humanos* y *no humanos*). De aquí se puede extraer que al tener estos últimos primates una continuidad en sus estados mentales desde el pasado hacia el futuro, son capaces de elaborar un concepto o una representación mental de sí mismos que reúna cada una de las vivencias que acontecen en sus vidas con la ausencia de un lenguaje hablado. La facultad que les permitiría hacer explicita la fenomenología de sus distintos estados mentales sobre el pasado, el presente, o el futuro se daría a conocer a través del lenguaje ASL.

Teniendo como punto de partida la condición suficiente presentada al inicio de este trabajo por la que se podía considerar a un *animal no humano* como *persona,* podría afirmarse sin reparos que las cuatro especies de primates presentadas en este capítulo cumplen con este requisito al ser capaces de proyectar sus estados mentales hacia el futuro y crear un concepto *extendido* de sí mismos. En el caso de los gorilas este hecho se comprueba no por la capacidad que tienen para conservar, transportar, y usar herramientas, sino para narrar hechos del pasado y del futuro a través del lenguaje de señas.

Es por ello que el cumplimiento de esta condición suficiente hace posible que podamos reconocer a los *animales* presentados como *personas no humanas* en términos enteramente *legales* ofreciendo razones y argumentos desde las ciencias cognitivas de que los primates que se querían defender en el *Proyecto Gran Simio* (más la inclusión de los gorilas) merecen la protección y el amparo *legal* que desde varias décadas se intenta otorgar a las cuatro especies de primates analizadas en ese trabajo.

En el siguiente capítulo se ofrecerá la evidencia extraída de la investigación actual en ciencias cognitivas por la que se puede sostener que para hacer uso de la facultad para proyectar nuestros estados mentales hacia el futuro no es necesario la existencia de un lenguaje natural para el caso. Más bien, la evidencia arroja que el lenguaje surgiría de la capacidad para *viajar mentalmente* en el tiempo y el espacio, lo que supone también afirmar que la existencia de un concepto *extendido* de uno mismo (reunido en la condición suficiente) surge por el uso de esta facultad y no del lenguaje natural.

Esto ofrece razones de más obtenidas desde la investigación actual de que los primates podrían hacer uso de esta capacidad, y tener un concepto *extendido* de sí mismos sin la necesidad de que hagan uso de ningún tipo de lenguaje. Solamente en el caso de los gorilas fue necesario enseñarles el lenguaje de señas como un instrumento para comprobar si eran capaces de recordar hechos de su pasado, así como de imaginar otros sobre el futuro. El resto de primates realizarían este tipo de proyección mental en sus entornos naturales a través del uso de herramientas sin ningún tipo de enseñanza previa.

CAPÍTULO 6

6. Los primates superiores como personas no humanas.

Con lo dicho en las últimas dos secciones del Capítulo 5 anterior se puede comprender cuál es la relación que existe entre ser una *persona*, la posesión de un concepto *extendido* de uno mismo, y la facultad *episódica* que hace posible la proyección de distintos estados mentales hacia el futuro. En lo que respecta a los *animales no humanos* se pudo observar que esta última capacidad mental está presente en los primates superiores que son objeto de defensa *legal* en el *Proyecto Gran Simio* (1993).

Éstos pueden hacer planes en su momento presente movidos por la satisfacción de una necesidad futura haciendo uso de herramientas y objetos de distinta clase para lograr dicho objetivo durante largos espacios de tiempo sin la necesidad de que sean entrenados o preentrenados. Dicho comportamiento ha sido observado igualmente en sus entornos naturales y de un modo también esporádico en zoológicos o reservas naturales en donde dichos primates han sido vistos almacenando utensilios de distintos tipos para ser usados horas o días después de su recolección.

El hecho de que estos *animales* posean una capacidad *episódica* tan sofisticada, por encima de otros seres vivientes a los que podemos denominar como *sintientes* con una facultad *cuasi-episódica*, no sólo implica que pueden tener representaciones mentales sobre eventos futuros que todavía no tienen lugar. Sino que pueden imaginar que distintos hechos traumáticos, desagradables, o estresantes que sucedieron en su pasado pueden llegar a suceder en el futuro si siguen viviendo bajo las circunstancias que los ocasionaron. Esto acontece en zoológicos, centros de experimentación, o en su entorno natural en donde sus hábitats se ven reducidos cada vez más por la deforestación y la expansión de las ciudades.

Este último fenómeno capacita a los primates a que puedan imaginar futuros desagradables que afecten a su bienestar físico y mental actual. Por ello es importante que dichas criaturas puedan ser llamadas como *personas* según la caracterización *metafísica*-psicológica presentada al inicio de este trabajo. A través de ella se reconoce que poseen un concepto *extendido* de sus vidas cuyo contenido son las distintas representaciones mentales que obtienen de sí mismos y del entorno a causa de la continuidad de sus estados mentales desde el pasado hacia el futuro.

Como se argumentó previamente esto es sólo posible a través de su capacidad mental para establecer un *viaje mental* hacia el futuro. Si este es el caso resulta ser de gran importancia que se establezca un debate sobre las condiciones que malogran o desestabilizan el bienestar de estos *animales* que durante décadas han sido objeto de captura para su exposición en zoológicos, aislamiento en centros de investigación, explotación en circos o eventos semejantes, o su alienación de sus entornos forestales por las actividades *humanas*.

Es por estas razones que es altamente necesario que, para garantizar la preservación de las vidas y los hábitats de los chimpancés, orangutanes, bonobos, y los gorilas se reconozca a estos seres vivientes como *personas no humanas* a través de las instancias *legales* de cada país en donde estos primates sufren alguna de las situaciones previamente mencionadas. Sólo así será posible que su reconocimiento pase de la *sintiencia* hacia la *personeidad legal*.

Para llegar hacia esta conclusión se procederá en la primera mitad de esta sección a presentar la situación en la que se encuentran distintas especies de *animales* domésticos, de ganadería, y cómo es necesario que se legisle a favor de la *sintiencia* de estos seres estableciendo leyes que los protejan del maltrato y abuso al que son expuestos algunas criaturas bajo la acción indebida de la *especie humana*. Seguidamente se presentará la situación en la que se han encontrado distintas especies de primates en instalaciones dedicadas a la experimentación en varios países y la situación vulnerable en la que se encuentran en la actualidad con la emergencia de virus zoonóticos como el SARS-CoV-2.

Finalmente, en la segunda mitad de este Capítulo se mostrará la situación de algunos primates en el pasado para los cuales se solicitó un *Hábeas Corpus* para que pudieran ser liberados de su situación de cautiverio en zoológicos y fueran reconocidos como *personas no humanas* y sujetos de derechos *legales*. Al mismo tiempo se expondrá el modo cómo el *Proyecto Gran Simio* defiende los derechos de los primates en la actualidad y la influencia que puede tener esta defensa *legal* hacia otras especies de *animales*. Este argumento finalizará con una defensa de los primates que han sido analizados en el Capítulo 5 como *personas no humanas* debido a que sus capacidades *episódicas,* por las que pueden crear un concepto *extendido* de sí mismos, genera una demanda moral lo suficientemente fuerte para que sean liberados a santuarios habilitados para garantizar su bienestar de por vida.

6.1. Bienestar y cautiverio en primates y otros animales.

Si bien desde hace varias décadas se intenta ejercer presión para que algunos *animales no humanos* como los primates o los delfines puedan ser reconocidos a nivel global como *personas no humanas* resulta indudable que existen otras clases de seres vivos que no están exentos de defensa y consideración moral por el simple hecho de tener unas facultades mentales menos sofisticadas. Igualmente es indudable y prácticamente indiscutible que todo ser viviente vertebrado, e incluso invertebrado, es capaz de sentir dolor, placer, estrés, o sensaciones semejantes que perjudican o atentan gravemente contra su vida.

Alrededor del mundo distintos países han reconocido a multitud de *animales* de trabajo o de compañía como seres *sintientes*, en lugar de propiedades o "bienes muebles semovientes" (Ortiz Millán, 2017, p.387). Colombia, por ejemplo, modificó su Código Civil en el año 2016 con el fin de adaptar su legislación a los nuevos movimientos *proanimalistas* que exigen el reconocimiento de los *animales* domésticos o de trabajo como seres *sintientes*. Con este fin el Congreso de Colombia decreta a través del Artículo 1 que los *animales sintientes* "no son cosas" y merecen recibir "especial protección contra el sufrimiento y el dolor" causado por los *humanos*; por lo que es importante que el trato que puedan recibir esté fundamentado en "el respeto, la solidaridad, la compasión, la ética, la justicia, el cuidado, la prevención del

sufrimiento, la erradicación del cautiverio y el abandono, así como de cualquier forma de abuso, maltrato, violencia, y trato cruel" (Ley 1774, 2016, p.1).

Esta Ley se suma a la Sentencia C-166 (2010) de la Corte Constitucional de Colombia por la cual se suprimen las actividades taurinas, coleo y riñas de gallo a excepción de las manifestaciones culturales, así como las corridas de toros y actividades relacionadas con la tauromaquia; y se protege la fauna compuesta por animales silvestres o domésticos. Por otro lado, el día 2 de marzo del año 2017 se reconoció en Guatemala a los *animales* como seres *sintientes* capaces de sentir miedo, angustia, felicidad, etc. Por ello se prohibió el uso de perros en eventos deportivos o peleas, su uso en investigaciones para probar el efecto de ciertos cosméticos, cualquier tipo de mutilación o actitud que denote un maltrato (Murlá, 7 de marzo de 2017). A este respecto, el Decreto 5-2017 de la *Ley de Protección y Bienestar Animal* establece que:

"Todos los animales tendrán (...) el reconocimiento jurídico de seres vivos sintientes y contarán con especial protección contra el sufrimiento y el dolor causados directa o indirectamente por los seres humanos".

Decreto 5-2017, 2017, p.2.

Del mismo modo, países como Honduras[125], El Salvador[126], Nicaragua[127], Costa Rica[128], y Panamá[129] también han avanzado en materia legislativa en cuanto al establecimiento de leyes y reglamentos que garanticen la protección y el bienestar de los *animales* de compañía y de trabajo, así como a la supresión de su uso en eventos circenses, peleas clandestinas, o su uso para probar fármacos o cosméticos. En el caso de Europa (Zoethout, 2013), otros países como Reino Unido[130], Portugal[131], o España[132] también han avanzado significativamente en sus legislaciones en torno al modo cómo son tratados los distintos *animales* domésticos, de trabajo, o pertenecientes a la fauna silvestre. Este fenómeno que ha ido escalando exponencialmente a medida que se suman más países en la última década refleja el nivel de concienciación de la población en general en torno al bienestar de los *animales*, así como a

[125] Honduras: Ley de Protección y Bienestar Animal, Decreto 115-2015. http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/hon168198.pdf
[126] El Salvador: Ley De Protección Y Promoción Del Bienestar De Animales De Ley 330. https://www.jurisprudencia.gob.sv/DocumentosBoveda/D/2/2010-2019/2016/05/B844A.PDF
[127] Nicaragua: Ley Para La Protección Y Bienestar De Los Animales Domesticó Y Silvestres Domesticados. Ley 747. http://legislacion.asamblea.gob.ni/gacetas/2011/5/g96.pdf
[128] Costa Rica: Reforma a la Ley 7451 de Bienestar de los Animales. https://www.mep.go.cr/sites/default/files/page/adjuntos/ley-no-7451-bienestar-animal.pdf
[129] Panamá: Modificaciones a la Ley 70 de 12 de octubre de 2012; De protección de animales domésticos. 10 de enero del 2017. https://www.asamblea.gob.pa/APPS/SEG_LEGIS/PDF_SEG/PDF_SEG_2020/PDF_SEG_2021/2021_A_331.pdf
[130] https://researchbriefings.files.parliament.uk/documents/CBP-9423/CBP-9423.pdf
[131] Portugal: Modificación del Código Civil portugués, operada por la Ley no 8/2017 de 3 de marzo de 2017. https://files.dre.pt/1s/2017/03/04500/0114501149.pdf
[132] España: Ley 17/2021, de 15 de diciembre, de modificación del Código Civil, la Ley de Enjuiciamiento Civil, sobre el régimen jurídico de los animales. https://www.boe.es/eli/es/l/2021/12/15/17/dof/spa/pdf

la mayor expansión del conocimiento científico que avala las capacidades *sintientes* de los distintos seres vivos conocidos.

No obstante, a pesar de que muchas naciones ya han dado pasos hacia el reconocimiento de distintos *animales* como seres *sintientes*, todavía se siguen sucediendo muchas situaciones de maltrato fruto de la experimentación, la ganadería, y el encarcelamiento injustificado de ciertos mamíferos que por sus capacidades cognitivas podrían incluso considerarse como *personas* si se toma para tal hecho la significación del concepto presentada en este trabajo.

Para explicitar aún más esta situación y la necesidad no sólo de que ciertos mamíferos con cualidades *episódicas* sofisticadas puedan ser reconocidos como *personas no humanas*, se procederá a mostrar en la siguiente sección la situación por la que atraviesan distintas especies de *animales* de compañía o de trabajo en países en los que todavía no existe una legislación que proteja verdaderamente a estas criaturas de la barbarie a la que vienen siendo sometidos desde hace decenas de años en centros de investigación, granjas, delfinarios, o circos.

6.1.1. La situación desfavorable de los animales alrededor del mundo.

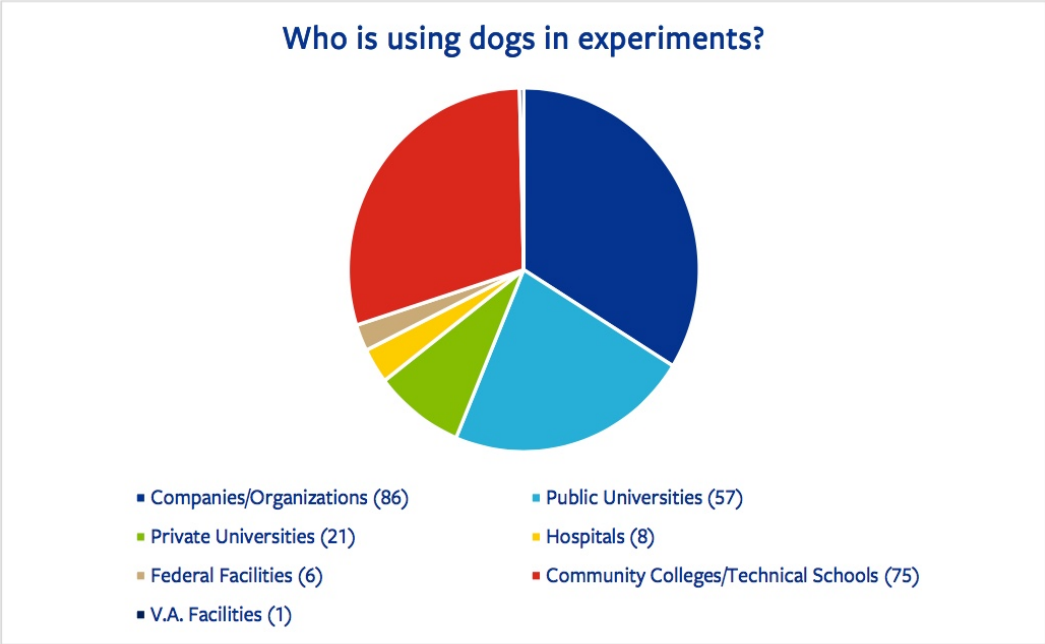
Sin duda alguna en la actualidad existe una mayor preocupación en torno al bienestar de los distintos *animales* conocidos ya sean de granja, de trabajo, o incluso nuestras mascotas. A este respecto, muchos países han sumado esfuerzos en los últimos años para proteger las vidas de estas criaturas y garantizar que no fueran usados para la investigación biomédica, o fueran explotados injustamente en centros de entretenimiento (delfinarios, circos, acuarios, etc.). Por estas razones se tiene constancia de que, a pesar del avance en materia de los derechos de los *animales*, todavía se permite en algunos países que se usen perros, por ejemplo, o distintas especies de monos para la investigación en laboratorios.

Algunas de las razones por las que se han usado a perros, por ejemplo, durante mucho tiempo para la investigación es por utilidad y semejanza en términos genéticos respecto a la especie humana. Además, le hecho de que los canes sufran enfermedades semejantes a las de la *especie humana* (diabetes, epilepsia, cáncer, problemas de visión, etc.) se ha usado como excusa para emplearlos en distintos experimentos para probar la efectividad de fármacos o el modo cómo se desarrollaban ciertas enfermedades en sus organismos (Understanding Animal Research, s.f.).

Según la *Sociedad Humana de los Estados Unidos* (*The Humane Society of the Unites States*[133]) cada año son usados más de sesenta mil perros para probar el efecto de drogas, medicamentos, pesticidas, repelentes de objetos, venenos, etc. Estas substancias son inyectadas, inaladas, o bien suministradas forzosamente a los canes a través de la comida. Por otro lado, estos *animales* también son usados en experimentos cardíacos, neurológicos, o respiratorios.

[133] https://www.humanesociety.org/

Para este fin los perros son criados especialmente para desarrollar enfermedades fatales como la distrofia muscular, o aquéllos que son más sanos son operados para causarles una sintomatología severa como enfermedades del corazón. Posteriormente se les causa la muerte cuando el experimento finaliza. Estas prácticas se desarrollan en más de doscientas cincuenta instituciones ubicadas en los Estados Unidos de América (USA) destinadas a la experimentación con pesticidas, drogas, y diversos químicos (The Humane Society of the United States, s.f.).



[FIGURA 7][134].
(Crédito: https://www.humanesociety.org/sites/default/files/docs/who-uses-dogs-in-experiments-HSUS.pdf).

Sobre este fenómeno, en el que no sólo están incluidos perros, monos, sino también primates superiores como los chimpancés, la *Sociedad Humana de los Estados Unidos* (*The Humane Society of the United States*) expone que los distintos procedimientos altamente dolorosos pueden incluyen:

"Lesiones intencionales, implantes de dispositivos médicos, infección de enfermedades, sometimiento a cirugías repetidas, alimentación forzada de medicamentos, pesticidas u otras sustancias y observación de efectos nocivos como insuficiencia cardíaca, hígado enfermedad, signos de cáncer o incluso la muerte.".

The Humane Society of the United States, s.f.

[134] En la **Figura 7** se puede observar la diversificación de instituciones que hacen uso de perros en USA para la investigación y experimentación biomédica.

Además, bajo estas circunstancias experimentales también experimentan frustración, estrés, miedo, o angustia porque observan y escuchan el sufrimiento de otros semejantes entre los que se incluyen sus bebés, o familiares (hermanos, padres, o madres). Esta situación que se sigue sucediendo en la actualidad en USA refleja la ineficiencia de la *Ley de Bienestar Animal* por la que solamente se ofrecen estándares mínimos sobre cómo deberían de ser resguardados los perros, tratados, y alimentados[135]. A parte, esta Ley establece que los experimentos llevados a cabo sean revisados por un *Comité Institucional de Cuidado y Uso de Animales*. Este comité es designado por el mismo laboratorio que lleva a cabo los experimentos y está conformado por los mismos empleados que los llevan a cabo, por lo que el margen de acción a favor del bienestar de los perros resulta ser más bien nulo (The Humane Society of the United States, s.f.).

Recientemente se comenzó la liberación de cuatro mil perros de la especie *Beagle* de un centro de cría que a través del tiempo ha recibido múltiples infracciones por problemas relacionados directamente con el bienestar de los *animales*. La gran mayoría de ellos estaban destinados a ser enviados a distintos laboratorios en USA para su uso en experimentación[136].

[FIGURA 8][137].
(Crédito: https://www.nytimes.com/2022/07/12/us/envigo-beagles-breeder-adoption.html).

[135] Para más información consultar: https://www.nal.usda.gov/animal-health-and-welfare/animal-welfare-act
[136] Información extraída de: https://www.humanesociety.org/4000beagles
[137] En la **Figura 8** se observan unos pocos de los cientos de *beagles* rescatados de la instalación masiva de crianza de este especie de perro ubicada en Virginia (USA).

Por otro lado, el *Centro Nacional para el Reemplazo, Refinamiento, y Reducción de los Animales en Investigación* (*National Centre for the Replacement, Refinement, and Reduction of Animals in Research*)[138] con sede en Reino Unido (UK) sugiere que para llevarse a cabo la investigación con distintas especies de *animales* es importante que se implemente las tres 'Rs': *Reemplazo*, *refinamiento*, y *reducción* (Russell y Burch, 1959; Tannenbaum y Bennett, 2015). A través de estas tres consignas se intenta expresar que los *animales* deben ser usados en la investigación experimental sólo si no existe ningún otro medio ni alternativa disponible a tal opción y bajo estas condiciones deben ser también usados el mínimo número de *animales* para la tarea que planea realizarse (Fenwick et al., 2009).

Específicamente, el *reemplazo* refiere a los distintos métodos que pueden ayudar a evitar o a reemplazar el uso de cualquier *animal* en un área de la investigación científica en donde se habría hecho uso de ellos bajo otras circunstancias (Fenwick et al., 2009). La *reducción* apunta al uso de distintas estrategias que puedan favorecer el menor uso de *animales* para uno o varios experimentos, o en intentar maximizar la mayor cantidad de información ofrecida por un *animal* (Fenwick et al., 2009). Finalmente, el *refinamiento* pretende modificar los procedimientos experimentales para reducir el dolor y el padecimiento de una especie de *animal* en concreto (Fenwick et al., 2009).

A través de estas tres 'Rs' el *Centro Nacional* del Reino Unido sugiere que para llevar a cabo las distintas prácticas experimentales los perros y otros *animales* (i) "deben ser socialmente alojados con individuos compatibles"; (ii) "los recintos deben ser alojamientos estilo corral con piso sólido que les permita a los perros una buena visibilidad de su entorno"; (iii) "los perros deben hacer ejercicio fuera de su corral todos los días, idealmente al aire libre y/o en un espacio enriquecido designado"; (iv) "el personal debe estar capacitado en el monitoreo del bienestar, utilizando métodos validados"; y por último (v) "el personal debe revisar continuamente los procedimientos y asegurarse de que se pongan en práctica los avances en las tres 'Rs', como el perfeccionamiento de los métodos", etc., (Scullion Hall et al., 30 de septiembre de 2021).

Estas últimas son algunas de las recomendaciones que ofrece el *Centro Nacional* en cuanto al alojamiento, cuidado, y entretenimiento de los perros usados para la experimentación, y que igualmente se sugiere que deben aplicarse también para otras especies de *animales* en condiciones semejantes. En cuanto a estos tres últimos puntos se recomienda que los perros sean ejercitados diariamente en áreas específicas fuera de sus alojamientos en los laboratorios, así como también deben de disponer de áreas en su interior que faciliten su entretenimiento y ejercicio (Scullion Hall et al., 30 de septiembre de 2021).

[138] https://www.nc3rs.org.uk/

[FIGURA 9][139].
(Crédito: Scullion Hall et al., 2021).

Suele apuntarse que en situaciones en las que los canes pueden jugar e interactuar con otros de su especie existen patrones conductuales en los perros que evidencian la existencia de marcadores o indicadores de bienestar *positivo* como el hecho de que el *animal* se encuentre descansando cómodamente en algún lugar de la instalación, tenga comportamientos amigables con otros perros o con los *humanos* encargados de su atención (Scullion Hall et al., 30 de septiembre de 2021).

Igualmente, también existen indicadores de un bienestar *negativo* como puede ser una actitud de vigilancia continua, comportamientos alterados que reflejen estrés, miedo, o angustia, y actitudes violentas con sus congéneres. Estas aseveraciones son el producto de una larga lista de recomendaciones a favor del uso de perros en instalaciones de investigación biomédica en distintos países en las cuales se pretende hacer uso de estos *animales* para el avance científico al tiempo que se garantizan ciertos estándares de bienestar marcados por los principios de *reemplazo*, *reducción*, y *refinamiento* (Poole, 1997; Prescott et al., 2004; Meunier, 2006; Scullion Hall et al., 2015, 2017; Laura et al., 2016).

[139] En la **Figura 9** se pueden observar tres situaciones diferentes en las cuales los perros del Centro Nacional interactúan con otros semejantes de su especie y con el personal de las instalaciones en un intento por hacer cumplir las tres 'Rs' y adecuar la investigación científica con *animales* a las exigencias actuales de bienestar.

En mi opinión personal considero que la apelación hacia el uso de estos principios y la aclimatación de los entornos de investigación podrían suponer más bien una excusa para prescindir del uso de otros recursos o alternativas modernas que puedan sustituir de manera completa del uso de los canes, monos, u otras criaturas en sitios como el *Centro Nacional para el Reemplazo, Refinamiento, y Reducción de los Animales en Investigación* del Reino Unido. No obstante, esta situación no es exclusiva de este centro de investigación en concreto. La investigación con perros es una práctica que viene sucediendo desde hace muchas décadas en diversas instalaciones alrededor del mundo, por lo que es un imperativo moral que se inicien campañas sociales a favor de la liberación de estos *animales,* así como la implementación de leyes que prohíban su uso en la experimentación científica.

A la par con el uso de canes para la experimentación también ha sido una constante el uso de primates en distintas instalaciones alrededor del mundo. En el caso anteriormente expuesto el *Centro Nacional* dispone también de instalaciones para el alojamiento de primates *no humanos* bajo la dirección y el amparo del personal guiado por las tres directrices previamente anotadas. Los distintos primates que ellos usan entre los que se encuentran los monos Rhesus (*Macaca mulatta*), macacos de cola larga (*Macaca fascicularis*), y el tití común (*Callithrix jacchus*), deben ser adquiridos desde el mismo país en donde residen las instalaciones, o deben ser descendientes de los mismos primates alojados allí.

Del mismo modo no está permitido hacer uso de primates capturados en su entorno natural salvo situaciones extraordinarias por las que se tenga que prescindir del uso de los *animales* puestos en cautiverio. Para este propósito los primates deben ser alojados en zonas donde tengan comunicación y socialización con semejantes de su especie teniendo el espacio y las necesidades suficientes cubiertas para que puedan desarrollar un buen comportamiento en el *Centro Nacional*. Su correcto acomodamiento junto al refuerzo positivo dado a los primates durante o después de las pruebas experimentales son los ejes clave en torno a los cuales se pretenden llevar a cabo estas prácticas en centros de investigación que implementan las tres ‘Rs’ para la experimentación con primates (NC3Rs, 2017).

A pesar de que existen instalaciones en distintos países en los que convenientemente o no aplican el principio de *reemplazo*, *refinamiento*, y *reducción* para continuar con sus prácticas debidamente injustificadas, existen otros países como los Estados Unidos de América (USA) en donde se infringen de manera sistemática estas directrices en el uso de distintas especies de *animales* en procesos de experimentación traumáticos y dolorosos. En un estudio realizado años atrás se estimó que más de ciento quince millones de *animales* fueron usados alrededor del mundo para la experimentación científica en 2005 estimando que posiblemente serían muchos más de los previamente calculados (Taylor et al., 2008). Tan sólo en USA en 2017 se usaron más de un millón de *animales* entre los que se encuentran ratas, pájaros, conejos, monos, o primates, sin tener ningún tipo de protección por la *Ley Federal de Bienestar Animal* (Goodman et al., 2015).

En USA no existe un marco *legal* por el cual se puedan proteger a los distintos *animales* usados para la investigación científica ya que son los comités dentro de las mismas empresas las que dictan el número de *animales* que se usarán y para qué experimentos en específico. Hace exactamente veinte años se publicó un artículo por el cual se pretendía ‘guiar’ este tipo de actividades siendo reguladas por las tres ‘Rs’ previamente anotadas por las que se podría

reducir o sustituir el uso de distintas criaturas para probar sustancias dañinas para la *especie humana* (OECD, 2002). No obstante, tal implementación 'ética' en los laboratorios está lejos de realizarse verdaderamente en Norteamérica (USA), y en otras partes del mundo, a juzgar por los datos recabados en los últimos años (Taylor et al., 2008; Goodman et al., 2015). En el informe OECD se anota explícitamente que:

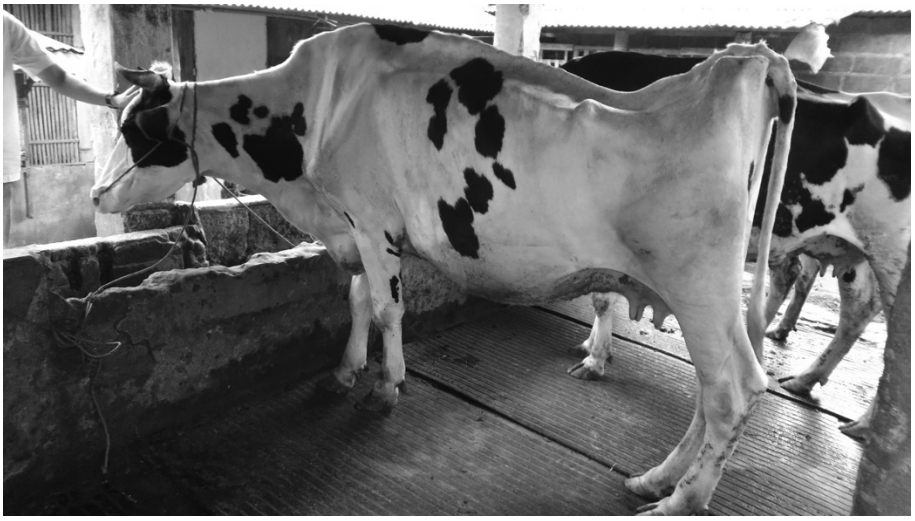
"Los signos clínicos críticos que requieren una decisión informada sobre si sacrificar o no a un animal por razones humanitarias poco después de la administración de la dosis incluyen: convulsiones, jadeo, cianosis, vocalización, un animal consciente que no puede moverse o signos de significado similar al bienestar inmediato del animal".

OECD, 2002, p.21.

Estas recomendaciones, lejos de cumplirse, reflejan la preocupación existente hace ya dos décadas por garantizar el bienestar de cualquier ser vivo que llegase a usarse en la experimentación científica buscando que en la medida de lo posible pudiese reducirse la cantidad de daño infringido a un ser en específico. Uno de los puntos más importantes en este fenómeno es, además, que el uso de distintas especies de *animales* no ha ofrecido buenos resultados para tratar distintas enfermedades en *humanos* ni tampoco para mejorar métodos médicos preexistentes. La solución para este hecho consistiría más bien en sustituir este tipo de experimentos invasivos y altamente dolorosos por alternativas actuales que no estuviesen directamente relacionadas con el uso de *animales* como el cultivo de células *humanas*, análisis computacionales, investigación genética, o incluso el uso de *animales* invertebrados u otros microorganismos (Pippin, 2012; Doke y Dhawale, 2015).

La situación desfavorable de los *animales* usados para la experimentación biomédica es tan sólo un pequeño espectro de un problema mucho más grande que abarca también a los *animales* de ganadería, por ejemplo, cuya situación se encuentra lejos de la de otros seres que a pesar de formar parte de las labores de trabajo en una granja no sufren las condiciones adversas a las que muchos se ven abocados en distintos países asiáticos o en vías de desarrollo.

Para este caso en específico, y diferente al previamente mencionado, existen algunos ejemplos de una falta de bienestar *positivo* en el ganado como los que muestran cierta deformidad en la estructura ósea de las vacas al estar continuamente atadas en la misma posición en una gran cantidad de granjas situadas en Asia. En ellas es común mantener atadas a las reses en la misma posición día y noche por largos períodos de tiempo (si no de manera permanente) malogrando considerablemente sus condiciones de vida a corto y largo plazo. Algunos ejemplos visuales, para comprender la escala del problema, podrían ser los siguientes:



[FIGURA 10][140].
(Crédito: Moran y Doyle, 2015, p.18).

[FIGURA 11].
(Crédito: Moran y Doyle, 2015, p.19).

La situación de atado constante del ganado produce que sufran distintas enfermedades, así como una situación de cojera que repercute directamente sobre su bienestar. El hecho de mantener el ganado atado en la misma posición empeora todavía más si a eso se le suma la exposición constante al sol con una escasa hidratación.

[140] En la **Figura 10** se observa una vaca de avanzada edad con deformidad en la mitad de su cuerpo por estar atada de manera permanente en la misma postura y sobre la misma superficie.

[FIGURA 12].
(Crédito: Moran y Doyle, 2015, p.19).

Con la argumentación vertida sobre esta sección se pretende mostrar que no sólo los primates más evolucionados en términos cognitivos merecen tener una consideración moral ya que existen diversos tipos de criaturas *no humanas* que sufren condiciones adversas en laboratorios, zoológicos o delfinarios, como se verá en adelante. Por estas razones es necesario que se establezca una legislación para que puedan ser liberados de los entornos adversos en los que son cautivos en contra de su voluntad para seguir perpetuando pruebas científicas que perfectamente pueden prescindir del factor *animal* para obtener resultados satisfactorios. En el apartado posterior se atenderá directamente esta cuestión en lo referente a los primates superiores y cómo es necesario que para que sean liberados de estas condiciones puedan ser reconocidos a nivel global como *personas no humanas* ayudando así a asentar las bases para que otros *animales* puedan se reconocidos bajo este sesgo jurídico.

6.1.2. La experimentación y el tormento de los primates superiores.

Los ejemplos mostrados previamente tanto en perros, monos, y vacas muestran el modo cómo las distintas acciones *humanas* de adquisición de alimentos y el abuso de estas criaturas en instalaciones que simulan entornos naturales atentan severamente contra el bienestar de estos seres al ser obligados a vivir en condiciones crueles y antinaturales. En el caso que ocupa este trabajo, los primates *no humanos* (monos, prosimios, y primates superiores; Zhou, 2014) no son una excepción en cuanto a su aprovechamiento, uso, y abuso por parte de

distintas instituciones privadas o públicas que encuentran en su exhibición y experimentación un beneficio lucrativo perpetuado desde hace ya bastantes décadas.

Los chimpancés, concretamente, han sido objeto de estudio por más de setenta años siendo uno de los *animales* con los que más experimentos se han realizado debido a la cercanía genética que posee este primate con la *especie humana* (Wise, 2000, Capítulos 9 y 10; Zhou, 2014). No obstante, existen algunas voces que discrepan de que los primates *no humanos* puedan ser sustituidos a corto plazo debido al hecho de que estos *animales* "siguen siendo los modelos animales más efectivos y seguros" para el desarrollo de medicamentos, vacunas, y distintos estudios sobre el desarrollo de enfermedades neurodegenerativas (Zhou, 2014, p.477).

Concretamente, en el año 2006 se publicó el informe *Weatherall* según el cual existen fuertes convicciones por las que se justifica el uso de distintas especies de primates (entre ellas los primates superiores) para su uso científico y el progreso de la humanidad. Dicho progreso incluye, como quedó mencionado, el avance creciente en la comprensión de cómo funcionan ciertas enfermedades neurodegenerativas cómo el Alzheimer, el Parkinson, o la esquizofrenia. Por otro lado, se argumenta también en el reporte que el uso de distintos primates para la experimentación supone también un gran beneficio para el desarrollo de vacunas que puedan hacer frente a la malaria, el VIH, o la tuberculosis, que causan millones de muertes al año en todo el mundo (Sir David Weatherall's Working Group, 2006).

No obstante, y tal y como quedó plasmado en la Directriz 2010/63/EU sobre la *Protección de los Animales Usados para Propósitos Científicos* (2010) de la Unión Europea (UE), se alega que mantener a estos *animales* en una situación de encierro y cautiverio para el provecho científico de la *especie humana* "plantea problemas éticos y prácticos" (UE 2010: art. 17, p.34). Estos últimos no son sólo de orden académico, sino que dicha preocupación alcanza también al público en general (Gauthier y Griffin, 2007). Por estas razones, se explica en esta Directriz que los primates deben ser usados solamente cuando no exista ninguna otra alternativa de reemplazo, y cuando dicho uso traiga consigo "la preservación de las respectivas especies de primates no humanos" o "cuando el trabajo, incluido el xenotrasplante, se lleve a cabo en relación con condiciones potencialmente mortales en humanos" (UE 2010: art. 17, p.35).

A pesar de este gran avance llevado a cabo en la Unión Europea en 2010 algunos grupos como el *Comité Científico de Salud, Medio Ambiente y Riesgos Emergentes de la Comisión Europea* (*The European Commission's Scientific Committee on Health, Environmental and Emerging Risks,* SCHEER), anunció en el año 2016 que se realizarían acciones con la intención de incentivar el uso de estos *animales* para que puedan seguir siendo usados en la investigación científica (SCHEER, 2016). Esto último llevó a que se experimentara una reducción paulatina en el uso de primates en los países de la Unión Europea provocando, al mismo tiempo, el incremento exponencial de distintas investigaciones biomédicas con estos *animales* alrededor del mundo (Hau et al. 2014).

Ante esta situación preocupante se plantearon algunas alternativas desde las cuales se podría reducir significativamente el uso de estos *animales* en la investigación biomédica, estas son las tres 'Rs': *Reemplazo*, *reducción*, y *refinamiento*. Como se anotó al principio de

este Capítulo la primera 'r' tiene como fin que se puedan sustituir los distintos *animales* usados en la experimentación por materiales o procedimientos artificiales que no tuviesen nada que ver con algún organismo vivo. La segunda 'r' sugiere reducir la cantidad de *animales* usados para obtener datos cuantitativos en relación a alguna prueba o resultado que se quiera obtener. Mientras que la tercera 'r' argumenta que debe paliarse la severidad de los distintos procesos usados en los *animales* por métodos menos intrusivos y dañinos para su salud física y mental (Hubrecht, 2014).

Principalmente, estas premisas instan a que debe hacerse uso de distintos *animales* sólo si no existe ninguna otra alternativa y que dicho uso debe también estar dirigido por procedimientos respetuosos y responsables que perjudiquen lo mínimo posible la vida de un primate, por ejemplo, usando a su vez la menor cantidad de sujetos para cada experimento (Fraser, 2008). Es por estas razones que la implementación de estas tres premisas en la investigación puede contribuir enormemente al mejoramiento de las condiciones de vida de los distintos *animales* usados actualmente en laboratorios.

Esto último favorece la reflexión ética sobre las distintas preocupaciones que emergen en este contexto, equilibrando de un modo equitativo las necesidades que existen en la investigación científica y los intereses o deseos inmediatos de los *animales* (Fenwick et al., 2009). Al mismo tiempo también se promueve la unificación de grupos dispares centrados en garantizar el bienestar de estas criaturas usadas y puestas a prueba alrededor del mundo (Fenwick et al., 2009). En resumidas cuentas, la aplicación de estos tres principios asegura que con el tiempo se puedan usar menos *animales* a favor de otros métodos que prescindan de ellos, o también la implementación de procedimientos que puedan reducir lo máximo posible el dolor, el estrés, o la angustia de los *animales no humanos* usados para distintos fines científicos (Fenwick et al., 2009).

Por ello, si se da el caso de que se use por ejemplo a un chimpancé o un bonobo para un experimento que claramente vulnera el bienestar de este *animal* existiendo al mismo tiempo una opción *no-animal* viable para el caso, no es en absoluto relevante ni digno de consideración el hecho de que se obtengan mejores resultados o las estadísticas sean más precisas con el uso del primate en lugar de usar otra opción que sí puede llevarse a cabo aunque con resultados no tan acertados o exactos. El uso de un *animal* bajo estas circunstancias siempre violará las tres 'Rs' (*reemplazo*, *reducción*, y *refinamiento*) al tratarse de un acto evitable y claramente reprochable por parte de la institución o centro de investigación correspondiente.

De todo lo dicho hasta ahora se puede extraer que esta creciente preocupación por las vidas de los primates (y otros *animales*) usados en la experimentación biomédica parte de la aceptación global entre científicos, académicos y el público en general de que éstos son *animales sintientes* capaces de experimentar sensaciones complejas que, de ser dañinas, pueden atentar severamente contra sus vidas en recintos artificiales o en sus entornos naturales. No obstante, a pesar del avance por parte de distintos gobiernos en la implementación de leyes y directrices que ayuden a 'guiar' la experimentación en primates superiores, o a la eliminación paulatina de su confinamiento en zoológicos que no cumplen con los estándares necesarios que garanticen su bienestar (Cole y Fraser, 2018; Pierce y

Bekoff, 2018), a día de hoy sigue siendo constante el uso de los primates superiores (especialmente chimpancés) en la experimentación y su reclusión en entornos artificiales.

Esto sugiere de un modo inevitable, y como se ha venido ya advirtiendo en varias ocasiones, que la declaración de que los chimpancés, bonobos, orangutanes, o los gorilas son seres *sintientes* no hace una gran diferencia en el modo cómo se desarrollan sus vidas, las cuales están imbuidas por las distintas experiencias que estos primates son capaces de retener sobre distintos acontecimientos pasados, presentes, y posibles futuros. Como quedó anotado en el Capítulo 5, estos *animales* poseen la sofisticación cognitiva suficiente para ser capaces de crear un concepto *extendido* de sí mismos hacia el futuro a través de la recolección de distintas representaciones mentales sobre su actividad mental, el ambiente, u otros sujetos a lo largo de sus vidas. Esto implica que no sólo son capaces de 'sentir' ciertas experiencias placenteras, desagradables, o estresantes a corto plazo, sino que dichas sensaciones poseen una continuidad espacio-temporal por la que su bienestar a largo plazo puede malograrse de un modo más complejo que la vida de seres a los que consideremos solamente como *sintientes* con facultades *episódicas prospectivas* (Byrne, 1999; Lea, 2001; Mendl et al., 2001; Mendl y Paul, 2008).

A pesar de estas declaraciones y las evidencias obtenidas en los últimos veinte años sobre las facultades *episódicas* de los primates superiores, ha sido una constante el uso de chimpancés, mayormente, para la investigación científica. Concretamente, en el año 1997 había un total de mil quinientos chimpancés alojados en centros de experimentación biomédica en USA. Éstos eran usados para probar nuevas vacunas contra infecciones emergentes que podrían afectar a la población *humana* en el futuro, el desarrollo de una cura para el VIH o la hepatitis B. Por ello fue bastante normal que se aplicaran acciones como la eutanasia en los casos en los que los primates ya no eran necesarios para su uso o quedaban gravemente dañados por los métodos experimentales (CLTCC, 1997).

A este respecto surgieron voces en contra del uso de estas y otras especies de primates superiores para la investigación viéndose una reducción paulatina en su uso en USA y otros países del mundo a medida que crecía el conocimiento sobre las capacidades *sensitivas* de estos seres y el reconocimiento de una consideración moral *especial* que fuera más allá de la simple propiedad (Francione, 1994, 2004, 1995/2007 Parte1, 2008 Capítulo 1; Wise, 2000, 2004).

Partiendo de esta argumentación distintos filósofos desde la década de 1990 hasta bien entrado el año 2000 como David DeGrazia (1997, 1996, 2006), Steven M. Wise (2000; 2004), Gary E. Varner (2012), Kristin Andrews (2014), o Mark Rowlands (2019), contribuyeron notablemente a que los primates enlistados en el *Proyecto Gran Simio* empezasen a ser vistos como algo más que seres *sintientes* de los cuales se podía disponer como si fuesen una propiedad. Este cambio de mentalidad en los últimos treinta años ha hecho que se abran causes judiciales a favor de la *personeidad legal* de estos seres, los cuales muestran unas capacidades *episódicas* remarcables que les permiten tener un concepto bastante complejo sobre su existencia continuada en el mundo.

En el año 2011 se propuso en USA la *Ley de Protección y Ahorro de Costos de los Grandes Simios* con el objetivo de que su uso para la investigación finalizase de un modo

definitivo “así como el transporte o la cría de grandes simios para ser utilizados en dicha investigación dentro y fuera de los Estados Unidos” (S.810., 2012, p.1). Asimismo, a través de esta Ley se pretendía que los chimpancés usados en laboratorios fueran liberados a un santuario habilitado para su especie antes del año 2015.

Lamentablemente esta Ley no llegó a ser aceptada por una mayoría en el Congreso, por lo que una segunda propuesta a finales del 2011 estableció que la mayoría de las pruebas que se realizaban con estos *animales* eran realmente innecesarias. Así que en el caso de que se llegasen a usar chimpancés en pruebas de laboratorio, el conocimiento adquirido debía ser “necesario para avanzar en la salud pública”, “no debería de haber otro modelo de investigación por el que el conocimiento pudiese ser obtenido”, y que los *animales* debían estar “en ambientes físicos y sociales etiológicamente apropiados o en hábitats naturales” (IMCUCBBR, 2011, p.26-27).

Con este fin se ha logrado una disminución acelerada del uso de primates, especialmente chimpancés, en USA ya sea por la fuerte presión social sobre este fenómeno y las acciones de otras naciones en la prohibición de la experimentación en primates y otras especies de *animales no humanos*. A este respecto es notable anotar que desde el año 1997 Reino Unido prohibió completamente el uso de chimpancés, gorilas, y orangutanes en la experimentación científica (Reynolds y CEECE, 2001), aunque todavía siguen siendo usados más de tres mil monos (macacos) anualmente para el desarrollo de vacunas y medicinas (RSPCA, s.f.). En el año 2000 surgió efecto una Ley en Nueva Zelanda por la que se prohibía el uso de los primates superiores para los fines mencionados, y su encierro en zoológicos, con la posibilidad de que tengan un reconocimiento *legal* como *personas no humanas* (Taylor, 2001).

Posteriormente se prohibió el uso de chimpancés, bonobos, orangutanes, y gorilas desde el año 2003 en los Países Bajos, siendo Australia también quien limitó su uso a partir de ese mismo año en adelante pudiendo disponer de estos primates solamente cuando no existiese un procedimiento que los pudiese sustituir y el beneficio de tal acción fuese superior al de su uso (NHMR, 2016). Igualmente, Japón acordó (más no prohibió) el uso de los primates para el avance científico, así como Bélgica que en el año 2008 también puso un alto a esta práctica.

Cabe mencionar que, también en el año 2008, en España se propuso una Ley para los primates superiores por la que se pretendía otorgarles los derechos *legales* defendidos en el *Proyecto Gran Simio* y por lo que se les reconocería como *personas no humanas.* Lamentablemente dicha Ley todavía no ha sido aplicada (Reuters Staff, 25 de junio de 2008; Casal, 7 de septiembre de 2022). De este modo, el *Instituto Nacional de la Salud* (*National Institute of Health*, NIH) estableció la prohibición del uso de los primates mencionados para la experimentación científica en toda la Unión Europea a partir del año 2015 (Collins, 17 de noviembre de 2015).

Estas acciones muestran el avance que se ha producido en los últimos veinticinco años en la liberación de los primates de la experimentación biomédica y su reconocimiento como *personas no humanas* por parte de unos pocos gobiernos. A esta situación por la que se les pueden reconocer derechos *legales* a los primates, que todavía son usados para la experimentación o sufren del cautiverio en zoológicos, se le suma la creciente amenaza del

contagio de virus zoonóticos entre los primates y la *especie humana* al existir una cercanía entre ellos y nosotros en instalaciones artificiales o en los entornos naturales.

El surgimiento de la pandemia del Coronavirus SARS-CoV-2 en 2019 ha puesto en evidencia la vulnerabilidad de la *especie humana* en relación con los distintos *animales* con los que entramos en contacto a diario. Recientemente, un grupo de gorilas en el *Zoo Safari Park* de San Diego (USA) se contagiaron de Covid-19 a causa de un asistente del zoológico que fue positivo, pero no presentaba síntomas (Gibbons, 12 de enero de 2021).

Este hecho demostró que los primates superiores pueden contagiarse de este virus, así como lo hicieron en el pasado con el Rhinovirus C (Scully et al., 2018), el cual es el causante de la mayoría de los resfriados a nivel mundial entre *humanos* (Jacobs et al., 2013). También se reporta la presencia de dos virus *humanos* respiratorios (MPV, *metapneumovirus*, y HRV3, *parainfluenza virus 3*) entre los años 2016 y 2017 en un grupo de chimpancés de Uganda quienes se contagiaron al estar en contacto cercano con *humanos* (Negrey et al., 2019). Esto último demuestra que los primates, y algunas especies de monos, no sólo son susceptibles de contraer el Covid-19, sino también otros virus respiratorios que pueden poner en serio peligro sus vidas al contacto directo o cercano con la especie humana en zoológicos, santuarios, o entornos naturales (Melin et al., 2020).

La susceptibilidad que tienen tanto chimpancés, como los orangutanes, bonobos, o los gorilas de contraer alguno de los virus zoonóticos mencionados resulta ser en la actualidad un punto a favor de la liberación de estos primates de sus entornos de cautiverio en zoológicos hacia santuarios en donde el contacto con los *humanos* puede ser más limitado y controlado. Con su reconocimiento como *personas no humanas* podría favorecerse su readaptación hacia un entorno más acorde con sus necesidades en donde pudiese garantizarse su bienestar más allá del cautiverio sin sufrir estrés, ansiedad, estereotipias, o cualquier enfermedad zoonótica que pudiese atentar contra la integridad mental y física del *animal*.

En lo que resta de argumentación se mostrarán las distintas acciones que se han llevado en Latinoamérica y en otras partes del mundo por parte del *Proyecto Gran Simio* para liberar a los primates del cautiverio en distintos zoológicos y reconocerles los derechos *legales* recogidos en el *Proyecto* iniciado por Paola Cavalieri y Peter Singer hace ya treinta años.

Finalmente, se hará un llamado a que estas criaturas puedan ser reconocidas con los términos expuestos en este trabajo para que no sólo los primates *no humanos* puedan poseer una consideración moral *especial* partiendo de ciertas facultades *episódicas* que les permiten tener un concepto *extendido* de sus vidas. Sino también para que otras criaturas, con capacidades *episódicas* quizá no tan remarcables o diferentes, puedan cuanto menos ser reconocidos como seres *sintientes* bajo aquellos gobiernos que todavía se muestran reluctantes a reconocer que existen sensaciones complejas en todas las criaturas de compañía que con los años están dejando de ser vistas como bienes de uso e intercambio.

6.2. Las personas no humanas.

Sin duda alguna la preocupación que ha habido en las últimas décadas por el bienestar de los distintos *animales no humanos* conocidos, y especialmente los que comparten cierta cercanía genética con la *especie humana*, ha ido en aumento a medida que se han descubierto más propiedades y facultades mentales en ellos que hasta no hace mucho se presumían únicas entre los *humanos*. La fabricación, conservación, y el uso posterior de herramientas para obtener comida horas o días después de la confección de un utensilio, ha sido uno de los parteaguas más importantes entre nosotros los *seres humanos* y el resto de primates superiores.

Desde que Jane Goodall (2010, Capítulo 3) observara por primera vez este fenómeno entre las décadas de 1960 a 1970 se han realizado miles de pruebas y anotado un sin fin de observaciones en zoológicos y en entornos naturales que prueban la capacidad que tienen distintas especies de primates para adelantarse a eventos de su futuro cercano con el uso de elementos naturales para obtener comida, su fabricación, o incluso la modificación de elementos ya existentes para garantizar su alimentación varios días después.

Tomando como punto de partida este hecho es indudable que sus capacidades *episódicas* se distinguen claramente de otras que podríamos llamar *prospectivas* o *cuasi-episódicas* en las que se pretende satisfacer una necesidad inmediatamente presente, en lugar de establecer un *viaje mental* hacia el futuro realizando una *disociación* entre un estado mental actual y otro posterior.

A través de este *viaje mental* los primates adquieren un concepto de sí mismos (i.e., de la existencia continuada de sus estados mentales) que puede abarcar distintos eventos pasados de sus vidas, otros presentes, y también situaciones futuras que no han tenido lugar. Partiendo de este presupuesto es innegable que, así como pueden recordar dónde comieron el día anterior o dónde se encuentra el árbol del que comieron días atrás, también pueden imaginar qué sucederá días después si no satisfacen esas necesidades. Un grupo de chimpancés, por ejemplo, pueden proyectarse mentalmente hacia el futuro para imaginar qué sucederá si deciden enfrentarse a un grupo de primates diferente del suyo en el que pueden perder la vida o alguno de sus familiares. Igualmente, los gorilas pueden decidir si enfrentarse o no a otro macho dominante que se acerca hacia su territorio y amenaza con arrebatarle a su familia si se establece como perdedor en la contienda.

A través de estas situaciones los primates son capaces de sopesar su bienestar a futuro, así como el de sus congéneres, imaginando situaciones que podrían llegar a suceder evaluando para ello distintos planes de acción posibles. Este fenómeno está directamente relacionado con el estado tanto físico como mental que tendrán si deciden tomar una decisión u otra, tomando las decisiones oportunas para que sus vidas continúen de manera ininterrumpida hacia el futuro. De aquí podemos afirmar claramente que, si estos *animales* pueden representarse mentalmente a sí mismo en situaciones desagradables en sus entornos naturales, también pueden tener representaciones igualmente desfavorables de sí mismos en entornos en donde son privados de su libertad para servir como sujetos de experimentación, o son puestos en cautiverio para el deleite visual de la *especie humana*.

Si bien es cierto que la experimentación con los primates superiores ha experimentado una reducción considerable en todo el mundo, salvo algunas pocas excepciones, este avance en materia de bienestar *animal* no evade el hecho de que siguen existiendo entornos de cautiverio en zoológicos o circos en distintos países asiáticos, en donde sus vidas se ven igualmente perjudicadas ante las deplorables condiciones en las que los primates se ven obligados a vivir.

Estas criaturas con cualidades *episódicas* tan sofisticadas cumplen sobradamente el requisito suficiente anotado en el Capítulo 3 de este trabajo por el que pueden ser llamados como *personas* en términos *metafísicos* o psicológicos al ser capaces de crear un concepto *extendido* de sí mismos por su facultad de *viajar mentalmente* hacia el futuro con el uso de herramientas. Partiendo de este punto no habría ningún argumento que negara el reconocimiento *legal* de los chimpancés, orangutanes, bonobos, o los gorilas como *personas no humanas* siendo el hecho de que satisfacen el requisito por el que se les puede reconocer como *personas* según la interpretación neo-Lockeana.

Desde un inicio los distintos *animales* domésticos y de trabajo (como los expuestos al principio de este Capítulo) y distintas especies de primates o cetáceos, tienen derechos en virtud de poseer ciertas facultades, cualidades, o características en sus vidas que podemos considerar como valiosas y es por ello que las queremos proteger. Es por ello que podemos admitir que las distintas criaturas conocidas independientemente de sus capacidades *episódicas* son seres *sintientes* y poseen derechos *morales*. Estos últimos pueden ser vistos como un reclamo hacia las sociedades *humanas* para que sus intereses, deseos, planes, o aspiraciones a futuro puedan ser preservadas.

En este aspecto se puede decir que los derechos *morales* poseen cierto carácter universal o una "pretensión de universalidad" (Ortiz Millán, 2017, p.395). Esto es debido a que en la actualidad se encuentra globalmente aceptada la idea de que la totalidad de los *animales* conocidos, entre los que también se encuentran los seres invertebrados, son seres *sintientes* con la capacidad para sentir placer, dolor, angustia, felicidad, placer, y demás sensaciones complejas (Broom, 2014). Es por esta aseveración que de manera global y universal acordamos que estos seres tienen derecho a no ser maltratados injustamente, privados de su libertad, o usados con fines laborales o divertimento que puedan mermar sus condiciones de vida a corto o largo plazo.

No obstante, y si bien es cierto que en muchos países ya se ha legislado y avanzado en materia de derechos a favor de la *sintiencia animal*, este fenómeno resulta no ser suficiente para algunos casos en específico como el de los cetáceos, los paquidermos, o los primates cuyas facultades *episódicas* de remembranza y pensamiento dirigido hacia el futuro han sido comprobadas y demostradas como altamente avanzadas y flexibles porque pueden mostrarse a través de comportamientos que no necesariamente tienen que ver con el uso de herramientas. Para los primates superiores el uso de objetos de su entorno natural para adelantarse a un evento futuro resulta ser el factor clave que demuestra que sí poseen la facultad para *viajar mentalmente* hacia el futuro y construir un concepto *extendido* de sí mismos. Pero en el caso de los elefantes o los delfines, por ejemplo, la evidencia de esta facultad podría demostrarse de otros modos que no tengan necesariamente que ver con el uso o la manufactura de un utensilio para obtener comida, y sin embargo sí tendrían un concepto

extendido de sí mismos porque podrían ser reconocidos como *personas* en los términos neo-Lockeanos presentados previamente.

Aún así y sabiendo que estos últimos *animales* y los primates también son seres *sintientes* con derechos *morales* universalmente aceptados y reconocidos por una gran mayoría de *humanos*, presumiblemente, la experimentación y el cautiverio siguen siendo dos premisas constantes en el día a día de estas criaturas alrededor del mundo. Es por estas razones que ante la pasividad explicita con la que se vulnera el derecho a tener una vida libre del cautiverio, con privación de la libertad, y con la angustia y el estrés que produce la situación de enclaustramiento en la que viven estos *animales,* es necesario que los distintos derechos *morales* que les podamos atribuir a los primates puedan convertirse en derechos *legales* con el reconocimiento de estas criaturas como *personas no humanas.*

Esta demanda se viene realizando desde hace ya treinta años por el *Proyecto Gran Simio* y se sigue exigiendo en la actualidad en distintos países a través de otros proyectos que toman en cuenta las facultades mentales altamente sofisticadas en estos *animales*[141]. Con la intención de virar hacia este punto es altamente importante que se tome en cuenta que, así como los primates tienen un concepto de sí mismos que se extiende hacia el futuro incluyendo sucesos en sus vidas, este fenómeno incluye necesariamente los acontecimientos tanto negativos como positivos que puedan tener, y esto genera una demanda moral todavía mayor que si los consideramos solamente como seres *sintientes* con unas vidas mayormente ancladas en el tiempo presente.

Es a través de la argumentación desarrollada hasta ahora sobre su capacidad para proyectar distintos estados mentales (placenteros o desagradables, entre otros) hacia el futuro que se exhorta a que su condición pase de la *sintiencia* hacia la *personeidad legal* desde la evidencia extraída de las ciencias cognitivas sobre sus altas facultades *episódicas.* Dichas capacidades pueden influir negativamente sobre su bienestar a largo plazo si se siguen manteniendo las condiciones en las que se priva de su libertad a tener un buen nivel de vida en sus entornos naturales libres de la experimentación y el cautiverio en zoológicos con poco espacio y recursos para desarrollar una vida acorde a sus necesidades naturales.

Sumado a esto, el hecho de que puedan ser reconocidos como *personas no humanas* con derechos *legales* reconocidos a nivel global ayudaría también a que sus entornos naturales en distintos países centro-africanos, por ejemplo, pudieran ser protegidos para que hubiera la mínima interferencia posible con la *especie humana* evitando que los primates tuvieran que moverse hacia otras zonas menos aptas para ellos a causa de la deforestación (Megevand et al., 2013; Estrada et al., 2018), o del contagio de virus zoonóticos como el SARS-CoV-2 que ya se ha probado que puede contagiarse hacia distintas especies de *animales* entre los que se incluyen los primates superiores y muy probablemente los *animales* marinos.

[141] Existen otras propuestas y organizaciones como el *Primate Freedom Project* (http://www.primatefreedom.com/), *In Defense of Animals* (https://idausa.org/) o *Nonhuman Rights Project* (https://www.nonhumanrights.org/) que pretenden llevar a cabo acciones legislativas para detener la experimentación con monos o primates, y cambiar las opciones de cautiverio de estos y otros *animales* por santuarios habilitados a su especie.

Con este fin se expondrán, en la segunda mitad de este Capítulo, las distintas acciones realizadas por el *Proyecto Gran Simio* años atrás y en la actualidad a favor del reconocimiento *legal* de estos *animales* en distintos países del mundo mostrando las conclusiones de este movimiento *animalista*, y cómo puede favorecer el reconocimiento de otros seres vivientes como *personas no humanas* o, cuanto menos, como seres *sintientes*.

6.2.1. El Proyecto Gran Simio en la actualidad.

En este punto resulta ser altamente importante y digno de mencionar que desde la década de 1970 se ha generado una fuerte concienciación entre científicos, académicos, y el público en general sobre la importancia de preservar la vida tal y como la conocemos en nuestro planeta, así como los distintos entornos que habita. Actualmente la humanidad se enfrenta a distintos problemas de orden medioambiental, climático, y zoonótico que no existían hace varias décadas y que demandan una acción inmediata, rápida y efectiva para garantizar la preservación de distintas especies de *animales no humanos* cuyos ecosistemas se ven altamente amenazados ya sea por el calentamiento de las aguas oceánicas, la deforestación o los incendios, y la expansión de distintas variantes de Coronavirus entre primates, cetáceos, y *humanos*.

Frente a esta situación muchos podrían llegar a pensar que el cautiverio en un zoológico es una mejor opción para algunos primates que poco a poco van perdiendo su hábitat natural a causa de las acciones *humanas* de tala de árboles para hacer campos de cultivo o tierras para el ganado[142], o que los zoos contribuyen notablemente a la preservación de la biodiversidad de los primates y otras especies de *animales* (Maple y Purdue, 2013 Capítulo 1; Pierce y Bekoff, 2018).

Lejos de ser esto cierto la realidad es que más que favorecer el bienestar de los primates superiores muchos zoológicos mantienen a sus *animales* en condiciones deplorables que pueden atentar severamente contra su bienestar. Concretamente, el encierro constante bajo condiciones de estrés o mala alimentación favorecen notablemente a que se potencie el llamado bienestar *negativo* por el que se hace referencia a un conjunto de factores que reducen el nivel de vida de un *animal* en concreto bajo un entorno de aislamiento constante (Scullion Hall et al., 2021).

Las razones de corte medioambiental anotadas líneas atrás junto con otras relacionadas con el cautiverio en zoológicos o centros de experimentación fueron los ejes centrales entorno a los cuales se dio inicio al *Proyecto Gran Simio* hace tres décadas. La realidad es que desde que Paola Cavalieri y Peter Singer propusieran el reconocimiento de los primates superiores como *personas no humanas*, no se ha avanzado demasiado en su reconocimiento global bajo este signo. A pesar de unas pocas excepciones, todos ellos siguen sin tener los derechos básicos que se enlistaron en el *Proyecto* (1993), por los que se garantizaba la continuación

[142] En Brasil se ha experimentado un aumento de la deforestación en los últimos años para alimentar al ganado que necesita de grandes tierras para su cría y alimentación. Este hecho, además, favorece que aumente el riesgo de contagio zoonótico entre los distintos *animales* del amazonas y otras especies invasoras (WWF, s.f.).

de sus vidas a través del tiempo, con plena libertad en sus entornos naturales, y sin daño físico o psicológico de cualquier tipo.

Igualmente, desde que se inició este movimiento pro-derechos de los *animales* tampoco ha cambiado mucho la 'filosofía' inicial con la que se delimitó el modo cómo se les iban a otorgar derechos a ciertos mamíferos *no humanos* con capacidades mentales bastante remarcables. Esta premisa *metafísica* o psicológica siguió perviviendo a través de las décadas sumando argumentos extraídos de la etología y las ciencias cognitivas para hacer valer un conjunto de objetivos cuyo cumplimiento permitiría el reconocimiento de ciertas criaturas como *personas no humanas*.

Entre ellos se encuentra la voluntad de cambiar el estatus *legal* de no sólo los primates superiores, sino también los elefantes y distintas especies de cetáceos para que dejen de ser vistos como cosas o propiedades. Los objetivos más importantes serían los siguientes:

i. Considerar algunas o alguna cualidad mental que podría ser suficiente para reconocer la *personeidad legal* de distintos animales no humanos y (sus) derechos.

ii. Promover campañas legislativas que puedan favorecer una consideración moral y *legal* digna para que puedan ser liberados del cautiverio y sus hábitats puedan también ser protegidos.

iii. Formar una coalición de individuos y distintas organizaciones que se aseguren de llevar a término los objetivos descritos.

iv. Y también para fomentar la comprensión de los argumentos expuestos y los descubrimientos científicos sobre las capacidades mentales y emocionales de otras criaturas (Francione, 1995/2007 Parte 1; 2008 Capítulo 1)[143].

Ha sido gracias a estos objetivos que se han llevado a cabo multitud de acciones alrededor del mundo con la intención de liberar a los primates de su confinamiento y cautiverio con la petición de un *Hábeas corpus* y su reconocimiento *legal* como *personas no humanas*[144,145]. Esta voluntad, que partió de la visión realizada por Cavalieri y Singer (1993), ha recibido el apoyo de multitud de académicos a través de los cuales se ha logrado impulsar la filosofía fundamental de este *Proyecto.* Sin el trabajo conjunto de distintas personalidades en este

[143] Información extraída de: https://www.nonhumanrights.org/who-we-are/

[144] Es importante mencionar que el *Proyecto Gran Simio* comenzó con la defensa de los derechos de los primates superiores, aunque en la actualidad extiende esta 'filosofía' hacia los delfines y los elefantes. También el *Proyecto por los Derechos No Humanos* o PDNH (*Nonhuman Rights Project*) (https://www.nonhumanrights.org/) pretende liberar del cautiverio a primates, delfines y elefantes que viven en zoológicos, acuarios, o delfinarios en condiciones lamentables haciéndolos sujetos portadores de derechos *legales* o *personas no humanas.*

[145] El *Hábeas corpus* es un derecho mediante el cual se pretende liberar a sujeto de una situación de esclavitud, detención ilegal o forzada, o el cautiverio (en animales no humanos) buscando para ello que se garantice su libertad y alegando a favor del sujeto en esta condición. Información extraída de: https://www.conceptosjuridicos.com/mx/habeas-corpus/

campo no se habría concienciado tan profundamente a la población en general sobre la necesidad de liberar a ciertos *animales* de su cautiverio y otorgarles derechos fundamentales.

Esto último se ha logrado en algunos países con la petición de un *Hábeas corpus* el cual es visto como un recurso *legal* por el que se solicita la liberación inmediata de un *animal no humano* de una situación de esclavitud, detención ilegal o forzada, o el cautiverio buscando para ello que se garantice su libertad y alegando a favor del sujeto en esta condición. Algunos casos paradigmáticos sobre los que se ha solicitado exitosamente un *Hábeas corpus* son los de la orangutana Sandra en 2014, y la chimpancé Cecilia en 2016. A continuación, se presentarán estos casos para comprender el alcance de la problemática en torno a la *personeidad* de estas criaturas.

Sandra es una orangutana nacida en 1986 en el zoológico de Rostock (Alemania) la cual fue vendida en 1995 a un zoológico de Buenos Aires (Argentina) y que desde entonces reside en un espacio bastante limitado con muy poca interacción con elementos que pertenezcan a su hábitat natural (González, 22 de junio de 2019). Con el apoyo de la *Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales* (AFADA), junto con el *Proyecto Gran Simio*, se logró que el Tercer Juzgado de Garantías del Poder Judicial en Mendoza (Argentina) dictara sentencia a favor de la orangutana Sandra reconociéndola como el primer *animal no humano* con derechos *legales* (i.e., *persona no humana*). Esto fue gracias a que la AFADA presentó un *Hábeas corpus* al encontrarse Sandra en unas condiciones nada aptas para su bienestar físico y mental en un zoológico (Federico de Baggis, 2015). Aunque esta no fue la primera ocasión en la que en Argentina se le otorgaba esta consideración a un primate no humano.

En 2016 la jueza María Alejandra Mauricio de Buenos Aires encargada del caso aceptó la excarcelación por *Hábeas corpus* para la chimpancé Cecilia después de que el abogado Pablo Buompadre, presidente de la AFADA, expusiera cómo la chimpancé fue privada de su libertad por parte de las autoridades del zoológico en el que se encontraba cautiva y sufriendo unas pésimas condiciones de vida (González, 2016). Ante la probabilidad de que la primate muriera en estas condiciones se solicitó su liberación a través de un proceso judicial que finalizó con su traslado al *Santuario de Primates de Sorocaba* en el Estado de Sao Paulo (Brasil).

En el Expediente Nº P-72.254/15 (2016) en el que se exponen las razones por las que Cecilia debe ser reconocida como *persona no humana* la Magistrada María Alejandra Mauricio dictaminó que no se pretende igualar a los distintos seres *sintientes* conocidos o *animales* con la *especia humana*, ni tampoco se pretende que todos los seres que podemos llegar a reconocer como *sintientes* también sean *personas* (en términos *legales*). Más bien se pretende afirmar y reconocer que "los primates son personas en tanto sujetos de derechos no humanos y que ellos poseen un catálogo de derechos fundamentales que debe ser objeto de estudio y enumeración por los órganos estatales que correspondan" (Expediente Nº P-72.254/15, 2016 p.36-37).

Por estas razones se alega que no se trata de 'otorgar' a estos primates "los derechos que poseen los seres humanos", sino de 'reconocer' que estos seres además de ser plenamente *sintientes* cumplen con la condición suficiente por la que pueden ser llamados *personas,* y no

existe ninguna justificación que niegue su reconocimiento como "sujetos de derechos" o *personas no humanas* (p.37). De igual modo, esta acción judicial tampoco tiene como objetivo "adjudicarles a los grandes simios los derechos enumerados en la ley civil y comercial" (p.39).

Más bien, se trata de que estas criaturas puedan ser reconocidas como "sujetos de derechos no humanos" garantizando así su protección frente a la experimentación y el cautiverio que todavía padecen en distintos países. De este argumento se sustrae que los primates no deben ser objeto de abuso, maltrato, o exposición como si se tratasen de "una obra de arte creada por el hombre" (p.37). A tenor de estas declaraciones la Magistrada Mauricio declaró que:

"Los grandes simios son sujetos de derecho (...), en tanto, se encuentra ampliamente corroborado según la prueba producida en el presente caso, que los chimpancés alcanzan la capacidad intelectiva de un niño de 4 años".

Expediente Nº P-72.254/15, 2016, p.33.

Este hecho marcó una diferencia respecto a casos semejantes llevados alrededor del mundo, ya que Argentina es el único país en el que se ha logrado liberar con éxito a dos primates diferentes en santuarios habilitados a su condición y especie reconociéndolos como *personas no humanas* y sujetos de derechos *legales*.

Por otro lado, también es digno de mencionar el caso de Hércules y Leo quienes son dos chimpancés que desde 2009 hasta el año 2015 fueron usados para la experimentación por el Departamento de Ciencias Anatómicas de la Universidad de Stony Brook (NY, USA). Ante esta situación el *Proyecto por los Derechos no Humanos* (PDNH) solicitó el reconocimiento de los dos chimpancés como *personas no humanas* y su traslado a un santuario a través de un *Hábeas corpus*. A favor de esta demanda se argumentó que los primates superiores y los delfines son *animales* con unas capacidades cognitivas muy elevadas para los que el cautiverio y la experimentación suponen una tortura que puede extenderse hacia el futuro, así como lo haría en un *ser humano* (Grimm, 2 de diciembre de 2013). Este caso se extendió hasta el año 2015 Stony Brook decidió abandonar el uso de Hércules y Leo en la investigación. Para el año 2017 ambos chimpancés fueron enviados a un santuario en donde residen desde entonces (Franceschini, 2021).

A pesar de esta victoria para Sandra, Cecilia, Hécules, y Leo, existen una mayor cantidad de casos en los que se ha denegado la liberación de distintos primates de su cautiverio ya fuera desde un zoológico o centro de experimentación hacia un santuario (Franceschini, 2021).

En el año 2005 se presentó un *Hábeas corpus* a la *Promotoría de Justicia* de la ciudad de el Salvador (Brasil) para una chimpancé llamada Suiza, el cual fue finalmente otorgado por la instancia jurídica correspondiente para que la chimpancé pudiese vivir su vida en un santuario con otros semejantes. Desafortunadamente, Suiza fue envenenada la noche anterior a su puesta en libertad presuntamente por los responsables del zoológico en donde vivía en condiciones deplorables frente al público (Anima Naturalis, 01 de octubre de 2005). El

Proyecto Gran Simio declaró que este tipo de actos reflejan la necesidad de replantear el tipo de uso que se les está dando las distintas especies de primates superiores quienes son mantenidos cautivos en contra de su voluntad en zoológicos alrededor del mundo.

Dos años después de la muerte de Suiza se iniciaron procedimientos para liberar al chimpancé Hiasl (Matthias 'Hiasl' Pan), nacido en Sierra Leona, que fue apartado de su madre abatida a tiros en 1982 el cual tenía como destino Austria para servir a una empresa como *animal* de experimentación en ensayos clínicos. No obstante, Austria estableció una legislación contra el comercio de especies amenazadas por lo que una familia *humana* tuvo que hacerse cargo del primate. Junto con él fueron capturados otros once chimpancés en el mismo territorio africano, pero todos ellos murieron en zoológicos diferentes. En el momento Hiasl maduró fue llevado a unas instalaciones adaptadas a su especie para que pudiese convivir con otros congéneres. El problema surgió cuando las instalaciones en el que se encontraba empezaron a sufrir una crisis económica en el año 2006, por lo que se empezó a discutir la posibilidad de que se le asignara un tutor *legal* que velara por él y su salud (Tristán, 11 de junio de 2008).

En el año 2007 se iniciaron procedimientos *legales* para que Hiasl fuera declarado como una *persona no humana* ante la Ley debido al modo cómo se le privó de su libertad cuando todavía era joven y la incapacidad del refugio en el que se encuentra para hacerse cargo de él con condiciones que garanticen su bienestar (Balluch y Theuer, 2007, p.335). No obstante, los juzgados encargados de reconocerle de este modo argumentaron negativamente a favor de la condición de *persona legal* en Hiasl ya que éste no posee ninguna discapacidad mental ni corre tampoco un peligro inmediato del que deba ser librado (Balluch, s.f.).

En el año 2009 se procedió también con un *Hábeas corpus* ante los juzgados de la ciudad de Niteroi (Brasil) para que un chimpancé llamado Jimmy pudiera ser liberado de su confinamiento y ser reconocido como *persona no humana* con la posesión de derechos *legales.* Esto fue debido a que el zoológico en el que se encuentra cautivo no reúne las condiciones básicas que garanticen su bienestar por lo que distintos abogados y promotores en esta causa desde el *Proyecto Gran Simio* pidieron que se gestionase esta petición la cual fue al final denegada ante la *Primera Instancia* encargada de este proceso (EL MUNDO, 28 de octubre de 2010).

En el año 2013 se sucedieron otros dos casos con resultados desfavorables para trasladar a los chimpancés Toti (Juzgado 4 de Córdoba, 2013), Tommy (Wise y Stein, 12 de marzo de 2013), y Kiko (Franceschini, 2021) a diversos santuarios en donde podrían desarrollar sus vidas en mejores condiciones que las ofrecidas por los zoológicos y los centros en los que residen. Toti nació en el *Cutini Zoo* de Buenos Aires (Argentina) en 1990, y en el año 2008 fue trasladado al Zoo de Córdoba donde vivía en soledad. En 2013 el PDNH presentó un *Hábeas corpus* a la Corte de Control Nº4 de Argentina para que pudiera ser trasladado al *Santuario de los Grandes Simios de Sorocaba* (Brasil). Posteriormente la Corte argumentó que al no ser *humanos* los distintos *animales* no pueden ser reconocidos como *personas no humanas* (Juzgado 4 de Córdoba, 2013; Franceschini, 2021). Para el caso de Tommy también el PDNH también presentó la liberación de Tommy en 2013 de su situación de cautiverio ya que durante años fue usado junto a otros *animales* para actuar en películas y series de televisión. Para el año 2018 la batalla *legal* continuó finalizando con las opiniones del juez

Eugene M. Fahey quien afirmó que a pesar de que muchos jueces niegan la idea de que los *animales* sean sólo cosas, no están dispuestos a aceptar que puedan llegar a ser *personas no humanas* o sujetos de derechos *legales* (Wise y Stein, 12 de marzo de 2013; Murcia, 18 de diciembre de 2018; Pallota, 15 de marzo de 2021; Franceschini, 2021).

Es igualmente notable destacar que en la última década se han seguido más juicios para que demás primates pudieran ser liberados de su situación de cautiverio. Para el chimpancé Kiko también se presentó un *Hábeas corpus* en 2013 ante la Suprema Corte de Nueva York por parte del PDNH alegando que su situación desfavorable a causa de su sordera parcial al haber participado en la película de Tarzan de 1989 requería que el primate fuera trasladado a un santuario. La Corte rechazó la apelación del PDNH en 2017 negándole derechos *legales* a Kiko (Murcia, 18 de diciembre de 2018; Pallota, 15 de marzo de 2021). De igual modo, otro primate llamado Monti no fue liberado a tiempo de su cautiverio y murió en 2015 antes de que se dictara sentencia a su favor y fuera trasladado al *Santuario de Grandes Primates de Sorocaba* (Brasil), (EL PROGRESO, 4 de febrero de 2015; Ynterian, 4 de febrero de 2015; Franceschini, 2021). Y un caso idéntico aconteció en el Zoológico El Arca de Enrimir (Concordia, Argentina) en donde el chimpancé Toto murió en el año 2016 después de 37 años de cautiverio y de que se le negara su reubicación a un santuario en 2014 (LA PROVINCIA, 27 de abril de 2016; GAP, 29 de abril de 2016).

Finalmente, la misma negativa sucedió para los tres chimpancés Martín, Sasha, Kangoo (Ecoparque de Buenos Aires) cuyo traslado al *Santuario de Grandes Primates de Sorocaba* fue denegado por la Corte de Apelaciones debido a que el *Hábeas corpus* que presentó la AFADA en 2017 no era un recurso legal que pudiera usarse para establecer la defensa de los derechos de seres *no humanos.* Más bien, la Corte alegó que dicha herramienta por la que se pretende liberar de un arresto injusto a un sujeto funge solamente para las *personas humanas*, pero no para los *animales no humanos* (GAP, 6 de diciembre de 2017). En el año 2021 el chimpancé Martín murió a causa de una parada cardiovascular. Se espera que Sasha y Kangoo terminen sus días en cautiverio (Franceschini, 2021).

Hace unos pocos meses se interpuso un *Hábeas corpus* a favor del orangután Sandai de Borneo con veintiocho años de edad el pasado veintidós de julio del presente año 2022. Este es el primer movimiento legislativo a favor de la liberación de un animal en Chile presentado ante la *Corte de Apelaciones* de San Miguel y que se dirige en contra del zoológico (Buin zoo) en el que se encuentra cautivo Sandai. Por este medio distintos expertos en derechos para los *animales* defendieron que este orangután merece vivir en un santuario con mejores condiciones de vida que las que tiene en el zoológico (Maritano, 28 de julio de 2022). Por ello se defendió que Sandai es una *persona no humana*, y tiene el derecho a que sea libre, disfrute de su vida, y no sea torturada de cualquier modo (Casanova, 28 de julio de 2022). Lamentablemente la *Corte* de San Miguel no aceptó el recurso de *Hábeas corpus* por el que se pretendía liberar a Sandai y reconocerle derechos *legales* por los que podría vivir en el *Santuario de Grandes Primates* de Sorocaba en Brasil (Mondaca et al., 27 de julio de 2022; Casanova et al., 22 de julio de 2022).

Por lo dicho hasta ahora se puede observar que el *Hábeas corpus* ha fungido de manera indiscutible como un recurso jurídico por el que se ha pretendido establecer el reconocimiento de ciertos derechos *legales* a un *animal no humano* que han pasado por

alguna de las situaciones ya descritas. En el caso de los primates superiores se ha ofrecido fuerte evidencia proveniente de la investigación empírica y las distintas ciencias cognitivas de que son unos seres vivientes que son capaces de comprender la escala espacio-temporal en la que se desarrollan sus vidas debido a sus sofisticadas capacidades *episódicas*. Por este hecho los primates pueden padecer, sufrir, o experimentar diversas sensaciones o situaciones adversas desde el pasado hacia el futuro de un modo semejante o igual al que podría experimentar un *ser humano* bajo circunstancias en donde es privado de su libertad.

Esta última se establece como una condición suficiente para que pueda realizarse un reconocimiento de los chimpancés, orangutantes, bonobos, o los gorilas, como *personas no humanas* o sujetos de derechos *legales* por los cuales las autoridades legislativas competentes pueden proteger las vidas de estos *animales* realizando las acciones necesarias para que dejen de estar exhibidos en zoológicos, o sean usados en centros de experimentación. No obstante, podría darse el caso de que existiesen otras condiciones por las que se podría reconocer a otros seres como *personas no humanas* atendiendo a unas facultades cognitivas igualmente diferentes. Del mismo modo esta última aseveración implica que si bien la condición psicológica que se establece para los primates sí es suficiente para su reconocimiento como *personas no humanas* o sujetos de derechos *legales,* partiendo de la interpretación *metafísica* del concepto, no es necesaria para que otros seres vivientes puedan ostentar este título.

En lo que concierne a los casos presentados en esta sección existe un factor predominante por el que se niega el reconocimiento *legal* de los primates. Este último gira en torno a una tesis *especista* por la que no se protege al *animal* porque no pertenece a la *especie humana*. Esto último es debido a que las Cortes implicadas en estos casos comúnmente confunden los términos de *persona* y *humano* comprendiendo que ambos significan lo mismo. Como quedó aclarado en el Capítulo 2 ambas palabras refieren a cosas diferentes. No obstante, y a pesar de la negativa de algunas Cortes a conceder el *Hábeas corpus* a algunos primates, éstos fueron finalmente llevados a santuarios (como Jimmy, Hércules, y Leo) debido a la presión que se lleva ejerciendo en los últimos años sobre los gobiernos, zoológicos, y laboratorios (Franceschini, 2021).

Gracias a este fenómeno que ha alcanzado gran extensión internacional en la última década, no sólo se está solicitando que los primates superiores sean considerados como *personas no humanas* y sean trasladados a santuarios. Sino que otras especies de *animales* como monos, perros, osos, delfines, o elefantes, están siendo incluidos bajo este sesgo *legal* como podrá comprobarse en la siguiente y última sección de este trabajo de investigación.

6.2.2. Las otras personas no humanas.

Sin duda alguna el debate sobre la *sintiencia* y la *personeidad* de distintas especies de *animales no humanos* está alcanzando un alto grado de concientización entre el público y las instancias judiciales encargadas de legislar a favor de los primates superiores y otras especies de *animales*. A este respecto fue importante anotar previamente las acciones que se están realizando en multitud de países para el reconocimiento de *animales* domésticos o de trabajo como seres *sintientes*, con todas las implicaciones mentales y *morales* que trae este concepto (Varner, 2012; Broom, 2014).

No obstante, y como se ha podido anotar en varias ocasiones a lo largo de este trabajo, el hecho de que un *animal no humano* sea reconocido como *sintiente* no establece en muchos casos que dicho ser vivo reciba la protección y la atención merecidas para garantizar su bienestar a lo largo del tiempo, o que sean privados del abuso al que son sometidos en granjas, zonas de trabajo, laboratorios, y domicilios particulares.

Por estas razones resulta ser importante mostrar que no sólo los primates superiores puedan ser reconocidos como *personas no humanas* bajo un ordenamiento jurídico (y alegando para el caso de ciertas cualidades mentales que resultan ser altamente relevantes para el caso), sino que otros seres vivientes como los perros, osos, elefantes, o varias especies de cetáceos (entre muchas otras criaturas) podrían ostentar este título alegando para ello la existencia de cualidades dispares y cognitivamente diferentes. Para sustentar esta última hipótesis se presentan a continuación algunos de los casos más llamativos en cuanto al reconocimiento de derechos *legales* a varias especies de *animales* que no se encuentran filogenéticamente relacionados con los primates superiores.

Al principio de este Capítulo pudo mostrarse la situación en la que se encuentran algunos canes en distintas instalaciones en las cuales se ven sometidos a experimentos con lineamientos de acción que no necesariamente están relacionados con las tres 'Rs' o que toman en cuenta las capacidades *sintientes* de los perros. A este respecto es notable mencionar que existen en la actualidad dos casos bajo los cuales se debatió reconocer una protección jurídica a dos perros (Clifor y Negro) obteniéndose resoluciones diferentes tanto en un como en el otro.

El caso de Clifor relata la situación de un perro de la raza *schnauzer* al cual se le solicitó asistencia médica a un tribunal de Ibagué (Tolima, Colombia) y el derecho a la adquisición de un medicamento que garantizaría su supervivencia ante la epilepsia (EL TIEMPO, 8 de julio de 2020). Por ello el *Juzgado Primero Penal del Circuito de Ibagué* concedió proteger el derecho a la supervivencia del *animal* amparándose en la actual legislación de Colombia que reconoce a los *animales* domésticos como seres *sintientes* que poseen el derecho a formar parte de la unidad familiar (Artículo 1, Ley 1774 de 2016, 6 de enero de 2016). El fallo del *Juzgado* a favor de Clifor fue motivado por el hecho de que no se le estaba otorgando o reconociendo un derecho que fuera poseído por él mismo, sino que se pretendía garantizar y proteger el derecho ya existente por el que no se puede vulnerar la preservación del núcleo familiar. Al privársele a Clifor de su medicamento para la epilepsia se procedía a la vulneración de este derecho, por lo que el juicio finalizó con la concesión del apoyo médico al *animal* (EL TIEMPO, 8 de julio de 2020).

En el año 2017 se solicitó una tutela a un perro llamado Negro en situación de indigencia en Bucaramanga (Colombia) por parte de dos ciudadanos que reportaron su lamentable estado de salud. Esta demanda surgió a raíz de la situación que viven muchos perros de ese lugar, los cuales viven en una situación de calle y desamparo inadmisibles. Por ello los solicitantes de la demanda de que se crearan centros especializados que velaran por el bienestar de estos *animales* desamparados, solicitaron también que se les reconociera el derecho a ser atendidos y tutelados (Rivadeneira, 4 de agosto de 2017).

A través de esta tutela se quería asegurar "la protección de la vida, los derechos de los animales desprotegidos y en condiciones lamentables y la defensa de la dignidad humana para todos los integradores del medio ambiente" (Olano García, 18 de febrero de 2020, comentario en página web). No obstante, el *Juzgado Tercero Laboral del Circuito de Bucaramanga* negó este reclamo alegando que "no se puede extraer la existencia de un derecho (…), ni la exigibilidad para ser protegidos por medio de la acción de tutela al tratarse de un interés difuso" (Olano García, *ibíd*.). Por estas razones dicha petición se desestimó ante el *Tribunal Superior de Bucaramanga*.

Respecto a los casos judiciales llevados a cabo a favor de los perros resalta un hecho en particular acontecido a mediados de 2022 por el que se otorgó un *Hábeas corpus* a una perrita que posteriormente de haber sido rescatada de la calle fue reclamada y sustraída de su nueva familia por los dueños anteriores que la dejaron abandonada. Los hechos relatan que la perrita de nombre Titi frecuentaba un domicilio en 2019 en busca de alimento y afecto al encontrarse abandonada en la calle. Las personas de la vivienda se hicieron cargo de ella al observar la situación de la perrita y la ausencia de alguien que reclamase su posesión. Ante este hecho el *animal* residió con su nueva familia hasta que fue sustraída en contra de su voluntad por la misma persona que le privó en un inicio de un hogar (Redacción Vía País, 4 de julio de 2022).

Ante esta situación la familia que acogió a Titi de la calle presentó una denuncia por privación ilegítima de la libertad reconociendo a la perrita como un sujeto de derecho (i.e., *persona no humana*) y no una posesión que puede ser sustraída a voluntad. Este caso se resolvió de manera efectiva a través del reconocimiento del derecho a la libertad de Titi sentando un precedente sobre el reconocimiento de derechos *legales* a distintas especies de *animales no humanos* que han sido privados de su libertad o viven en situaciones precarias y de desamparo (Redacción Vía País, 4 de julio de 2022).

Estos tres casos muestran claramente las distintas acciones judiciales que se están llevando en la actualidad tanto en perros como en otras especies de *animales* con el fin de garantizar su bienestar a través del reconocimiento de derechos que sean protegidos y asegurados por un ordenamiento jurídico en particular. A este respecto existen voces disonantes que niegan dicho reconocimiento a distintas criaturas por el cual podrían ser llamadas *personas*, con todas sus implicaciones *legales.*

Muchos pensarían que es suficiente con que distintos *animales* puedan ser reconocidos como seres *sintientes* con un conjunto de derechos *morales* por los que se inste a la población *humana* a no infringirles dolor mental o físico, o se cometan actos de crueldad contra ellos (Roa, 14 de julio de 2020). Contrariamente a este hecho, se considera necesario que, en el caso de los primates superiores, les sean reconocidos derechos *legales* por los que sus vidas sean protegidas. Es necesario pues que los derechos *morales*, que gozan de una aceptación universal, experimenten un reconocimiento jurídico convirtiéndose en derechos *legales* (Ortiz Millán, 2017).

Este último hecho se refleja claramente en el caso del oso andino Chucho al cual le fue denegado el *Hábeas corpus* por parte del *Tribunal Superior del Distrito Judicial de Manizales* (Colombia). A través de este recurso el magistrado Luis Armando Tolosa Villabona pretendía que se le reconociera el derecho a la libertad a Chucho siendo que había

pasado dieciocho años en una reserva natural Río Blanco de la ciudad de Manizales (Colombia), para luego ser llevado a un zoológico de Barranquilla en donde pasó a experimentar una situación de cautiverio en un entorno artificial (Villabona, 26 de julio de 2017).

Posteriormente dicha petición fue negada por el *Tribunal Superior* alegándose que a pesar de que los *animales* son reconocidos como seres *sintientes* y no *cosas* en Colombia (Ley 1774, 6 de enero de 2016), este decreto no genera una demanda suficiente para que sean reconocidos como sujetos de derecho. Más bien se aduce que estas criaturas son sólo "objetos de protección constitucional" (Olano García, 18 de febrero de 2020, comentario en página web).

La *Corte Constitucional* declaró que al no existir una protección *legal* de los derechos fundamentales de los *animales* no puede predicarse la figura del *Hábeas corpus* de tales criaturas *sintientes* partiendo del hecho de que "no son reconocidos como sujetos de derechos", por lo que reconocerlos de tal modo "sería un despropósito" (Villabona, 26 de julio de 2017, p.2-3). De esta sentencia se extrajo que lo mejor para el oso Chucho era que residiese en el zoológico ya que se especulaba que no le quedaría mucho tiempo de vida de acuerdo a su especie, y sería idóneo que estuviera bajo atención sanitaria.

Como puede observarse en este caso las aseveraciones vertidas por la *Corte Constitucional* de Colombia se mantienen en cierto rezago en cuando al reconocimiento de los *animales* como *personas no humanas* con el derecho a la libertad, la vida, y a no sufrir ningún maltrato físico y mental. Este no es un hecho aislado que concierna solamente a este país, ya que a mediados del año 2022 la Corte de San Miguel no aceptó el recurso de *Hábeas corpus* por el que se pretendía liberar al orangután Sandai a un *Santuario de Grandes Primates de Sorocaba* (Brasil) con su reconocimiento de derechos *legales* (Mondaca et al., 27 de julio de 2022; Casanova et al., 22 de julio de 2022).

Otro caso e igualmente controvertido, fue el que aconteció con la mona chorongo (*lagothrix lagothricha)* llamada Estrellita por la cual la familia Burbano solicitó un *Hábeas corpus* tras haber sido retirada de su domicilio por el *Grupo de Operaciones Especiales* (GOE) y la *Unidad de Protección del Medio Ambiente* (UPMA) el once de septiembre de 2019. La mona había estado a cargo de Ana Beatriz Burbano (Ambato, Ecuador) que se percibía como su madre y la había mantenido cautiva en un domicilio particular por dieciocho años. La mona presentaba desnutrición y bajo peso cuando la encontraron en el domicilio de Burbano, despigmentación del pelaje, pérdida parcial del pelo, y desgaste en los dientes. Por estas causas la mona Estrellita murió el nueve de octubre de 2019 por un paro cardiorespiratorio y distintos problemas corporales después de haber sido llevada al Eco Zoológico San Martín en Baños (Castro, 6 de febrero de 2022).

Por lo sucedido en relación a Estrellita la señora Burbano presentó un *Hábeas corpus* el seis de diciembre de 2019 en contra del *Ministerio del Ambiente* (Ecuador) por haber sido arrebatada abruptamente y a través de un acto violento del domicilio de su 'madre' *humana* con la cual convivió durante casi dos décadas (Sentencia No. 253-20-JH/22, 2022). Seguidamente se analizó el caso y el 26 de febrero de 2020 se negó el *Hábeas corpus* por parte de la *Unidad Judicial* alegándose que el *Ministerio de Ambiente* "tiene la

responsabilidad de adoptar estrategias territoriales nacionales y locales para la conservación, uso sostenible y restauración del patrimonio natural" (Sentencia No. 18331-2019-00629, 2020, p.146). Por ello se estableció que la recuperación de la primate fue de acuerdo con la legalidad y no se permitió la devolución del cuerpo de Estrellita a su madre *humana* por las razones anteriormente anotadas. Sumado a este hecho se rechazó también el recurso de *Hábeas corpus* por la primate debido a que ésta había fallecido para el momento en que se solicitó esta protección judicial.

Este caso sucedido hace unos pocos años muestra algunas diferencias respecto a los reclamos de liberación de distintos primates efectuados en varios países del mundo. Aún así, también muestra la existencia de situaciones en las que se pretende legislar a favor de un *animal no humano* que ha sido previamente sustraído por la fuerza de su ambiente natural, se encuentra en una situación desfavorable en cautiverio, o ha sido arrebatado por las fuerzas del orden de un domicilio particular.

Sobre este fenómeno cabe anotar que entre los grandes mamíferos de nuestro mundo también se han llevado a cabo acciones *legales* con el fin de que sean liberados a entornos en donde podrían desarrollar del mejor modo sus vidas de acuerdo a sus necesidades. Este es el caso de un elefante llamado Kaavan el cual ha estado por más de treinta años encadenado en un recinto estéril del zoológico de Marghazar (Pallota, 15 de marzo de 2021). Su recinto, y el zoológico en general, no reunía las condiciones necesarias para que Kaavan y otros *animales* pudiesen tener unas buenas condiciones de vida siendo que a causa de su cautiverio el elefante terminó desarrollando ciertas estereotipias que claramente perjudicaban su salud física y mental.

Se reporta que en una ocasión el elefante tuvo que pasar una noche de intenso frío en un foso porque no había nadie en las instalaciones que pudiese sacarlo de ese lugar. Por estas razones se alega que los zoológicos no son el lugar más ideal para mantener en cautiverio a los elefantes ya que son un tipo de criaturas con una vida social muy compleja que necesitan grandes espacios para desarrollar sus vidas y explorar el entorno con otros de su especie. Finalmente, dicho elefante fue reconocido como *persona no humana* y no como una propiedad por parte del zoológico, siendo así posible su liberación a un entorno natural (W. P. No.1155/2019, 2020).

Igualmente, en la actualidad se pretende que el elefante Happy, alojado en el Zoo de Bronx (NY, USA) pueda ser liberado de su cautiverio y llevado a un santuario en donde pueda vivir libremente con otros de su especie. Para este caso el *Proyecto por los Derechos No Humanos* pidió un *Hábeas corpus* a principios del año 2018 con el fin de que dicho *animal* (que fue el primer elefante en pasar la *Prueba del Espejo*) fuera reconocido como *persona no humana*.

[FIGURA 13][146].
(Crédito: Daniel Shea; en Lepore, 16 de noviembre de 2021).

Este hecho muestra claramente que cuando se pretende legislar a favor de los derechos de algunos mamíferos superiores no es suficiente con que puedan pasar la *Prueba del Espejo*, a través de la cual pudo dejarse anotado en el Capítulo 4 de este trabajo que distintos *animales no humanos* (delfines, elefantes, y primates superiores) pueden obtener un concepto *mínimo* (i.e., *yo-mímino*) mediatizado por la información *sensitiva* o *perceptual* que obtienen de su propio cuerpo y el mismo entorno en el tiempo presente.

Un punto a favor de la liberación de Happy de su cautiverio, o de otros elefantes, sería alegar que dicho *animal* no sólo puede pasar la *Prueba del Espejo*, sino que además se trata de un ser vivo que puede tener un concepto de sí mismo que abarque aspectos pasados, presentes, y futuros de su vida a través de sus facultades *episódicas*. Este último argumento posiblemente ofrecería más argumentos a favor de la liberación de Happy de su cautiverio, así como de otros *animales no humanos* con facultades *episódicas* semejantes.

[146] En la **Figura 13** puede observarse a Happy (izquierda) y su compañera Patty (derecha) en el Zoo de Bronx (NY, USA).

Lamentablemente, la Corte Suprema (NY, USA), ante la que se presentó el *Hábeas corpus*, estimó en 2022 que Happy no puede ser considerado *legalmente* como *persona* por lo que no se procederá a su liberación a un santuario. Entre las razones aducidas en esta sentencia se argumentó que el *Hábeas corpus* es un recurso jurídico por el que se pretende garantizar la liberación de un *ser humano* y no el de un *animal no humano* (Guardian staff and agencies, 15 de junio de 2022). Claramente aquí nos topamos con una suerte de *especismo* o antropocentrismo en la interpretación de un recurso que para el año en el que se había presentado a favor de Happy (2018) ya había sido aplicado en las chimpancés Cecilia (Expediente Nº P-72.254/15, 2016) y Sandra (González, 22 de junio de 2019).

En México se debate en este momento sobre la liberación de la elefanta Ely la cual fue comprada en 2011 al circo Hermanos Vázquez por el gobierno de la Ciudad de México. Desde entonces ha residido en un recinto del zoológico de San Juan de Aragón (CDMX, México) (Guzmán, 26 de agosto de 2021). En el zoológico Ely dispone de un espacio de casi 4000 m^2 en el cual las autoridades del zoológico alegan que existe espacio suficiente para que pueda desarrollar su vida. No obstante, y a pesar del gran espacio del que dispone, su situación sigue estando lejos de ser la ideal para un *animal* de esta especie.

[FIGURA 14][147].
(Crédito: Anima Naturalis, 25 de abril de 2021).

[147] En la **Figura 14** puede observarse a Ely en su recinto del zoológico de San Juan de Aragón (CDMX, México).

El espacio en el que habita Ely consiste en una extensión de arena rodeada de muros de cemento y barrotes, lo que provoca que exista poco o ningún enriquecimiento para la elefanta que a partir de unas últimas observaciones se vio que sufría de aburrimiento y depresión. En su estado no podría ser liberada a un entorno natural, aunque el *Santuario de Elefantes de Brasil* (SEB)[148] ha aceptado recibirla si las autoridades lo permiten. Ante esta situación la abogada Susana Evelia Ramírez, quien es titular del Despacho *'Va por sus Derechos',* presentó un amparo a la autoridad judicial de la Ciudad de México para que Ely pueda ser trasladada al *Santuario de Elefantes de Brasil* (Anima Naturalis, 25 de abril de 2022).

Por ello diversos colectivos que promueven la defensa de los *animales* se pronunciaron al respecto promoviendo el Juicio de Amparo 1092/2021 ante el Juzgado Cuarto de Distrito en Materia Administrativa de la Ciudad de México. La audiencia del 1 de agosto de 2022, en la que esperaba que se resolviese la situación de Ely, fue pospuesta de forma indeterminada sin que su situación siga sin resolverse hasta la fecha (Infobae, 10 de agosto de 2022).

Por otro lado, también es remarcable anotar la situación desfavorable que viven otro tipo de criaturas con elevadas capacidades mentales, como distintas especies de delfines. Estos mamíferos acuáticos son comúnmente capturados en alta mar o en ciertas áreas geográficas de reunión en donde son extraídos de su entorno y apartados de sus familiares para ser vendidos como alimento a distintas partes del mundo (Japón principalmente; Cfr., The Guardian, 9 de mayo de 2010), o para ser introducidos en acuarios o delfinarios. En estas instalaciones los delfines son obligados a coexistir con otros sujetos de su misma especie de manera forzosa en un entorno acuático con alta concentración de cloro y otros líquidos con el objetivo de realizar las acrobacias e instrucciones que los 'entrenadores' *humanos* les obligan a repetir a cambio de una ración de pescado congelando (Alaniz Pasini et al., 2000; Alaniz Pasini y Rojas, 2007; Alaniz Pasini, 2010, 2020).

[FIGURA 15].
(Crédito: Guadalupe, 2021).

[148] https://elefantesbrasil.org.br/

Como producto de la convivencia forzada con otros delfines, el reducido espacio de los tanques en los que habitan, y las reacciones alérgicas al contacto con el agua con exceso de cloro y otros químicos, los cetáceos tienden a enfermarse con gran facilidad, desarrollar ceguera, problemas intestinales, o lesiones graves al pelearse con otros congéneres (Alaniz Pasini, 2010, 2020).

[FIGURA 16].
(Crédito: Guadalupe, 2021).

En la imagen superior se puede observar la lesión producida en un delfín al entrar en conflicto con otro miembro de su especie en los tanques de agua. Esta es una actitud mucho más común de lo que nos podemos imaginar en mamíferos marinos puestos en cautiverio en contra de su voluntad y obligados a convivir con otros cetáceos con los que no han desarrollado lazos afectivos de manera natural (Rose, 2019, Capítulos 4 y 11).

Además, se reporta que estos *animales* pueden sufrir distintas patologías físicas y mentales como estrés, estereotipias, o el aletargamiento al encontrarse en cautiverio (Broom y Johnson, 1993; McPhee y Carlstead, 2010). Por otro lado, se descubrió que los delfines son capaces de trasmitir enfermedades zoonóticas, como la influenza de tipo A o B, y bacterias como las micoplasmas (Whitehouse et al., 2019). Igualmente, existe la posibilidad cada vez mayor de que estos *animales* puedan contraer y transmitir el virus SARS-CoV-2 (Audino et al., 2021; Mathavarajah et al., 2021).

[FIGURA 17].
(Crédito: WWW.DolphinProject.com).

En la **Figura 17** puede observarse el proceso de captura de un delfín que será destinado a un parque acuático o delfinario de Japón, China, Filipinas (u otro país asiático) para comenzar su vida en cautiverio hasta que el *animal* sea incapaz de continuar con las actividades que está obligado a realizar a cambio de comida, o una propuesta de Ley del respectivo país al que sea destinado reconozca a estos *animales* como *personas no humanas* y pueda ser trasladado a un santuario para su liberación a mar abierto. Este tipo de capturas son comunes principalmente en Taiji, un pequeño pueblo en Japón famoso por la polémica caza y captura anual de cetáceos que realizan en sus costas perpetuando el asesinato y el maltrato mental y físico de delfines y otros animales marinos por parte de compañías pesqueras y distintas empresas. Estas últimas se encuentran ávidas de sustituir los cetáceos de sus parques acuáticos que año tras año fallecen a causa del estrés, la malnutrición, la enfermedad, e incluso el suicidio al ser obligados a tener un estilo de vida antinatural (Alaniz Pasini, 24 de marzo de 2021).

La caza indiscriminada de delfines en los mares asiáticos no sólo genera un rechazo global ante la persecución sistemática de esta especie de cetáceo para su introducción en delfinarios o acuarios de todo el mundo, sino que el consumo de su carne puede llegar a producir graves

problemas de salud debido al alto contenido en mercurio de los océanos y mares por la creciente contaminación de las aguas a causa de la *especie humana.* En estudios realizados sobre la carne de delfín extraída de Taiji para su consumo en Japón y China principalmente se descubrió que los niveles de mercurio se encontraban entre 9.6 y 20 veces por encima de lo que un *humano* puede tolerar (Dolphin Project, 2020).

Todo esto forma una larga cadena de razones por las que debería de detenerse la explotación de los delfines en delfinarios o acuarios virando hacia un reconocimiento de estos *animales* como *personas no humanas* y siendo liberados a santuarios más aptos a su especie. El activismo llevado a cabo en los últimos veinte años a favor de los cetáceos ha llevado a algunos países a aplicar leyes por las que se suspende completamente el uso de delfines, orcas, o belugas en estos centros de divertimento.

Entre algunos casos en los que se ha prohibido el cautiverio de delfines, como Costa Rica (Ecologistes en Acció, 16 de agosto de 2005), Canadá (Ferreyra, 12 de junio de 2019), Ciudad de México (Gaceta Parlamentaria, 5 de enero de 2017), y Chile (Centro de Conservación Cetácea, 23 de julio de 2003), puede encontrarse el caso de Finlandia que en el año 2010 estableció la *Declaración de los Derechos de los Cetáceos: Ballenas y Delfines* (The Helsinky Group, 2010), por el que se lograba reconocer a distintas especies de cetáceos como *personas* teniendo el "derecho a la vida, la libertad, y el bienestar" (*The Helsinki Group*, 2011, p.75). Otro caso relevante es el de India que también sumó esfuerzos para prohibir el cautiverio de delfines (Coelho, 24 de mayo de 2013). La *Autoridad Central de Zoos* en la India (CZA, *Central Zoo Authority*) argumentó sobre este hecho que:

"Mientras que los cetáceos en general son muy inteligentes y sensibles, (...) los delfines deben ser vistos como 'personas no humanas' y, como tales, deben tener sus propios derechos específicos y es moralmente inaceptable mantenerlos en cautiverio con fines de entretenimiento".

(CZA, 2013, p.2).

Ante este fenómeno por el que se pretenden reconocer derechos *legales* a mamíferos marinos sería altamente *especista* el atribuir el concepto de *persona no humana* a criaturas que guardan una similitud fisiológica o genética con la *especie humana* y se dejasen de lado a otros *animales* alejados filogenéticamente de la categoría *Homo.* Por estas razones se afirma que no sólo los primates superiores, que se presentaron previamente, pueden optar a la categoría jurídica de *persona*, sino que otras criaturas como los delfines, los elefantes, perros, monos, y osos, pueden ostentar este título bajo unos requerimientos cognitivos diferentes a los que aducen como suficientes para los primates analizados en el Capítulo 5.

Sin ir más lejos en el año 2018 el *Tribunal Superior de Uttarakhand* (India) reconoció a los todos los *animales* como *personas jurídicas* dándose amplias indicaciones para prevenir actos de crueldad (CRR-533-2013, 31 de mayo de 2015; Rashid, 2 de junio de 2019). Un año después el *Tribunal Superior de Punjab y Haryana* (India) reconoció también a todo el reino animal como *personas no humanas*. El caso surgió por un incidente ocurrido a veintinueve vacas transportadas en condiciones deplorables casi setecientos kilómetros desde Uttar

Pradesh hasta Haryana. Por ello se dictaminó en el fallo del *Tribunal* que los *animales* no deben ser vistos como objetos sino que deben ser respetados en todo momento y evitarse cualquier acto cruel contra su integridad física y mental (CRR-533-2013; Shad, 10 de junio de 2019). Finalmente, en 2020 el Tribunal Superior de Islamabad dictaminó que los *animales* cautivos en el Zoo de Marghazar eran sujetos de derechos *legales* y que debían ser liberados a santuarios. Concretamente, el juez Minallah alegó a favor del elefante Kaavan para que fuera llevado a un santuario de elefantes después de haber estado más de treinta años encadenado en un recinto del zoológico. A parte del elefante Kaavan, también fueron reconocidos como *personas no humanas* dos osos pardos que vivían en un recinto de concreto, un cocodrilo de pantano, leones, pájaros, lobos, y avestruces (W. P. No.1155/2019, 2020; Choplin, 21 de mayo de 2020).).

A través de los casos presentados hasta el momento en distintas especies de *animales no humanos* y de las decisiones tomadas en varios países para garantizar el bienestar de sus animales silvestres y en cautiverio, se ha podido conocer la extensión del problema y la discusión de las condiciones bajo las cuales se podría reconocer a un primate, o incluso a otro *animal*, como una *persona no humana*. Bajo esta designación podría garantizarse que las vidas de los primates superiores pudiesen ser protegidas librándoles del cautiverio y la experimentación a la que todavía se ven sometidos a lo largo del mundo.

El hecho de que estas criaturas sean capaces de desarrollar un concepto de sí mismos como unas entidades con una vida mental *extendida* más allá del momento presente es un reclamo suficiente para que puedan solicitarse un *Hábeas corpus* para estos *animales* a los que comúnmente se les priva de su libertad en zoológicos o laboratorios. Bajo estos entornos se pretenden simular las condiciones en las que se encontrarían en su hábitat natural siendo el único objetivo de estas instalaciones la del disfrute visual del público *humano* que acude a observar a los primates, o su uso con fines instrumentales para probar distintos fármacos.

Es por estas razones que no existe en la actualidad una sola razón por la que privar a los chimpancés, orangutanes, bonobos, y los gorilas del derecho a la vida, la libertad, y a no sufrir ningún daño físico o psicológico a mano de distintas instituciones que siguen perpetuando la cada vez más obsoleta idea cartesiana del *animal* sin alma ni consciencia siendo éste reducido a una mera carcasa movida por fuerzas carentes de intencionalidad o raciocinio.

Si es que las facultades *episódicas* confieren ciertas representaciones de nosotros mismos que perduran a través del tiempo y del espacio, podría decirse que dichas representaciones también existen en los primates (y de seguro que en muchas otras criaturas). Por ello no hay más que admitir que si los primates superiores, en calidad de *personas*, comprenden que sus vidas se *extienden* desde el pasado hacia el futuro, hay razones suficientes para que se genere un cambio tanto la mentalidad como en las legislaciones de las distintas sociedades *humanas* que encuentran en la 'otredad' *no humana* el espectáculo arcaico de siglos pasados.

Conclusiones finales.

Con toda la argumentación vertida en este trabajo se ha tenido como principal objetivo sumar esfuerzos al *Proyecto Gran Simio* (1993) para que los distintos primates que todavía sufren del cautiverio, la explotación, y el hostigamiento en sus entornos naturales puedan ser reconocidos como *personas no humanas* ostentando derechos *legales* por los que se pueda garantizar la protección de sus vidas.

Para cumplir con este objetivo se hizo en la Primera Parte (Capítulos 1 y 2) una revisión sobre cuál es el origen y el significado del concepto de *persona* largamente usado en la discusión filosófica desde hace varios siglos, y que no pocos problemas ha traído el establecimiento de una caracterización adecuada entre un conjunto de cualidades mentales dispares. Seguidamente se expresó la tendencia que existió en la literatura en bioética y en filosofía de equiparar el concepto de *persona* con el de *humano* y cómo esta tendencia llevó a ciertas interpretaciones *especistas* o antropocéntricas que todavía en la actualidad están impactando las decisiones judiciales en torno al reconocimiento de los primates superiores como *personas no humanas* o sujetos de derechos *legales.*

Seguidamente, en la Segunda Parte (Capítulos 3 y 4) se mostró la condición suficiente por la que se podría definir y caracterizar el concepto *metafísico* o psicológico de *persona* heredado de la obra de John Locke (1999) y que más ha permeado la discusión en el último siglo sobre las cualidades que identifican a un sujeto *humano* o *no humano* como tal desde las teorías de la identidad psicológica. Se mostró que de sus interpretaciones al respecto se extrajo la perspectiva neo-Lockeana de la identidad psicológica (Shoemaker, 1963; Parfit, 1984; Garret, 1988; Noonan, 2003; Kaczor, 2005; Shoemaker, 2009) por la que se comprendía a las *personas* mayormente como unos seres que poseen un concepto *extendido* de sus vidas hacia el pasado o el futuro, gracias a la continuidad que existe entre sus diversos estados mentales en tiempos y espacios diferentes. Esta última se tomó como condición suficiente para comprender el concepto de *persona* en la presente investigación en oposición a la amalgama de cualidades que se presentaron como necesarias y suficientes en el pasado.

Con el fin de que los primates que se defienden puedan exitosamente ser reconocidos como *personas no humanas* se determinó que no es suficiente con que sean solamente seres *sintientes* con un concepto o un *yo-mínimo* que contenga distintas representaciones sobre su existencia y percepción sensorial en el tiempo presente. Esto es debido a que en los últimos años han habido múltiples casos en los que se han abierto juicios para liberar a primates de su cautiverio y no se ha obtenido un resultado satisfactorio a pesar de que se ha alegado que son seres capaces de experimentar sufrimiento en las condiciones deplorables que viven muchos de ellos en distintos zoológicos.

Por estas razones se aduce que, si bien es necesario que los primates, y otros *animales*, sean *sintientes* para que sus vidas comiencen a ser consideradas desde el punto de vista moral, no es suficiente para que haya un verdadero cambio en el modo cómo estas criaturas son *cosificadas* y usadas por los zoológicos o laboratorios con un fin puramente instrumental. Para sumar esfuerzos a la causa iniciada por el *Proyecto Gran Simio* se intentará determinar si los primates cumplen con la condición suficiente expresada en el Capítulo 3 por la que se

comprenderían como *personas* a través de la posesión de un concepto *extendido* que tuviese como contenido distintas representaciones mentales que se extienden desde el presente hacia el futuro.

Para cumplir con este objetivo se presentó en el Capítulo 4 la *Prueba del Espejo* como el experimento paradigmático llevado a cabo desde hace décadas para determinar si los primates, los elefantes, o los delfines tenían un concepto de sí mismos o un nivel de consciencia superior. El psicólogo Gordon Gallup determinó que si los primates pueden reconocer su cuerpo en el espejo a través de la inspección de una marca roja pintada en su piel entonces son *autoconscientes* del mismo modo que los *seres humanos*. Ante esta última aseveración surgieron muchas críticas que aducían justamente lo contrario. En primer lugar, se argumentó que el concepto que tendrían los primates al inspeccionarse frente al espejo no sería en nada equiparable que el que tienen los *seres humanos*, porque nosotros no sólo comprendemos nuestra existencia desde el presente, sino que se *extiende* hacia el pasado y el futuro. El concepto que tendrían de sí mismos sería más bien *mínimo* porque se encuentra mediatizado por la información *sensitiva* o *perceptual* que obtienen de sus cuerpos en el ambiente circundante. Y en segundo lugar tampoco habría claras evidencias de que a través de esta prueba el primate reconociese que la imagen que ve en el espejo es la de él mismo.

La *Prueba del Espejo* no ofreció argumentos suficientes para que se pueda sostener la tesis de que los primates tienen un concepto que se *extienda* más allá de la percepción de su cuerpo, sus estados mentales, y su entorno hacia un tiempo y un espacio diferentes. Para probar este hecho se presentó en la Tercera Parte (Capítulos 5 y 6) la evidencia obtenida en las últimas dos décadas sobre la facultad que tienen tantos chimpancés, como orangutanes, bonobos, y gorilas para realizar lo que Endel Tulving llamó como *viaje mental* en el tiempo y el espacio (Tulving, 1983, 2005).

A través de esta facultad *episódica* que durante mucho tiempo se presumió que era única en los *humanos*, los primates son capaces de *disociar* sus estados mentales presentes hacia otros futuros estableciendo una planeación hacia un tiempo posterior proyectando un estado motivacional hacia un tiempo separado horas o días de su presente. Esta actitud muestra que existe una continuidad en los diversos estados mentales que puede tener el primate, permitiendo en último término que sea capaz de construir un concepto sobre su existencia mental continuada que se *extiende* hacia un tiempo futuro en donde prefiere satisfacer una necesidad alimenticia en lugar de otra de manera inmediata.

Los resultados obtenidos de las pruebas presentadas en el Capítulo 5 muestran sin lugar a dudas que los distintos primates sí hacen uso de un *viaje mental* en los términos presentados por Tulving y ejemplificados en su famoso *Test de la Cuchara* por el que se muestra la existencia de una actitud anticipatoria a través de la selección, conservación, y posterior uso de un utensilio para la alimentación. Si este es el caso entonces se puede afirmar que la actitud que muestran los primates se distingue de un comportamiento *prospectivo* o *cuasi-episódico* por el que 'parece' que algunos *animales* hacen planes para anticiparse a eventos del futuro, pero que realmente están movidos por un estado motivacional hacia el presente.

Además, en este último caso los *animales* deben ser entrenados y pre-entrenados en multitud de ocasiones para que se logre observar la escasa preferencia que tienen algunos de

ellos por un alimento mayor o más apetecible unos segundos o minutos después de haberles presentado una primera muestra menor. Para probar que los primates realizan el *viaje mental* según las condiciones presentadas en el *Test de la Cuchara* no hay un factor de entrenamiento ni una gran cantidad de intentos para determinar si pueden proyectar sus estados mentales hacia el futuro mediante una planeación. Al contrario, los primates tienen tan sólo un intento y se descarta la posibilidad de que hayan visto a otros sujetos realizar la misma tarea que ellos llevarán a cabo en los experimentos.

De esta argumentación se extrae que los distintos primates que son objeto de defensa por el *Proyecto Gran Simio* cumplen con la condición suficiente presentada por la que podrían ser llamados como *personas* al disponer de un concepto *extendido* de sus vidas y una comprensión de su continuidad física y mental hacia el futuro. Esto último los sitúa por encima de la designación de seres *sintientes* al disponer estos últimos de un concepto *mínimo* mediatizado por la información *propioceptiva*, *sensitiva*, y *perceptual* que obtienen en el presente.

Esta última aseveración ofrece mayores argumentos para que los primates superiores puedan ser reconocidos como *personas no humanas* cuando se inician juicios para que puedan ser liberados de sus entornos de cautiverio. Bajo estas condiciones los *animales* sufren estrés, estereotipias, agresiones de otros congéneres, depresión, y distintas patologías mentales que se ven todavía más exacerbadas si tenemos en cuanta que se trata de criaturas que comprenden la escala temporal en la que se desarrollan sus vidas. Los chimpancés, orangutanes, bonobos, y los gorilas saben que hubo un pasado y habrá un futuro. Y así como comprenden el transcurso de sus vidas también son conscientes de que las distintas experiencias desagradables que sucedieron en el pasado o en el presente volverán a acontecer en el futuro si se siguen presentando las condiciones que las originaron.

Pocos han sido los primates que en los últimos años han sido liberados a distintos santuarios en Latinoamérica o en otros países del mundo con la presentación de un *Hábeas corpus* por el que se solicita la liberación de una entidad *humana* o no *humana* de un encarcelamiento injusto. Mediante este recurso *legal* la orangutana Sandra (2014) o la Chimpancé Cecilia (2016) fueron privadas de su cautiverio en zoológicos de deplorables condiciones hacia santuarios en donde en la actualidad desarrollan sus vidas según sus gustos y necesidades. Pero otros no han tenido tanta suerte como Suiza (2005) quien supuestamente fue envenenada por los responsables del zoológico un día antes de que se procediera a su liberación. Otros casos negativos son el del chimpancé Hiasl (2007), Jimmy (2007), Toti, Tommy, y Kiko (2013), Toto (2014), o Martín, Sasha, y Kangoo (2017). Algunos de estos primates fueron usados para la experimentación, capturados y apartados de sus familias en sus entornos naturales, o usados para interpretar papeles en películas o series de TV.

Las autoridades encargadas de decidir el futuro de estos primates, y de muchos otros que todavía sufren de la explotación a manos de distintas instituciones, se muestran aún muy reticentes a abandonar la idea presentada en las primeras páginas de este trabajo de que es la *especie humana* la que gobierna, usa, y abusa sobre todas las formas vivientes conocidas por ostentar los más altos niveles de consciencia en el planeta. Dicha tesis lleva tiempo siendo refutada desde las ciencias cognitivas, la filosofía, y la investigación en etología cognitiva

sobre las facultades mentales no sólo de los primates superiores, sino también de los delfines, las ballenas, los elefantes, e incluso las charas, las ratas, los perros, etc.

Por ello se insta al cuerpo académico y a las distintas autoridades que buscan mayores argumentos que legitimen la liberación de los primates, y posiblemente de elefantes y cetáceos enclaustrados en zoológicos y delfinarios, que atiendan a las observaciones y evidencias ofrecidas en este trabajo por las que se muestra que estas criaturas son más que seres *sintientes*. Ellos cumplen con el requisito presentado por el que pueden comprenderse como *personas* con un pasado y un futuro en donde su bienestar se verá gravemente vulnerado si no se cambia de una vez por todas la concepción antropocéntrica que ha gobernado el quehacer científico, filosófico, y político en los últimos siglos.

REFERENCIAS

ABC NEWS. (22 de octubre de 2021). *"Notorious drug lord Pablo Escobar's hippos recognised as 'legal persons' by US court"*. Disponible en: https://www.abc.net.au/news/2021-10-22/pablo-escobar-s-hippos-recognised-as-people-by-us-court/100562236. [Consultada el 17 de junio de 2022].

Adornetti, I., Ferreti, F. (2021). The Narrative Self in Schizophrenia and its Cognitive Underpinnings. In: Cardella, V., & Gangemi, A., *Psychopathology and Philosophy of Mind*. Chapter 6. NY, USA: Routledge., pp. 96-116.

Alaniz Pasini, Y. (2010). *Reporte sobre Delfines Cautivos en México y República Dominicana*. HEREDIA, Costa Rica: Asociación WSPA Costa Rica Protectora de Animales

——. Nado con delfines y salud pública. (21 de octubre de 2020). *Plumaje. Una vida examinada: Reflexiones bioéticas*. Disponible en: https://www.animalpolitico.com/una-vida-examinada-reflexiones-bioeticas/nado-con-delfines-y-salud-publica/. [Consultada el 12 de febrero de 2022].

——. La muerte en Taiji. (24 de marzo de 2021). *Plumaje. Una vida examinada: Reflexiones bioéticas*. Disponible en: https://www.animalpolitico.com/una-vida-examinada-reflexiones-bioeticas/la-muerte-en-taiji/. [Consultada el 12 de febrero de 2022].

Alaniz Pasini, Y., Castello, H., Vega, C. (2000). *Los delfinarios en México. Un informe crítico*. Disponible en: https://www.academia.edu/4388371/Los_delfinarios_en_M%C3%A9xico_Un_informe_cr%C3%ADtico.

Alaniz Pasini, Y., Rojas, L. (2007). *DELFINARIOS*. México: Editor de AGT -Comarino.

Allen, C., Bekoff, M. (2007). Animal Consciousness. In: *The Blackwell Companion to Consciousness*. Second Edition. Velmans, M., Schneider, S., (Eds.).

Altares, G. (18 de diciembre de 2015). *La orangutana Sandra y otras "personas no humanas"*. EL PAÍS. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2015/12/17/ciencia/1450369696_771294.html. [Consultada el 13 de marzo de 2022].

American Psychiatric Association - APA. (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales DSM-5* (5a. ed.). Madrid: Editorial Médica Panamericana.

Amsterdam Treaty. (1997). Treaty of Amsterdam Amending The Treaty On European Union, The Treaties Establishing The European Communities And Certain Related Acts. *Official Journal of the European Communities*, 97C, C340, 1-144.

Andrews, K. (2015). *The Animal Mind. An Introduction to the Philosophy of Animal Cognition*. NY, USA: Routledge.

Anima Naturalis. (01 de octubre de 2005). "La Chimpancé Suiza Murió". Disponible en: https://www.animanaturalis.org/n/la-chimpance-suiza-murio. [Consultada el 20 de junio de 2022].

Anima Naturalis. (25 de abril de 2022). *"La elefanta más triste del mundo". Pidieron que Ely sea liberada del zoológico de Aragón*. Disponible en: https://www.animanaturalis.org/en-accion/46241/Ely-la-elefanta-mas-triste-de-Mexico-nos-necesita. [Consultada el 13 de agosto de 2022].

Aninch, A., Goodrich, G,. Allen, C. (2009). Animal communication and neo-expressivism. In: Lurz, R. W., *The Philosophy of Animal Minds*. NY, USA: Cambridge University Press., pp. 128-144.

Argentina.gob.ar (s.f). *Hábeas corpus*. Disponible en: https://www.argentina.gob.ar/justicia/derechofacil/leysimple/habeas-corpus. [Consultada el 4 de Agosto de 2022].

Aristóteles (1983). *Acerca del Alma*. Madrid: Gredos.
—. *Investigación sobre los Animales*. (1996). Barcelona: Círculo de lectores.

Audino, T., Grattarola, C., Centelleghe, C., Peletto, S., Giorda, F., Florio, C., L., Caramelli, M., Bozzetta, E., Mazzariol, S., Di Guardo, G., Lauriano, G., Casalone, C. (2021). SARS-CoV-2, a Threat to Marine Mammals? A Study from Italian Seawaters. *Animals*, 11, 1663. https://doi.org/10.3390/ani11061663

Babb, S. J., Crystal, J. D., (2005). Discrimination of what, when, and where: Implications for episodic-like memory in rats. *Learning and Motivation*, 36, 177–189. https://doi.org/10.1016/j.lmot.2005.02.009
——. Episodic-like memory in the rat. (2006). *Current Biology*, 16, 1317–1321. https://doi.org/10.1016/j.cub.2006.05.025

Balluch, M. (s.f.). *Matthias Pan*. Disponible en: https://proyectogransimio.org/campanas/chimpance-matthew-pan. [Consultada el 7 de septiembre de 2022].

Balluch, M., Theuer, E. (2007). Trial on personhood for chimp 'Hiasl'. *ALTEX - Alternatives to animal experimentation*, 24(4), 335–342. https://doi.org/10.14573/altex.2007.4.335

Beauchamp, T. L. (2001). The Failure of Theories of Personhood. In: *Personhood and Health Care*, Vol. 7, 59-69. International Library of Ethics, Law, and the New Medicine. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1353/ken.1999.0023

Beck, B. (1980). *Animal Tool Use*. New York, USA: Garland STPM Press.

Beeby, E, White K. G. (2013). Preference reversal between impulsive and self-control choice. *Journal of Experimental Analysis of Behavior*, 99 (3), 260-76. doi: 10.1002/jeab.23.

Bekoff, M. (2002). Awareness: Animal reflections. *Nature*, 419, 255.
——. Considering Animals—Not "Higher" Primates. (2003). *Zygon*, 38(2), 229-245. Recuperado de: https://www.wellbeingintlstudiesrepository.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1165&context=acwp_asie

Bekoff, M, Sherman, P. W. (2004). Reflections on animal selves. *Trends in Ecology & Evolution*, 19(4), 176-80. https://doi.org/10.1016/j.tree.2003.12.010

Bellugi, U., Lichtenberger, L., Jones, W., Lai, Z., St. George, M. (2000). The neurocognitive profile of Williams syndrome: A complex pattern of strengths and weaknesses. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 12(S), 7-29.

Bermond, B. (1997). The myth of animal suffering. In: Dol, M., Kasanmoentalib, S., Limbach, S., Rivas, E. and van den Bos, R. (eds.), *Animal Consciousness and Animal Ethics*, Van Gorcum, Assen, The Netherlands, 125–143

Bermúdez, J. L. (1996). The Moral Significance of Birth. *Ethics*, 106(2), 378-403. https://doi.org/10.1086/233622

Bernat, J. L., Culver, C. M., Gert, B. (1981). On the definition and criterion of death. Annals of Internal Medicine, 94, 389-394.

Berzlánovich, I. (2008). Lexical cohesion and the organization of discourse. First year report, University of Groningen. Center for Language and Cognition Groningen University of Groningen. Recuperado de: https://www.academia.edu/5844124/Lexical_cohesion_and_the_organization_of_discourse

Bickerton, D. (1990). *Language and species.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Bischof, N. (1978). On the phylogeny of human morality. In: Morality as a Biological Phenomenon (Ed., by G. S. Stent), 53-74. Berlin: Dahlem Konferenzen.

Bischof-Köhler, D. (1985). Zur Phylogenese menschlicher Motivation. In: Emotion und Reflexivitat (Ed., by L. H. Eckensberger & E. D. Lantermann), 3-47. Vienna: Urban & Schwarzenberg.

Bloom, P. (2000). *How Children Learn the Meanings of Words*. Cambridge, MA: MIT Press.

Boesch, C., Boesch, H. (1981). Sex Differences in the Use of Natural Hammers by Wild Chimpanzees: A Preliminary Report. *Journal of Human Evolution*, 10, 585-593. https://doi.org/10.1016/S0047-2484(81)80049-8
——. Optimization of nut cracking with natural hammers by wild chimpanzees. (1982). *Behaviour,* 3(4), 265-286. https://psycnet.apa.org/doi/10.1163/156853983X00192
——. Mental Map in Wild Chimpanzees: An Analysis of Hammer Transports for Nut Cracking. (1984). *Primates*, 25(2), 160-170.

Brambell, F. W. R. (1965). *Report of The Technical Committee To Enquire Into The Welfare Of Animals Kept Under Intensive Livestock Husbandry Systems*. London, UK: HMSO.

Bräuer, J., Call, J. (2015). Apes produce tools for future use. *American Journal of Primatology,* 77, 254-263.

Breuer, T., Ndoundou-Hockemba, M., Fishlock, V. (2005). First observation of tool use in wild gorillas. *PLoS Biology*, 3(11),e380, 2041-2043. https://doi.org/10.1371/journal.pbio.0030380

Broom, D. M. (1986). Indicators of poor welfare. *British Veterinary Journal* 142, 524–526. https://doi.org/10.1016/0007-1935(86)90109-0
——. *Sentience and Animal Welfare*. (2014). NY, USA: Cabi.
——. Tourism and Marine Mammal Welfare. Conference: *Proceedings of the Australian Veterinary Association Annual Conference*, Perth, 79-80. At: St Leonards, NSW: Australian Veterinary Association, ISBN: 978-0-9946434-8-3.

Broom, D. M., Jonhson, K. G. (2019). *Stress and Animal Welfare. Key Issues in the Biology of Humans and Other Animals*. Berlin, Germany: Springer.

Browning, H., Veit, W. (2021). Freedom and Animal Welfare. *Animals*, 11(4), 1148, 1-20. https://doi.org/10.3390/ani11041148

Bruner, J. (1990). *Acts of Meaning*. Cambridge, MA. Harvard University Press.
——. The "remembered" self. (1994). In: *The Remembering Self. Construction and accuracy in the self-narrative* (Eds.). Neisser, U., Fivush, R. Cambridge University Press. UK.
——. Life as Narrative. (2004). *Social Research*. 71(3), 691-710.

Buckner, R.L. (2010). The role of the hippocampus in prediction and imagination. *Annual Review of Psychology*, 61, 27–48.

Buckner, R. L., Carroll, D. C., (2007). Self-projection and the brain. *Trends in Cognitive. Sciences*, 11(2), 49–57. https://doi.org/10.1016/j.tics.2006.11.004

Bulgarelli, C., Blasi, A., de Klerk, C. C. J. M., Richards, J. E., Hamilton, A., Southgate, V. (2019). Fronto-temporoparietal connectivity and self-awareness in 18-month-olds: A

resting state fNIRS study. *Developmental Cognitive Neuroscience,* 38,100676. https://doi.org/10.1016/j.dcn.2019.100676

Butler, J. (1736/2020). *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*. London, UK: James, John, and Paul Knapton. SNOVA, Religion and Society.

Butler, D., Suddendorf, T. (2014). Reducing the neural search space for hominid cognition: What distinguishes human and great ape brains from those of small apes?. *Psychonomic Bulletin & Review,* 21(3),590-619. https://doi.org/10.3758/s13423-013-0559-0

Butterworth, G. (1995). The self as an object of consciousness in infancy. In: Rochat, P, (Ed.), *Advances in psychology, 112. The self in infancy: Theory and research* (p. 35–51). North-Holland/Elsevier Science Publishers. https://doi.org/10.1016/S0166-4115(05)80005-6

Byrne, R. W., Sanz, C. M., Morgan, D. B. (2013). Chimpanzees Plan their Tool Use. In: *Tool Use in Animals: Cognition and Ecology*. (Eds.) Crickette, M. Sanz, Josep Call and Christophe Boesch. NY, USA: Cambridge University Press.

Byrne, R. W. (1999). Primate cognition: evidence for the ethical treatment of primates. In: Dolins, F. L. (ed.), *Attitudes to Animals: Views in Animal Welfare,* 114-125. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Carruthers, P. (1992). *The Animals Issue: Moral Theory in Practice.* Cambridge University Press.

——. *Phenomenal consciousness: A naturalistic theory*. (2000). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

——. Why the Question of Animal Consciousness Might Not Matter Very Much. (2005). *Philosophical Psychology*, 18(1), 83–102. Recuperado de: https://faculty.philosophy.umd.edu/pcarruthers/animal-consciousness-might-not-matter.pdf

——. *Consciousness: Essays from a Higher-order Perspective*. NY, USA. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/0199277362.001.0001

——. Against the Moral Standing of Animals. In: Morris, C. W. (2012). *Questions of life and death: readings in practical ethics*. NY, USA: Cambridge University Press, 1-19.

Carvone, L. (2004). *What Animals Want: Expertise and advocacy in laboratory animal welfare policy*. NY, USA: Oxford University Press.

Castro, M. (6 de febrero de 2022). *"El caso de la mona Estrellita, explicado"*. Disponible en: https://gk.city/2022/02/06/caso-mona-estrellita-explicado/. [Consultada el 4 de agosto de 2022].

Cavalieri, P. (2001). *The Animal Question. Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. NY, USA: Oxford University Press.

Cavalieri, P., Singer, P. (1993). *The Great Ape Project*. NY, USA: ST. Martin's Press.

Carr, N., Broom, D. M. (2018). *Tourism and Animal Welfare*. Wallingford, Oxfordshire, UK: CABI.

Casal, P. (7 de septiembre de 2022). *Pactos con el Diablo*. Disponible en: https://www.eldiario.es/caballodenietzsche/zoo-zoologico-grandes-simios-derechos-animales-maltrato-animal_132_9292335.html. [Consultada el 3 de agosto de 2022].

Casanova, D. P. (28 de julio de 2022). *Una persona no humana, sujeto de derechos, y titular de ciertos derechos básicos como el derecho a la libertad individual*. [Comentario en la página web "Chile – Interponen el primer habeas corpus a favor de un animal no humano"]. Diario Jurídico. Disponible en: https://www.diariojuridico.com/chile-interponen-el-primer-habeas-corpus-en-favor-de-un-animal-no-humano/. [Consultada el 4 de agosto de 2022].

Casanova, D. P., Véliz, A. C., Gajardo, I. I. (22 de julio de 2022). *Recurso de Amparo*. Fundación Justicia Interespecie. Disponible en: https://www.diarioconstitucional.cl/wp-content/uploads/2022/07/Recurso-de-Amparo-Sandai.pdf. [Consultada el 16 de agosto de 2022].

Central Zoo Authority. (2013). Circular Sub: - Policy on establishment of dolphinarium, 240-241. Disponible en: https://cza.nic.in/uploads/documents/notifications/orders/english/C-1.pdf. [Consultada el 20 de marzo de 2022].

Centro de Conservación Cetácea. (23 de julio de 2003). *El Inescrupuloso Negocio del Cautiverio de Delfines.* Disponible en: https://ccc-chile.org/2003/07/23/el-inescrupuloso-negocio-del-cautiverio-de-delfines/. [Consultada el 13 de marzo de 2022].

Cervera Castellano, R. (2022a). Personeidad y coma: Una propuesta reversible. *Revista de Medicina y Ética*, 33(2), 395-417. https://doi.org/10.36105/mye.2022v33n2.03

——. Condiciones y límites de la cualidad de persona. (2022b). *LOGOS Revista de Filosofía*, 139, 119-138. https://doi.org/10.26457/lrf.v139i139.3351

Cheke, L. G., Clayton, N. S. (2010). Mental time travel in animals. *WIREs Cognitive Science*, 1, 915-930. https://doi.org/10.1002/wcs.59

Chatfield, K., Morton, D. (2018). The Use of Non-Human Primates in Research. In: *Ethics Dumping. Case Studies from North-South Research Collaborations*, 81-90. Schroeder, D., Cook, J., Hirsch, F., Fenet, S., Muthaswamy, V. (Eds.). NY, USA: Springer.

Chomsky, N. (1988). *Language and the problem of knowledge: The Managua lectures.* Cambridge, MA: MIT Press.
——. *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*. (2009). James McGilvray (Ed.). Third Edition. NY, USA: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511803116

Choplin, L. (21 de mayo de 2020). *Islamabad High Court Recognizes the Rights of Nonhuman Animals.* Disponible en: https://www.nonhumanrights.org/blog/islamabad-high-court-recognizes-animal-rights/. [Consultada el 1 de septiembre de 2022].

Ciaramelli, E. (2008). The role of ventromedial prefrontal cortex in navigation: a case of impaired way finding and rehabilitation. *Neuropsychologia*, 46, 2099–2105. https://doi.org/10.1016/j.neuropsychologia.2007.11.029

Cipolletta, C., Spagnolietti, N., Todd, A., Robbins, M.M., Cohen, H., Pacyna, S., (2007). Termite feeding behavior of western gorillas (Gorilla gorilla gorilla) at Bai Hokou, Central African Republic. *International Journal of Primatology*, 28, 457–476. http://dx.doi.org/10.1007/s10764-007-9129-5

Clayton, N. S., Dickinson, A. (1998). Episodic-like memory during cache recovery by scrub jays. *Nature*, 395, 272–274. https://doi.org/10.1038/26216

Clayton, N. S., Bussey, T., Dickinson, A. (2003). Can animals recall the past and plan for the future? *Nature Reviews Neuroscience,* 4, 685–691. https://doi.org/10.1038/nrn1180

Clayton, N. S., Correia, S. P. C., Raby, C. R., Alexis, D. M., Emery, N. J., Dickinson, A. (2008). In defense of animal foresight. *Animal Behaviour*, 76, e9–e11.

Clayton, N. S., Russey, T., Dickinson, A. (2009). Are Animals Stuck in Time or Are They Chronesthetic Creatures?. *Topics in Cognitive Science*, 1, 59–71. https://doi.org/10.1111/j.1756-8765.2008.01004.x

Coelho, S. (24 de mayo de 2013). *Dolphin protection.* DW. Disponible en: https://www.dw.com/en/dolphins-gain-unprecedented-protection-in-india/a-16834519. [Consultada el 6 de marzo de 2022].

Cole, J., Fraser, D. (2018). Zoo Animal Welfare: The Human Dimension. *Journal of Applied Animal Welfare Science*, 21, 49-58. https://doi.org/10.1080/10888705.2018.1513839

Collins, F. S. (17 de noviembre de 2015). *NIH Will No Longer Support Biomedical Research on Chimpanzees*. National Institute of Health. Disponible en: https://www.nih.gov/about-nih/who-we-are/nih-director/statements/nih-will-no-longer-support-biomedical-research-chimpanzees. [Consultada el 1 de septiembre de 2022].

Committee on Long-Term Care of Chimpanzees, CLTCC (1997). *Chimpanzees in Research: Strategies for Their Ethical Care, Management, and Use*. Institute for Laboratory

Animal Research, Commission on Life Sciences, National Research Council. Washington. D.C., USA: National Academy Press.

Corballis, M. C. (1992). On the evolution of language and generativity. *Cognition*, 44, 197–226. https://doi.org/10.1016/0010-0277(92)90001-X

——. *From Hand to Mouth: The Origins of Language*. (2002). Princeton, NJ: Princeton University Press.

——. Mental time travel and the shaping of language. (2009). *Experimental Brain Research*, 192(3), 553-560. https://doi.org/10.1007/s00221-008-1491-9

——. The gestural origins of language. (2010). *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, 1(1), 2-7. https://doi.org/10.1002/wcs.2

——. The wandering mind: Mental time travel, theory of mind, and language. (2012). *Análise Social*, 47(205), 870-893. Recuperado de: http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/AS_205_d02.pdf

——. *The Wandering Mind. What the Brain Does When You're Not Looking.* (2015). Chicago, USA: The University of Chicago Press.

——. *The Truth about Language. What It Is and Where It Came From.* (2017). Chicago, USA: The University of Chicago Press.

——. Language, Memory, and Mental Time Travel: An Evolutionary Perspective. (2019). *Frontiers in Human Neuroscience,* 13(217), 1-9. https://doi.org/10.3389%2Ffnhum.2019.00217

Correira, S. P. C., Dickinson, A., Clayton, N. S. (2007). Western scrub-jays anticipate future needs independently of their current motivational state. *Current Biology*, 17, 856-861.

Corte Suprema de Justicia. (2017). No Title, AHC4806-20.

Cosentino, E. (2011). Self in time and language. *Consciousness and Cognition*, 20. https://psycnet.apa.org/doi/10.1016/j.concog.2010.12.006

Cosentino, E., Adornetti, I., Ferretti, F. (2013). Processing Narrative Coherence: Towards a Top-Down Model of Discourse. *CMN*, 32, 61-75. Recuperado de: https://drops.dagstuhl.de/opus/volltexte/2013/4155/pdf/p061-cosentino.pdf

Cosentino, E., Ferreti, F. (2014). Communication as Navigation: A New Role for Consciousness in Language. *Topoi*, 33, 263-274. https://link.springer.com/article/10.1007/s11245-013-9166-y

Cross, F. R., Jackson, R. R. (2006). From Eight-Legged Automatons to Thinking Spiders. *Diversity of Cognition: Evolution, Development, Domestication and Pathology* (Eds.) K. Fujita, and S. Itakura. Kyoto: Kyoto University Press, (188–215).

CRR-533-2013 (31 de mayo de 2015). In the High Court of Punjab & Haryana at Chandigarh. Disponible en: https://www.livelaw.in/pdf_upload/pdf_upload-361239.pdf. [Consultada el 2 de septiembre de 2022].

Crystal, J. D. (2010). Episodic like memory in animals. *Behavioural Brain Ressearch*, 215(2), 235–243. https://doi.org/10.1016%2Fj.bbr.2010.03.005

Dally, J. M., Emery, N. J., Clayton, N. S. (2006). Food-caching western scrub-jays keep track of who was watching when. *Science,* 312, 1662–1665.

Damasio, A. (1999). *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness*. USA, NY: Harcourt Brace.

Davey, G. C., Cleland, G. G. (1984). Food anticipation and lever-directed activities in rats. *Learning and Motivation, 15*(1), 12–36. https://doi.org/10.1016/0023-9690(84)90014-6

Dawkins, M.S., (1990). From an animal's point of view: motivation, fitness and animal welfare. *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1-61. https://psycnet.apa.org/doi/10.1017/S0140525X00077104

Decreto 5-2017. (2017). Ley de Protección y Bienestar Animal. Recuperado de: https://www.maga.gob.gt/download/reglamento-p.pdf

DeGrazia, D. (1989). *Interests, Intuition, and Moral Status* (a Georgetown University dissertation).

——. The moral status of animals and their use in research. (1991a). *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 1(1), 48-70. https://doi.org/10.1353/ken.0.0112

——. The Distinction Between Equality in Moral Status and Deserving Equal Consideration. (1991b). *Between the Species.*, An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals, 7 (2). Recuperado de: https://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1557&context=bts doi: https://doi.org/10.15368/bts.1991v7n2.2

——. Equal consideration and unequal moral status. (1993). *The Southern Journal of Philosophy*. Vol. XXXI, No. 1.

——. *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. (1996). USA. NY: Cambridge University Press.

——. Great Apes, Dolphins, and the Concept of Personhood. (1997). *The Southern Journal of Philosophy,* 35(3), 301-320. https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1997.tb00839.x

——. *Human Identity and Bioethics*. (2005). NY, USA: Cambridge University Press.

——. On the Question of Personhood beyond *Homo sapiens*. (2006). In: Singer, Peter (ed.) *In Defense of Animals: The Second Wave* (pp. 40-53). Malden, MA, USA: Blackwell Publishing.

——. Moral Status As a Matter of Degree?. (2008). *The Southern Journal of Philosophy*, 46, 181-198. https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2008.tb00075.x

——. Self-awareness in animals. (2009). In: Lurz, R. (Ed.), *The Philosophy of Animal Minds* (pp. 201-217). Cambridge, USA: Cambridge University Press; doi:10.1017/CBO9780511819001.012

della Rocca, G., Di Salvo, A., Giannettoni, G., Goldberg, M. E. (2015). Pain and Suffering in Invertebrates: An Insight on Cephalopods. *American Journal of Animal and Veterinary Sciences*, 10(2), 77-84. https://doi.org/10.3844/ajavsp.2015.77.84

de Waal, F. B. M. (1996). *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. NY, USA: Harvard University Press.

Dennett, D. (1971). Intentional systems. *The Journal of Philosophy,* 68, 87–106. https://doi.org/10.2307/2025382
——. *True Believers: The Intentional Strategy and Why it Works.* (1981). Cambridge, MA: MIT press.
——. *The Intentional Stance.* (1987). Cambridge, MA: MIT Press.
——. Why Everyone is a Novelist. (1988). *The Times Literary Supplement*, 16-22.
——. Condiciones de la cualidad de persona. (1989). *Cuadernos de Crítica 45*. UNAM, México, México D. F., 5-36. Versión original: Conditions of Personhood. In: Rorty, A. O. (ed.), *The Identities of Person*, Univ. of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1976, 175-196.
—. The self as a center of narrative gravity. (1992). In: F. Kessel, P. Cole, & D. Johnson (Eds.), *Self and consciousness: Multiple perspectives* (pp. 103–114). Hillsdale: Erlbaum.
——. Making tools for thinking. (2000). In: D. Sperber (Ed.), *Metarepresentatios, A multidisciplinary perspective* (pp. 17-29). NY, USA: Oxford: Oxford University Press.

Derecho positivo. (5 de agosto de 2021). *¿Qué es el derecho positivo?*. Concepto. Disponible en: https://concepto.de/derecho-positivo/. [Consultada el 23 de agosto de 2022].

Descartes, R. (1637). *Discurso del Método*. En: *Descartes*. (2011). Estudio introductorio de Cirilio Flórez Miguel. Madrid, España. Ed. Gredos.
——. *Meditaciones Metafísicas*. (1641). En: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. (1977). Madrid, España: Ediciones Alfaguara.
—. *Oeuvres de Descartes (XII Vol.)* (1897-1913), Adam & Tannery (eds.) (1996), París: Leopold Cerf.

Descartes, R. (1985). *The Philosophical Writings of Descartes* (2 vols.). Trans., John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge University Press, Cambridge. (CSM). https://doi.org/10.1017/CBO9780511805042
——. *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III: The Correspondence (1991). Trans., John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny. Cambridge University Press, Cambridge. (CSMK).

Dolphin Project. (2020). Danger: Dolphin Meat Is Poisoned By Mercury. https://www.dolphinproject.com/campaigns/save-japan-dolphins/danger-dolphin-meat-is-poisoned-by-mercury/#:~:text=Mercury%20levels%20can%20be%2020,the%20Japanese%20Ministry%20of%20Health.&text=These%20levels%20raise%20grave%20issues,and%20whale%20meat%20with%20mercury

Dufour, V., Sterck, E. H. M. (2008). Chimpanzees fail to plan in an exchange task but succeed in a tool-using procedure. *Behavioural Processes*, 79, 19–27. Recuperado de:

http://dufour.primate.free.fr/pdf/DufourSterckPlanning.pdf. https://doi.org/10.1016/j.beproc.2008.04.003.

Devinsky, O. (2000). Right cerebral hemisphere dominance for a sense of corporeal and emotional self. *Epilepsy and Behavior*, 1, 60–73. https://psycnet.apa.org/doi/10.1006/ebeh.2000.0025

DiSilvestro, R. (2010). *Human Capacities and Moral Status*. Philosophy and Medicine. Vol. 108. NY, USA: Springer.

Doke, S. K., Dhawale, S. C. (2015). Alternatives to animal testing: A review. *Saudi Pharmaceutical Journal*, 23(3), 223-229. https://doi.org/10.1016/j.jsps.2013.11.002

Donald, M. (1991). *Origins of the modern mind.* London: Harvard University Press.

DW, EL MUNDO. (26 de octubre de 2021). *Hipopótamos de Escobar declarados "personas jurídicas" en EE.UU*. Disponible en: https://www.dw.com/es/hipop%C3%B3tamos-de-escobar-declarados-personas-jur%C3%ADdicas-en-eeuu/a-59623368. [Consultada el 16 de junio de 2022].

Eckert, M. A., Galaburda, A. M., Mills, D. L., Bellugi, U., Korenberg, J. R., Reiss, A. L. (2006). The neurobiology of Williams syndrome: cascading influences of visual system impairment? *Cellular and Molecular Life Sciences*, 63, 1867–1875. https://doi.org/10.1007/s00018-005-5553-x

Ecologistes en Acció (16 de agosto de 2005). *Costa Rica, primer país en prohibir el cautiverio de delfines y ballenas*. Disponible en: https://www.ecologistasenaccion.org/2668/costa-rica-primer-pais-en-prohibir-el-cautiverio-de-delfines-y-ballenas/. [Consultada el 13 de marzo de 2022].

Eddy, T. J., Gallup, G. G., Povinelli, D. J. (1996). Age differences in the ability of chimpanzees to distinguish mirror-images of self from video images of others. *Journal of Comparative Psychology*, 110, 38–44. https://doi.org/10.1037/0735-7036.110.1.38

Ynterian, P. A. (4 de febrero de 2015). *Monti: en la antesala de la liberación*. Disponible en: https://www.projetogap.org.br/es/noticia/monti-en-la-antesala-de-la-libertacion/. [Consultada el 11 de marzo de 2022).

EL MUNDO. (28 de octubre de 2010). *Un 'Habeas Corpus' para un Chimpancé*. Disponible en: https://www.elmundo.es/elmundo/2010/02/25/ciencia/1267113535.html. [Consultada el 17 de agosto de 2022].

EL PROGRESO. (4 de febrero de 2015). *Adiós a "Monti": Murió el emblemático mono del zoológico municipal.* Disponible en: https://www.elprogresoweb.com.ar/noticia.php?noticia=5027#:~:text=Adi%C3%B3s%20a%20%22Monti%22%3A%20Muri%C3%B3,zool%C3%B3gico%20municipa

l%20%7C%20Diario%20El%20Progreso&text=Falleci%C3%B3%20%22Monti%22%2C%20el%20famoso,que%20actuaron%20tras%20su%20deceso. [Consultada el 16 de agosto de 2022].

EL TIEMPO. (8 de julio de 2020). *Juez le reconoce a perro derecho para tratamiento médico para epilepsia*. Disponible en: https://www.eltiempo.com/justicia/servicios/juez-reconocio-derecho-de-un-perro-a-la-supervivencia-y-ordeno-darle-medicamento-515776. [Consultada el 7 de agosto de 2022].

Elwood, R. W. (2015). Pain and Suffering in Invertebrates?. *ILAR Journal*, 52(2), 175-184. https://doi.org/10.1093/ilar.52.2.175

Enqvist, N. E. (1978). Coherence, pseudo-coherence, and non-coherence. In: Ostman, J.O. (Ed.), *Cohesion and Semantics* (41), in *Meddelanden från Stiftelsens for Åbo Akademi Forskningsinstitut* (Anuncios de la Fundación para el Instituto de Investigación de la Academia de Turku), 109–128.

Epstein, R. A. (2004). Animals as Objetcs, or Subjects, of Rights?. In: Sunstein, Nussbaum, (2004). *Animal Rights. Currents Debates and New Directions*. USA, NY: Oxford University Press, 143-161.

Epstein, R., Lanza, R. P., Skinner, B. F. (1981). Self-awareness in the pigeon. *Science*, 212, 695-696. https://doi.org/10.1126/science.212.4495.695

Estrada, A., Garber, P. A., Mittermeier, R. A., Wich, S., Gouveia, S., Dobrovolski, R., Nekaris, K. A. I., Nijman, V., Rylands, A. B., Maisels, F., Williamson, E. A., Bicca-Marques, J., Fuentes, A., Jerusalinsky, L., Johnson, S., Rodrigues de Melo, F., Oliveira, L., Schwitzer, C., Roos, C., Cheyne, S. M., Martins Kierulff, M. C., Raharivololona, B., Talebi, M., Ratsimbazafy, J., Supriatna, J., Boonratana, R., Wedana, M., Setiawan, A. (2018). Primates in peril: the significance of Brazil, Madagascar, Indonesia and the Democratic Republic of the Congo for global primate conservation. *PeerJ,* 6, e4869. https://doi.org/10.7717/peerj.4869

EU. (2010). Directive 2010/63/EU of the European Parliament and of the Council of 22 September 2010 on the Protection of Animals Used for Scientific Purposes (text with EEA relevance). OJ L 276/33 – L 276/79. https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:32010L0063&from=%20EN

Evans, T. A., Perdue, B. M, Parrish, A. E., Beran, M. J. (2014). Working and waiting for better rewards: self-control in two monkey species (Cebus apella and Macaca mulatta). *Behavioural Processes*, 103, 236-242. https://doi.org/10.1016%2Fj.beproc.2014.01.001

Expediente Nº P-72.254/15. (3 de noviembre de 2016). *Presentación efectuada por AFADA respecto del chimpancé 'Cecilia' – Sujeto no humano*. Tercer Juzgado de Garantías. Poder Judicial, Mendoza, Argentina. Disponible en:

https://es.scribd.com/document/329975961/Habeas-Corpus-Cecilia. [Consultada el 20 de agosto de 2022].

Fazio, S., Mitchell, D. B. (2009). Persistence of self in individuals with Alzheimer's disease: Evidence from language and visual recognition. *Dementia: The International Journal of Social Research and Practice,* 8(1), 39–59. https://doi.org/10.1177/1471301208099044

Federico de Baggis, G. (2015). Solicitud de *Hábeas Corpus* para la Orangután Sandra. Comentario a propósito de la Sentencia de la Cámara Federal de Casación Penal de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, de 18 de diciembre de 2014. *derecho ANIMAL*, 6(1), 1-8. https://doi.org/10.5565/rev/da.107

Feller, C., Dubois, C., Eliez, S., & Schneider, M. (2021). Episodic future thinking in autism spectrum disorder and 22q11.2 deletion syndrome: Association with anticipatory pleasure and social functioning. *Journal of Autism and Developmental Disorders, 51*(12), 4587–4604. https://doi.org/10.1007/s10803-021-04903-2

Feinberg, J. (1980). Abortion. In *Matters of Life and Death*, ed. T. Regan. Philadelphia: Temple University Press, 183–217.

Feinberg, T. E. (2001). *Altered Egos: How the Brain Creates the Self*. NY, USA: Oxford University Press.

Fenwick, N., Griffin, G., Gauthier, C. (2009). The welfare of animals used in science: how the "Three Rs" ethic guides improvements. *The Canadian Veterinary Journal,* 50(5), 523-530. Recuperado de: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2671878/pdf/cvj_05_523.pdf

Ferreti, F. (2014). Travelling in Time and Space and the Origins of Language. *Humana.Mente Journal of Philosophical Studies*, 27, 243-268.
——. The social brain is not enough. (2016). *Frontiers in Psychology*, 7(1138), 1-12; https://doi.org/10.3389%2Ffpsyg.2016.01138

Ferreti, F., Cosentino, E. (2013). Time, language, and flexibility of the mind: The role of mental time travel in linguistic comprehension and production. *Philosophical Psychology*, 26(1), 24-46. http://dx.doi.org/10.1080/09515089.2011.625119

Ferretti, F., Adornetti, I., Cosentino, E., and Marini, A. (2013). Keeping the route and speaking coherently: the hidden link between spatial navigation and discourse processing. *Journal of Neurology,* 26, 327–334. https://doi.org/10.1016/j.jneuroling.2012.11.001

Ferreti, F., Adornetti, I., Chiera, A., Nicchiarelli, S., Magni, R., Valeri, G., Marini, A. (2017). Mental Time Travel and language evolution: a narrative account of the origins of human communication. *Language Sciences,* 63, 105–118. https://doi.org/10.1016/j.langsci.2017.01.002

Ferretti, F., Adornetti, I., Chiera, A., Nicchiarelli, S., Valeri, G., Magni, R., Vicari, S., Marini, A. (2018). Time and Narrative: An Investigation of Storytelling Abilities in Children With Autism Spectrum Disorder. *Frontiers in Psychology*, 9, 944. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.00944

Ferreyra, J. P. (12 de junio de 2019). *Canadá prohíbe el cautiverio de ballenas, delfines y marsopas.* Disponible en: https://elpais.com/elpais/2019/06/12/mundo_animal/1560371126_989870.html**.** [Consultada el 13 de marzo de 2022].

Filer, C., Keenan, R. J., Allen, B. J., Mcalpine, J. R. (2009). Deforestation and forest degradation in Papua New Guinea. *Annals of Forest Science,* 66, 813. https://doi.org/10.1051/forest/2009067

Francione, G. L. (1994). Personhood, property, and legal competence. In: Cavalieri, Singer, (1993). *The Great Ape Project*. USA, NY: ST. Martin's Press, 248-257.
——. Animals–Property or persons?. (2004). In: Sunstein, Nussbaum. (2004). *Animal Rights. Currents Debates and New Directions*, 108-142. USA, NY: Oxford University Press.
——. *Animals, Property, and the Law*. (1995; reprinted in 2007). Philadelphia, USA: Temple University Press.
——. *Animals as Persons. Essays on the Abolitions of Animal Exploitation*. (2008). NY, USA: Columbia University Press.

Franco, F., Butterworth, G. (1996). Pointing and social awareness: declaring and requesting in the second year. *Journal of Child Language*. 23, 307–336. doi: 10.1017/s0305000900008813

Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, 68, (1), 5-20. https://doi.org/10.2307/2024717

Fraser D. (2008). *Understanding Animal Welfare: The Science in its Cultural Context.* Toronto, USA: Wiley-Blackwell.

Frey, R. G. (1979). Rights, interests, desires, and beliefs. *American Philosophical Quarterly*, 16(3), 233-239. https://www.jstor.org/stable/20009763
——. *Interests and Rights: The Case Against Animals*. (1980). Oxford: Clarendon Press.
——. Vivisection, Morals and Medicine. (1983). *Journal of Medical Ethics*, 9(2), 94-97.
——. Autonomy and the value of animal life. (1984). *The Monist*, 70(1), 50-63.
——. The significance of agency and marginal cases. (1987). *Philosophica*, 39 (1), 39-46.

Foster, C., Herring, J. (2017). *Identity, Personhood and the Law*. London, UK: Springer. doi: 10.1007/978-3-319-53459-6

Fox-Muraton, M. (2020). A world without imagination? Consequences of aphantasia for an existential account of self. *History of European Ideas*, 47(2), 1-15. doi:10.1080/01916599.2020.1799553

Gaceta Parlamentaria (5 de enero de 2017). *Que reforma el artículo 60 Bis de la Ley General de Vida Silvestre.* Disponible en: https://www.senado.gob.mx/64/gaceta_comision_permanente/documento/68354. [Consultada el 12 de marzo de 2022].

Gaffan, D. (1994). Scene-specific memory for objects: a model of episodic memory impairments in monkeys with fornix transection. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 6, 305–320. https://psycnet.apa.org/doi/10.1162/jocn.1994.6.4.305

Gallup, G. G. (1968). Mirror-image stimulation. *Psychological Bulletin,* 70, 782-793.

——. Chimpanzees: self-recognition. (1970). *Science*, 167, 86-87. https://doi.org/10.1126/science.167.3914.86

——. Toward an operational definition of self-awareness. (1975**)**. In: Tuttle, R. H. (Ed.), *Socio-ecology and Psychology of Primates*, pp. 309-341. Mouton, The Hague. https://doi.org/10.1515/9783110803839.309

——. Self-recognition in primates. (1977). *American Psychologist*., 32, 329-338. https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0003-066X.32.5.329

——. Self-awareness in primates. (1979). *American Scientist*., 67, 417-421. https://www.jstor.org/stable/27849330

——. Self-Awareness and the Emergence of Mind in Primates. (1982). *American Journal of Primatology*, 2, 237-248. doi: 10.1002/ajp.1350020302

——. Do minds exist in species other than our own?. (1985). *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 9, 631-641. https://doi.org/10.1016/0149-7634(85)90010-7

——. Toward a comparative psychology of self-awareness: species limitations and cognitive consequences. (1991). In: Goethals, G. R., Goethals, Strauss, J. (Eds.), *The Self: An Interdisciplinary Approach*. USA, NY: Springer-Verlag., pp. 121–135.

Gallup, G. G., James, R., Daniel, J. S. (2002). The Mirror Test. In: Bekoff, M., Allen, C., Gordon, M. B., (Eds.). *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, 325–333. Cambridge, MA: Bradford Books.

Gallagher, S. (2000). Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science. *Trends in Cognitive Sciences*, 4, 14–21. https://doi.org/10.1016/S1364-6613(99)01417-5

Gallup, G. G., McClure, M. K., Hill, S. D., Bundy, R. A. (1971). Capacity for self-recognition in differentially reared chimpanzees. *The Psychological Record,* 21, 69-74. https://doi.org/10.1007/BF03393991

Gallup, G. G., Suárez, S. D. (1981). Self-recognition in Chimpanzees and Orangutans, but not Gorillas. *Journal of Human Evolution*, 10, 175-188. https://doi.org/10.1016/S0047-2484(81)80016-4

Gallup, G. G., Anderson, J. R. (2011). Do Rhesus Monkeys Recognize Themselves in Mirrors?. *American Journal of Primatology,* 73, 603–606.

Gallup, G. G., Povinelli, D. J., Suarez, S. D., Anderson, J. R., Lethmate, J., Menzel, E. W. (1995). Further reflections on self-recognition in primates. *Animal Behaviour*, 50, 1525–1532.

GAP. (29 de abril de 2016). *Tras 37 años de cautiverio murió el chimpancé Toto en el "Arca de Enrimir"*. Disponible en: https://www.projetogap.org.br/es/noticia/tras-37-anos-de-cautiverio-murio-el-chimpance-toto-en-el-arca-de-enrimir/. [Consultada el 10 de septiembre de 2022].

——. *Rechazan Habeas Corpus de los Chimpancés del Ecoparque – Argentina*. (6 diciembre de 2017). Disponible en: https://www.projetogap.org.br/es/noticia/rechazan-habeas-corpus-de-los-chimpances-del-ecoparque-argentina/. [Consultada el 10 de septiembre de 2022]

Gardner, R. A., Gardner, B. T. (1969). Teaching sign language to chimpanzee. *Science*, 165, 664–672.

——. Early signs of language in child and chimpanzee. (1975). *Science*, 187, 752–753. doi: 10.1126/science.187.4178.752

Garret, B. (1998). *Personal Identity and Self-Consciousness*. Tim Crane, Jonathan Wolff (Eds). NY, USA: International Library of Philosophy.

Gauthier, C., Griffin, G. (2007). Public participation in informed decision-making on animal use in Canada. AATEX 14, Special Issue, 197–201.

Gennaro, R. J. (1993). Brute experience and the higher-order thought theory of consciousness. *Philosophical Papers,* 22, 51–69.

——. *Consciousness and self-consciousness: A defense of the higher-order thought theory of consciousness*. (1996). Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.

——. *Advances in consciousness research. Higher-order theories of consciousness: An anthology.* (2004). Amsterdam, Netherlands: John Benjamin Publishing Company. http://dx.doi.org/10.1075/aicr.56

——. Animals, Consciousness, and I-Thoughts. (2009). In: *The Philosophy of Animal Minds*. Lurz, R. W. (Ed.), pp. 184-200. NY, USA: Cambridge University Press.

——. *The Conciousness Paradox: Conciousness, Conceps and Higher Order Thoughts*. (2012). Cambridge, Massachusetts, USA. The MIT Press.

Gibbons, A. (12 de enero de 2021). *Captive gorillas test positive for coronavirus. First case of COVID-19 in endangered apes* detected *at San Diego wildlife park*. Science. Disponible en: https://www.science.org/content/article/captive-gorillas-test-positive-coronavirus. [Consultada el 4 de septiembre de 2022].

Glannon, W. (1998). Moral Responsibility and Personal Identity. *American Philosophical Quarterly,* 35, 231–250. https://www.jstor.org/stable/20009933

Glezer, I. I., Jacobs, M. S., Morgane, P. J. (1988). Implications of the "initial brain" concept for brain evolution in Cetacea. *Behavioral and Brain Sciences,* 11(1), 75–116. https://doi.org/10.1017/S0140525X0005281X

González, E. (22 de junio de 2019). *'Sandra', la orangutana que se convirtió en 'persona'.* Disponible en: https://elpais.com/elpais/2019/06/17/eps/1560778649_547496.html#:~:text=Sandra%20qued%C3%B3%20reconocida%20como%20persona,de%20su%20privaci%C3%B3n%20de%20libertad. [Consultado el 6 de septiembre de 2022].

González, F. C. (2016). Eficacia del *habeas corpus* para liberar a una chimpancé (Cecilia). Comentario a la Sentencia de 3 de noviembre de 2016 del Tercer Juzgado de Garantías del Estado de Mendoza (Argentina). *derecho ANIMAL*, 1-5.

Goodall, J. (2010). *In the Shadow of Man.* NY, USA: Mariner Books; 50th Anniversary of Gombe Edition.

Goodman, J., Chandna, A., Roe, K. (2015). Trends in animal use at US research facilities. *Journal of Medical Ethics*, 41(7), 567-569. doi: 10.1136/medethics-2014-102404

Grace, R. C. Sargisson, R. J., White, K. G. (2012). Evidence for a magnitude effect in temporal discounting with pigeons. *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes*, 38, 102–108. doi: 10.1037/a0026345

Grandin, T. (2018). My Reflections on Understanding Animal Emotions for Improving the Life of Animals in Zoos. *Journal of Applied Animal Welfare Science*, 21(1), 12-22. doi: 10.1080/10888705.2018.1513843

Griffin, D. R. (1992). *Animal minds: Beyond cognition to consciousness.* NY, USA: University of Chicago Press.

——. From cognition to consciousness. (1998). *Animal Cognition*, 1, 3-16.

Griffin, D. R., Speck, G. B. (2004). New evidence of animal consciousness. *Animal Cognition,* 7, 5-18. doi: 10.1007/s10071-003-0203-x

Griffiths, D., Dickinson, A., Clayton, N. (1999). Episodic memory: what can animals remember about their past?. *Trends in Cognitive Sciences*, 3(2), 74-80. https://doi.org/10.1016/S1364-6613(98)01272-8

Grimm, D. (2 de diciembre de 2013). *Lawsuits Could Turn Chimpanzees Into Legal Persons*. Disponible en: https://www.science.org/content/article/lawsuits-could-turn-chimpanzees-legal-persons. [Consultada el 14 de agosto de 2022].

Gruen, L. (2011). *Ethics and Animals. An Introduction*. NY, USA: Cambridge University Press.

Grueter, C. C, Robbins, M. M., Ndagijimana, F., Stoinski, T. S. (2013). Possible tool use in a mountain gorilla. *Behavioural Processes*, 100, 160-162. doi: 10.1016/j.beproc.2013.09.006

Guadalupe, T. (2 de julio de 2021). *8 razones para no nadar con delfines en parques acuáticos*. Mar de Fondo. Disponible en: https://mardefondo.online/nadar-con-delfines-parques-acuaticos-maltrato/. [Consultada el 13 de marzo de 2022].

Guardian staff and agencies. (15 de junio de 2022). *Happy the elephant is not a person, says court in key US animal rights case*. Disponible en: https://www.theguardian.com/us-news/2022/jun/14/elephant-person-human-animal-rights-happy#:~:text=4%20months%20old-,Happy%20the%20elephant%20is%20not%20a%20person%2C%20says%20court,key%20US%20animal%20rights%20case&text=New%20York's%20top%20court%20has,applying%20human%20rights%20to%20animals. [Consultada el 10 de agosto de 2022].

Han, S., Northoff, G. (2009). Understanding the Self: a cultural neuroscience approach. *Progress in Brain Research*, 178, 203-212. doi: 10.1016/S0079-6123(09)17814-7

Hampton, R. R., Hampstead, B. M., Murray, E. A. (2005). Rhesus monkeys (Macaca mulatta) demonstrate robust memory for what and where, but not when, in an open-field test of memory. *Learning and Motivation,* 36, 245–259. https://doi.org/10.1016/j.lmot.2005.02.004

Hancocks, D. (1983). Gorillas go natural. *Animal Kingdom*, 86(1), 10-16.

Hau, A. R., Guhad, F. A., Cooper, M. E., Farah, I. O., Souilem, O., Hau, J. (2014). Animal experimentation in Africa: Legislation and guidelines: Prospects for improvement. In: Guillen, J. (ed.). *Laboratory animals: Regulations and recommendations for global collaborative research*. San Diego CA, USA: Elsevier, 205–218.

Hecht, E. E., Gutman, D. A., Bradley, B. A., Preuss, T. M., Stout, D. (2015). Virtual dissection and comparative connectivity of the superior longitudinal fasciculus in chimpanzees and humans. *Neuroimage*, 108, 124–37. doi: 10.1016/j.neuroimage.2014.12.039

Hecht, E. E., et al., (2017). A neuroanatomical predictor of mirror self-recognition in chimpanzees. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 12(1), 37-48. doi: 10.1093/scan/nsw159

Herzing, D. L., y White, T, I. (1998). Dolphins and the question of personhood. *Etica & Animali*, 9, 64-84. Recuperado de: http://indefenseofdolphins.com/wp-content/uploads/2013/07/dhtw1.pdf

Heschl, A., Burkart, J. (2006). A new mark test for mirror self- recognition in non-human primates. *Primates*, 47, 187–198. doi: 10.1007/s10329-005-0170-8

Hewes, G. W. (1973). Primate communication and the gestural origins of language. *Current Anthropology*, 14, 5–24. https://www.jstor.org/stable/2741093

Heyes, G. M. (1994a). Reflections on self-recognition in primates. *Animal Behaviour*, 47, 909-919.

——. Self-recognition in primates: further reflections create a hall of mirrors. (1995). *Animal Behaviour*, 50, 1533–1542. https://doi.org/10.1016/0003-3472(95)80009-3

——. Theory of mind in nonhuman primates. (1998). *Behavioral and Brain Sciences*, 21(1), 101-114. doi: 10.1017/s0140525x98000703

Higgs, P., Guilleard, C. (2015). Interrogating personhood and dementia. *Aging and Mental Health*, 20(8), 773-780. doi: 10.1080/13607863.2015.1118012

Hof, P. R., Chanis, R., Marino, L. (2005). Cortical Complexity in Cetacean Brains. *The Anatomical Record*, Part A 287A, 1142–1152. doi: 10.1002/ar.a.20258

Hopkins, W. D., Latzman, R. D., Mahovetz, L. M., Li, X., Roberts, N. (2019). Investigating individual differences in chimpanzee mirror self-recognition and cortical thickness: A vertex-based and region-of-interest analysis. *Cortex*, 118, 306-314; https://doi.org/10.1016/j.cortex.2019.05.004

Hubbeling, H. G. (1990). Some Remarks on the Concept of Person in Western Philosophy. In: *Concepts of Person in Religion and Thought*. (1990). (Ed.). Kippenberg, H. G., Kuiper, Y. B., Sanders, A. F. Mouton de Gruyter. NY, USA, 9-24.

Hubrecht, R. C. (2014). *The Welfare of Animals Used in Research: Practice and Ethics.* UFAW Animal Welfare Series. Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Institute of Medicine Committee on the Use of Chimpanzees in Biomedical and Be- havioral Research, IMCUCBBR. (2011). *Chimpanzees in Biomedical and Behavioral Research: Assessing the Necessity.* Washington, D.C. USA: National Academies Press.

Irit, M., Wendy, S., Carol, P. (2012). Emerging sign languages. In: Marc Marschark, Patricia Elizabeth Spencer (eds.): *The Oxford Handbook of Deaf Studies, Language, and Education*, vol. 2, 267-280.

Jackson, R. R., Cross, F. R. (2011). Spider Cognition. *Advances in Insect Physiology,* 41, 115–174. https://doi.org/10.1016/B978-0-12-415919-8.00003-3

Jacobs, S. E., Lamson, D. M., St. George K, Walsh, T. J. (2013). Human rhinoviruses. *Clinical Microbiology Reviews*, 26, 135–162. http://dx.doi.org/10.1128/CMR.00077-12

James, W. (1890). *Principles of Psychology*. Cambridge, USA: Harvard University Press.

Johnson, S. C., Baxter, L. C., Wilder, L. S., Pipe, J. G., Heiserman, J. E., Prigatano, G. P. (2002). Neural correlates of self-recognition. *Brain,* 125, 1808-1814.

Kaczor, C. (2005). *The Edge of Life: Human Dignity and Contemporary Bioethics*. Springer. (Vol. 85).

Kagan, K., Allard, S., Carter, S. (2018). What Is the Future for Zoos and Aquariums?. *Journal of Applied Animal Welfare Science*, 21(S1), 59-70. doi: 10.1080/10888705.2018.1514302

Kant, I. (1798/2012). *Lectures on Antropology.* Wood, A. W., Louden, R. B. (Eds.). USA, NY: Cambridge University Press.
——. *Lecciones de ética*, (1988). Trad., de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán, Barcelona, España: Crítica.
——. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. (2007). Texto integro de la traducción de Manuel García Morente. Ed., Pedro M. Rosario Barbosa. San Juan, Puerto Rico.

Kaplan, J. T., Aziz-Zadeh, L., Uddin, L. Q., Iacoboni, M. (2008). The self across the senses: an fMRI study of self-face and self-voice recognition. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 3(3), 218-223. doi: 10.1093/scan/nsn014

Keenan, J. P., Wheeler, M. A., Gallup Jr., G. G., Pascual-Leone, A., (2000). Self-recognition and the right prefrontal cortex. *Trends in Cognitive Science*, 4 (9), 338–344. doi: 10.1016/s1364-6613(00)01521-7

Keenan, J. P., Rubin, J., Racioppi, C., Johnson, A., Barnacz, A. (2005). The right hemisphere and the dark side of consciousness. *Cortex*, 41, 695–704. doi: 10.1016/s0010-9452(08)70286-7

Kendon, A. (2004). *Gesture: visible action*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Key, B. (2016). Phenomenal consciousness in insects? A possible way forward. *Animal Sentience*, 132, 1-4. https://www.wellbeingintlstudiesrepository.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1159&context=animsent. doi: 10.51291/2377-7478.1159

Kinani, J. F., Zimmerman, D. (2015). Tool Use for Food Acquisition in a Wild Mountain Gorilla. *American Journal of Primatology*, 77, 353-357. doi: 10.1002/ajp.22351

Kirkwood, J. K. (2006). The distribution of the capacity for sentience in the animal kingdom. In: Turner, J., D'Silva, J. (Eds.) *Animals, Ethics and Trade: The Challenge of Animal Sentience*. Compassion in World Farming Trust, Petersfield, UK, 12–26.

Klein, R. G. (2009). *The Human Career.* 3rd., Ed. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Koch, C. (2008). Exploring Consciousness Through the Study Of Bees. *Scientific American*, 26. http://www.scientificamerican.com/article/exploring-consciousness/

Köhler, W. (1925). *The mentality of apes*. London, UK: Routledge & Kegan Paul.

Korsgaard, C. M. (2013). Personhood, animals, and the law. *Think,* 34(12), 25-32. https://doi.org/10.1017/S1477175613000018

LA PROVINCIA (27 de abril de 2016). *Después de 37 años de cautiverio murió Toto, el chimpancé del "Arca de Enrimir".* Disponible en: https://www.unoentrerios.com.ar/la-provincia/despues-37-anos-cautiverio-murio-toto-el-chimpance-del-arca-enrimir-n960827.html#:~:text=Finalmente%20este%20martes%20tomaron%20conocimiento,predio%20al%20norte%20de%20Concordia. [Consultada el 11 de septiembre de 2022].

Lakusta, L., Dessalegn, B., Landau, B. (2010). Impaired geometric reorientation caused by genetic defect. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107(7), 2813–2817. https://doi.org/10.1073/pnas.0909155107

Landau, B., Zukowski, A. (2003). Objects, motions, and paths: Spatial language in children with Williams syndrome. *Developmental Neuropsychology*, 23, 107–139. doi: 10.1080/87565641.2003.9651889

Landau, B., Hoffman, J. E., Reiss, J. E., Dilks, D. D., Lakusta, L., Chunyo, G. (2006). Specialization, Breakdown, and Sparing in Spatial Cognition: Lessons from Williams syndrome. In: C. Morris, H. Lenhoff, & P. Wang (Eds.), *Williams-Beuren Syndrome: Research and Clinical Perspectives*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Lea, S. E. G. (2001). Anticipation and memory as criteria for special welfare consideration. *Animal Welfare*, 10:(S), 195–208.

Ledbetter, D. H., Basen, J. A. (1982). Failure to demonstrate self-recognition in gorillas. *American Journal of Primatology*, 2, 307–310. doi: 10.1002/ajp.1350020309

Lemogne, C., Piolino, P., Friszer, S., Claret, A., Girault, N., Jouvent, R., Allilaire, J. F., Fossati, P. (2006). Episodic autobiographical memory in depression: Specificity, autonoetic consciousness, and self-perspective. *Consciousness and Cognition*, 15, 258–268. doi: 10.1016/j.concog.2005.07.005

Lepore, J. (16 de noviembre de 2021). *The elephant who could be a person*. Disponible en: https://www.theguardian.com/us-news/2022/jun/14/elephant-person-human-animal-rights-happy#:~:text=New%20York's%20top%20court%20has,be%20released%20from%20the%20zoo. [Consultada el 10 de agosto de 2022].

Ley 1774. (6 de enero de 2016). Por medio de la cual se modifican el Código Civil, la Ley 84 de 1989, el Código Penal, el Código de Procedimiento Penal y se dictan otras disposiciones. Disponible en: https://www.ambienteysociedad.org.co/wp-content/uploads/2016/01/ley-1774-de-2016-castigo-a-maltrato-animal.pdf. [Consultada el 8 de agosto de 2022].

Liebal, K., Call, J., Tomasello, M. (2004). Use of gesture sequences in chimpanzees (Pan troglodytes). *American Journal of Primatology*, 64, 377–396. https://www.eva.mpg.de/documents/Wiley-Blackwell/Liebal_Use_AmJPrim_2004_1555531.pdf. doi: 10.1002/ajp.20087

Liebal, K., Pika, S., Tomasello, M. (2006). Gestural communication of orangutans (Pongo pygmaeus). *Gesture,* 6, 1–38. doi: 10.1075/gest.6.1.02lie

Liebal, K., Call, J. (2012). The origins of non-human primates' manual gestures. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 367, 118–128. https://doi.org/10.1098/rstb.2011.0044

Liszkowski, U., Carpenter, M., Henning, A., Striano, T., Tomasello, M. (2004). Twelve-months-olds point to share attention and interest. *Developmental Science*, 7, 297–307. doi: 10.1111/j.1467-7687.2004.00349.x

Locke, J. (1690/1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE, México.

——. *The Clarendon Edition of the Works of John Locke: An Essay Concerning Human Understanding.* (1975). NY, USA: Oxford University Press. The Clarendon Edition of the Works of John Locke.

Logue, A. W. (1988). Research on self-control: An integrating framework. *Behavioral and Brain Sciences,* 11, 665–709. https://doi.org/10.1017/S0140525X00053978

Lou, H. C., Luber, B., Crupain, M., Keenan, J. P., Nowak, M., Kjaer, T. W., Sackeim, H. A., Lisanby, S. H. (2004). Parietal cortex and representation of the mental Self. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 101(17), 6827-6832. doi: 10.1073/pnas.0400049101

Luper, S. (2016). Animal interests. In: *The Ethics of Killing Animals*. Višak, T., Garner, R. (Eds.). NY, USA: Oxford University Press.

Lurz, R. W. (2009). *The Philosophy of Animal Minds*. NY, USA: Cambridge University Press., pp. 128-144.

Franceschini, M. M. (2021). Animal Personhood: The Quest for Recognition. *Animal & Natural Resource Law Review* 17, 93-150.

Marino, L. (1998). A comparison of encephalization between odontocete cetaceans and anthropoid primates. *Brain Behavior Evolution*, 51(4), 230-238; doi: 10.1159/000006540. doi: 10.1159/000006540

Maritano, A. P. (28 de julio de 2022). *"Chile – Interponen el primer habeas corpus a favor de un animal no humano"*. Diario Jurídico. Disponible en: https://www.diariojuridico.com/chile-interponen-el-primer-habeas-corpus-en-favor-de-un-animal-no-humano/. [Consultada el 23 de agosto de 2022].

Mathavarajah, S., Stoddart, A. K., Gagnon, G. A., Dellaire, G. (2021). Pandemic danger to the deep: The risk of marine mammals contracting SARS-CoV-2 from wastewater. *Science of The Total Environment*, 760, 143346. https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2020.143346

McGrew, W. C., Tutin, C. E. G., Baldwin, P. J. (1979). Chimpanzees, tools, and termites: cross cultural comparison of Senegal, Tanzania, and Rio Muni. *Man*, 14, 185–214. https://doi.org/10.2307/2801563

McMahan, J. (2002). *The Ethics of Killing*. NY, USA: Oxford University Press. Oxford.
——. Infanticide. (2007). *Utilitas*, 19(02), 131-159. https://www.cambridge.org/core/journals/utilitas/article/abs/infanticide/3E87E565E5882468217F7AEB4ECE6BD4

McPhee, M. E., Carlstead, K. (2010). The importance of maintaining natural behaviors in captive mammals. In: Kleiman, D.G., Thompson, K.V., and Baer C.K. (eds). *Wild mammals in captivity: Principles and techniques for zoo management* (2nd edition). Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 303–313.

Mahovetz, L. M., Young, L. Y., Hopkins, W. D. (2016). The influence of AVPR1A genotype on individual differences in behaviors during a mirror self-recognition task in chimpanzees (Pan Troglodytes). *Genes, Brain and Behavior*, 15(5), 445–452. doi: 10.1111/gbb.12291

Maple, T. L., Purdue, B. M. (2013). *Zoo Animal Welfare*. NY, USA: Springer.

Markowitsch, H. J., Staniloiu, A. (2011). Memory, autonoetic consciousness, and the self. *Consciousness and Cognition*, 20(1), 16-39. https://doi.org/10.1016/j.concog.2010.09.005.

Marten, K., Psarakos, S. (1994). Evidence of self-awareness in the bottlenose dolphin (Tursiops truncatus). In: Parker, S. T., Mitchell, R. W., Boccia, M. L. (Eds.), *Self-awareness in animals and humans: Developmental perspectives,* 361–379. USA, NY: Cambridge University Press.

Mauss, M. (1938/1985). A category of the human mind: the notion of the person; the notion of self. Transl., by Halls, W. D. In: *The category of the person. Anthropology, philosophy, history,* 1-25. Carrithers, M., Collins, S., Lukes, S. (Eds.). London, UK: Cambridge University Press.

Megevand, C., Mosnier, A., Hourticq, J., Sanders, K., Doetinchem, N., Streck, C. (2013). Deforestation Trends in the Congo Basin. *International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank.* Disponible en: https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/12477/9780821397428.pdf;sequence=1. [Consultado el 3 de septiembre de 2022].

Melin, A. D., Janiak, M. C., Marrone, F., Arora, P. J., Higham, J. P. (2020). Comparative ACE2 variation and primate COVID-19 risk. *Communications Biology,* 3, 641. https://doi.org/10.1038/s42003-020-01370-w

Mendl, M., Burman, O., Laughlin, K., Paul, E. S. (2001). Animal Memory and Animal Welfare. *Animal Welfare*, 10(S), 141-159.

Mendl, M., Paul, E. S. (2008). Do animals live in the present?. Current evidence and implications for welfare. *Applied Animal Behaviour Science*, 113(4), 357-382. doi: 10.1016/j.applanim.2008.01.013

Meunier, L. D. (2006). Selection, Acclimation, Training, and Preparation of Dogs for the Research Setting. *ILAR Journal*, 47(4), 326–347. https://doi.org/10.1093/ilar.47.4.326

Michaelian, K. (2016). *Mental time travel: Episodic memory and our knowledge of the personal past*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Mischel, W., Shoda, Y., Rodriguez, M. (1989). Delay of gratification in children. *Science*, 244, 933–938. doi: 10.1126/science.2658056

Mishkin, M., Delacour, J. (1975). An analysis of short-term visual memory in the monkey *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes,* 1, 326–334

Mitchell, R. W. (1993). Mental models of mirror-self-recognition: Two theories. *New Ideas in Psychology,* 11(3), 295–325. https://doi.org/10.1016/0732-118X(93)90002-U

Mondaca, D. E., Bazan, M. I. O., Poseck, Y. T. B. (27 de julio de 2022). 2CH(JGF) 526-2022 Amparo. Disponible en: https://www.diarioconstitucional.cl/wp-content/uploads/2022/07/Documentoorangutan-corte-san-miguel.pdf, pp. 1-2. [Consultada el 24 de agosto de 2022].

Moran, J., Doyle, R. (2015). *The Cow Talk. Understanding Diary Cow Behaviour To Improve Their Welfare On Asian Farms*. Clayton South, VIC : CSIRO Publishing.

Morgane, P. J., Jacobs, M. S., MacFarland, W. L. (1980). The anatomy of the brain of the bottlenose dolphin (Tursiops truncatus). Surface configurations of the telencephalon of the bottlenose dolphin with comparative anatomical observations in four other cetacean species. *Brain Research Bulletin,* 5(3), 1–107. https://doi.org/10.1016/0361-9230(80)90272-5

Mulcahy, N. J. (2018). An Orangutan Hangs Up a Tool for Future Use. *Scientific Reports,* 8, 12900. https://doi.org/10.1038/s41598-018-31331-7

Mulcahy, N. J., Call, J., Dunbar, R. I. M. (2005). Gorillas (*Gorilla gorilla*) and Orangutans (*Pongo pygmaeus*) Encode Relevant Problem Features in a Tool-Using Task. *Journal of Comparative Psychology*, 119(1), 23-32. doi: 10.1037/0735-7036.119.1.23

Mulcahy, N. J., Call, J. (2006a). Apes Save Tools for Future Use. *Science,* 312, 1038-1040; doi: 10.1126/science.1125456

Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat?. *Philosophical Review,* 83, 435-450.

Natale, F., Poti, P., Spinozzi, G. (1988). Development of Tool Use in a Macaque and a Gorilla. *Primates*, 29(3), 413-416. doi: 10.1039/c4mb00650j

NC3Rs. (10 de Octubre de 2006; actualizado el 10 de Octubre de 2017). *Non-human primate accommodation, care and use*. Second edition. London, UK: NC3Rs.

Negrey, J, D., Reddy, R, B., Scully, E. J., Phillips-Garcia, S., Owens, L. A., Langergraber, K. E.,. Mitani, J. C., Thompson, M. E., Wrangham, R. W., Muller, M. N., Otali, E., Machanda, Z., Hyeroba, D., Grindle, K. A., Pappas, T. E., Palmenberg, A. C., Gern, J. E., Goldberg, T. L. (2019). Simultaneous outbreaks of respiratory disease in wild chimpanzees caused by distinct viruses of human origin, *Emerging Microbes & Infections*, 8(1), 139-149. doi: 10.1080/22221751.2018.1563456

Neisser, U. (1988). Five kinds of self-knowledge. *Philosophical Psychology*, 1(1), 35-59. doi: 10.1080/09515088808572924

——. *Criteria for an ecological self.* (1995). In: Rochat, P., (Ed.), *Advances in psychology, 112. The self in infancy: Theory and research* (pp. 17–34). North-Holland/Elsevier Science Publishers. https://doi.org/10.1016/S0166-4115(05)80004-4

Nelson, K. (2003). Narrative and the Emergence of Consciousness of Self. In: *Narrative and Consciousness*. Gary D. Fireman, T. E. McVay, & Owen J. Flanagan (eds.). NY, USA: Oxford University Press.

Monsó, S. (2022). How to Tell If Animals Can Understand Death. *Erkenntnis* 87, 117–136. https://doi.org/10.1007/s10670-019-00187-2

Murcia, D. (18 de diciembre de 2018). *Habeas corpus y grandes simios: la lucha por la libertad de los animales no humanos*. Disponible en:

https://www.naturalezaconderechos.org/2018/12/18/heridas-en-la-selva-ecuatoriana/. [Consultada el 12 de agosto de 2022].

Murlá, N. (7 de marzo de 2017). *Los animales en Guatemala ya son «seres sintientes». Animalados.* Disponible en: http://www.animalados.com/es/los-animales-guatemala-ya-seres-sintientes/. [Consultada el 4 de septiembre de 2022].

National Health and Medical Research Council (NHMR). (2016) Principles and guidelines for the care and use of non-human primates for scientific purposes. Canberra: National Health and Medical Research Council.

Nonhuman Rights Project. (s.f.). *First elephant to pass mirror self-recognition test; held alone at the Bronx Zoo*. Disponible en: https://www.nonhumanrights.org/client-happy/. [Consultada el 11 de agosto de 2022].

Noonan, H. W. (2003). *Personal Identity* (2nd. Edition). NY, USA: Routledge.

Nussbaum, M. (3 de febrero de 2006). *The Moral Status of Animals*. Disponible en: https://www.chronicle.com/article/the-moral-status-of-animals/. [Consultada el 3 de septiembre de 2022].

OECD. (2002). *Guidance Document on the Recognition, Assessment and Use of Clinical Signs as Human Endpoints for Experimental Animals Used in Safety Evaluation*, OECD Series on Testing and Assessment, No. 19, OECD Publishing, Paris, https://doi.org/10.1787/9789264078376-en

Olano García, H. A. (18 de febrero de 2020). Colombia: el perro "Negro" y el oso "Chucho", sujetos de derechos. *Revistas Jurídicas.* Disponible en: https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/15484/16484. [Consultada el 6 de agosto de 2022].

——. *Mediante sentencia SU-016 de 2020, determinó que los animales no son sujetos de derecho, sino objetos de protección constitucional.* [Comentario en el artículo web: "Colombia: el perro "Negro" y el oso "Chucho", sujetos de derechos"]. *Revistas Jurídicas.* Disponible en: https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/15484/16484.

Ortiz Millán, G. (2017). ¿Tienen derechos los animales? En: *Entre la Libertad y la Igualdad*. Ensayos Críticos sobre la Obra de Rodolfo Vázquez. Tomo 1. UNAM, México. Instituto de Investigaciones Jurídicas, 385-410.

——. ¿Son éticamente justificables los zoológicos?. (2019). En: *Ética animal, fundamentos empíricos, teóricos y dimensión práctica*. Bernardo Aguilera Dreyse (ed. lit.), Juan Alberto Lecaros (ed. lit.), Erick Valdés Meza (ed. lit.). Madrid, España: Universidad Pontificia Comillas. Cátedra de Bioética, 32, 307-324.

Osvath, M. (2009). Spontaneous planning for future stone throwing by a male chimpanzee. *Current Biology*, 19 (5), 190-191. https://doi.org/10.1016/j.cub.2009.01.010

——. Great ape foresight is looking great. (2010). *Animal Cognition*, 13(5), 777–781. doi: 10.1007/s10071-010-0336-7

Osvath, M., Osvath, H. (2008). Chimpanzee (Pan troglodytes) and orangutan (Pongo abelii) forethought: self-control and pre-experience in the face of future tool use. *Animal Cognition*, 11(4), 661-674. doi: 10.1007/s10071-008-0157-0

Osvath, M, Karvonen, E. (2012). Spontaneous Innovation for Future Deception in a Male Chimpanzee. *PLoS ONE* , 7(5), e36782. doi: 10.1371/journal.pone.0036782

Pallota, N. (15 de marzo de 2021). *The Islamabad High Court Is Protecting the Legal Rights of Animals*. JURIST. Disponible en: https://www.jurist.org/commentary/2021/03/nicole-pallotta-pakistan-animal-rights-judgement/#:~:text=In%20a%20ground%2Dbreaking%20decision,protection%20under%20the%20nation's%20Constitution. [Consultada el 14 de marzo de 2022].

Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. USA, NY: Oxford university Press.

Parnas, L., Sass, J. (2003). Schizophrenia, Consciousness, and the Self. *Schizophrenia Bulletin*, 29(3), 427-444. doi: 10.1093/oxfordjournals.schbul.a007017

Patterson, F. G., Cohn, R. H. (1978a). Conversations with a gorilla. *National Geographic Magazine*, 154, 438-465.

——. Language acquisition by a lowland gorilla: Koko's first ten years of vocabulary development. (1990). *Word*, 41, 2, 97-143. https://doi.org/10.1080/00437956.1990.11435816

Patterson, F. G., Linden, E. (1981). *The Education of Koko.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

Patterson, F., Gordon, W. (1993). The case for the personhood of gorillas. In: Cavalieri, Singer, (1993). *The Great Ape Project*, 58-77. NY, USA: ST. Martin's Press.

Pettitt, P. (2018). Hominin evolutionary thanatology from the mortuary to funerary realm: the palaeoanthropological bridge between chemistry and culture. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences,* 373(1754), 20180212. doi: 10.1098/rstb.2018.0212

Pierce, J., Bekoff, M. (2018). A Postzoo Future: Why Welfare Fails Animals in Zoos. *Journal of Applied Animal Welfare Science*, 21(S1), 43-48. doi: 10.1080/10888705.2018.1513838

Pika, S., Liebal, K., Tomasello, M. (2003). Gestural communication in young gorillas (Gorilla gorilla): gestural repertoire, learning and use. *America Journal of Primatology,* 60, 95–111. https://www.eva.mpg.de/documents/Wiley-Blackwell/Pika_Gestural_AmJPrim_2003_1555759.pdf. doi: 10.1002/ajp.10097

——. Gestural communication in subadult bonobos (*Pan paniscus*): Gestural repertoire and use. (2005). *American Journal of Primatology,* 65(1), 39–51. https://www.eva.mpg.de/documents/Wiley-Blackwell/Pika_Gestural_AmJPrim_2005_1555352.pdf. doi: 10.1002/ajp.20096

Pika, S. (2008). What is the nature of the gestural communication of great apes?. In: *The shared mind: perspectives on intersubjectivity* (Eds., Zlatev, J., Racine, T. P., Sinha, C., Itkonen, E.), 165–186. Amsterdam, The Netherlands: John Benjamins Publishing Company.

Pippin, J. J. (2012). Animal research in medical sciences: Seeking a convergence of science, medicine, and animal law. *South Texas Law Review*., 54, 469-511. https://www.wellbeingintlstudiesrepository.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1013&context=acwp_all

Plotnik, J., de Waal, F. B., Reiss, D. (2006). Self-recognition in an Asian elephant. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America,* 103(45), 17053–17057. doi: 10.1073/pnas.0608062103

Poole, T. (1997). Happy animals make good science. *Laboratory Animals*, 31(2), 116-124. doi: 10.1258/002367797780600198

Pouydebat, E., Berge, C., Gorce, P., Coppens, Y. (2005). Use and Manufacture of Tools to Extract Food by Captive Gorilla gorilla gorilla: Experimental Approach. *Folia Primato*, 76, 180-183. doi: 10.1159/000084381

Povinelli, D. J. (1989). Failure to Find Self-Recognition in Asian Elephants (*Elephas maximus*) in Contrast to their Use of Mirror Clues to Discover Hidden Food. *Journal of Comparative Psychology,* 103, 122–131. https://doi.org/10.1037/0735-7036.103.2.122

Povinelli, D. J., Rulf, A. B., Landau, K. R., Bierschwale, D. T. (1993). Self-recognition in chimpanzees (Pan troglodytes): distribution, ontogeny, and patterns of emergence. *Journal of Comparative Psychology*, 107(4), 347–372. doi: 10.1037/0735-7036.107.4.347

Povinelli, D. J., Cant, J. G. (1995). Arboreal clambering and the evolution of self-conception. The Quaterly Review of Biology, 70(4), 393-421. doi: 10.1086/419170

Povinelli, D. J., Gallup, G. G., Eddy, T. J., Bierschwale, D. T., Engstrom, M. C., Perilloux, H. K., Toxopeus, I. B. (1997). Chimpanzees recognize themselves in mirrors. *Animal Behaviour,* 53, 1083–1088.

Prescott, M. J., Morton, D. B., Anderson, D., Buckwell, A., Heath, S., Hubrecht, R., Jennings, M., Robb, D., Ruane, B., Swallow, J., Thompson, P. (2004). Refining dog husbandry and care. *Laboratory Animals*, 38(1), 1-94.

https://www.rspca.org.uk/webContent/staticImages/Downloads/RefiningDogHusbandry.pdf

Raby, C. R., Alexis, D. M., Dickinson, A., Clayton, N. S. (2007a). Planning for the future by Western Scrub-Jays. *Nature*, 445, 919–921.

Rachlin, H., Green, L. (1972). Commitment, choice, and self-control. *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*, 48, 347–353. https://doi.org/10.1901%2Fjeab.1972.17-15

Rashid, M. A. (2 de junio de 2019). *P&H HC Declares Entire Animal Kingdom Including Avian And Aquatic As Legal Entities With Al Rights And Duties Of Living Persons.* Disponible en: https://www.livelaw.in/top-stories/ph-hc-declares-entire-animal-kingdom-including-avian-and-aquatic-as-legal-entities-with-all-rights-and-duties-of-living-persons-read-judgment-145417. [Consultada el 3 de septiembre de 2022].

Regan, T. (2003). *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy*. NY, USA: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Reid, T. (1785/1975). Of Mr. Locke's Account of our Personal Identity. In: J. Perry (ed.), *Personal Identity,* 113–118. Berkeley, USA: University of California Press.

Reiss, D., Marino, L. (2001). Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin: a case of cognitive convergence. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 98, 5937–5942. https://doi.org/10.1073/pnas.101086398

Reuters Staff. (25 de junio de 2008). El Congreso reconoce el derecho a la vida de los grandes simios. *REUTERS*. Disponible en: https://www.reuters.com/article/oestp-espana-congreso-simios-idESPIN56954420080625. [Consultada el 2 de septiembre de 2022].

Reynolds, J., Coalition to End Experiments on Chimpanzees in Europe, CEECE. (2001). *Report on the Biomedical Primate Research Centre* (BPRC). Brighton, UK: CEECE.

Rivadeneira, J. C. (4 de agosto de 2017). *"Habeas corpus' para el oso Chucho y la tutela de Negro, los nuevos debates del Derecho".* Disponible en: https://www.ambitojuridico.com/noticias/constitucional-y-derechos-humanos/habeas-corpus-para-el-oso-chucho-y-la-tutela-de-negro. [Consultada el 5 de agosto de 2022].

Roa, J. M. (14 de julio de 2020). *Humanidad, Animalidad, y Derecho. A propósito de Chucho, Negro, y Clifor*. Disponible en: https://medioambiente.uexternado.edu.co/humanidad-animalidad-y-derecho-a-proposito-de-chucho-negro-y-clifor/. [Consultada el 23 de agosto de 2022].

Roberts, W.A. (2002). Are animals stuck in time? *Psychological Bulletin*, 128, 473–489. doi: 10.1037/0033-2909.128.3.473

Roberts, W. A., Feeney, M. C. (2009). The comparative study of mental time travel. *Trends in Cognitive Sciences,* 13, 271–277.

Rollin, B. E. (2019). The Meaning of Animal Welfare and Its Application to Cattle. In: *The Welfare of Cattle*. Engle, T., Klingborg, D. J., Rollin, B. E., (Eds.). NY, USA: CRC Press, Taylor & Francis Groups. Chapter 8, 63-72.

Rose, N. A. (2019). *The Case Against Animals in Captivity*. 5th edition. Washington, DC: Animal Welfare Institute and World Animal Protection.

Rosenbaum, R. S., Köhler, S., Schacter, D. L., Moscovitch, M., Westmacott, R., Black, S. E., Gao, F., Tulving, E. (2005). The case of K.C.: contributions of a memory-impaired person to memory theory. *Neuropsychologia*, 43(7), 989-1021. doi: 10.1016/j.neuropsychologia.2004.10.007.

RSPCA. (s.f.). Using Monkeys in Research. Disponible en: https://www.rspca.org.uk/adviceandwelfare/laboratory/primates. [Consultada el 3 de septiembre de 2022].

Rowlands, M. (2019). *Can Animals Be Persons?*. USA, NY: Oxford University Press.

Russell, W. M. S., Burch, R. L. (1959). *The Principles of Humane Experimental Technique,* London, R.-U., Universities Federation for Animal Welfare.

Ryder, R. (1972). Experiments on Animals. In: S. & R. Godlovitch & J. Harris (Eds.), *Animals, Men and Morals*, New York: Taplinger.

S. 810. (2012). Great Ape Protection and Cost Savings Act of 2011. *Congressional Cost Office Cost Estimate*, 1-5. Disponible en: https://www.cbo.gov/sites/default/files/112th-congress-2011-2012/costestimate/s8101.pdf. [Consultada el 31 de agosto de 2022].

Salwiczek, L. H., Dickinson, A., & Clayton, N. S. (2008). What do animals remember about their past?. In: R. Menzel (Ed.), *Cognitive psychology of memory*; In: J. Byrne (Ed.), Learning theory and behavior. Vol. [1] of learning and memory: A comprehensive reference, 4 vols., pp. 441–460. Oxford, UK: Elsevier.

Sanz, C., Morgan, D., Gulick, S. (2004). New insights into chimpanzees, tools and termites from the Congo Basin. *American Naturalist*, 164, 567–581.

Sanz, C. M., Call, J., Boesch, C. (2013). *Tool Use in Animals: Cognition and Ecology*. Crickette M. Sanz, Josep Call and Christophe Boesch (Eds.). NY, USA: Cambridge University Press.

Sapontzis, S. F. (1987). *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia: Temple University Press.

——. Animal rights and biomedical research. (1992). *The Journal of Value Inquiry*, 26, 73-86.

Savage-Rumbaugh, S., Wamba, K., Wamba, P., Wamba, N. (2007). Welfare of apes in captive environments: comments on, and by, a specific group of apes. *Journal of Applied Animal Welfare Science*, 10(1), 7-19. doi: 10.1080/10888700701277261

Schacter, D. L. (1987). Memory, amnesia, and frontal lobe dysfunction. *Psychobiology,* 15*,* 21-36.

Schacter, D., Addis, D., Buckner, R. (2007). Remembering the past to imagine the future: the prospective brain. *Nature Reviews Neuroscience,* 8, 657–661; https://doi.org/10.1038/nrn2213

SCHEER. (2016). Request for an update to the scientific opinion on the need for non-human primates in biomedical research, production and testing of products and devices. Scientific Committee on Health and environmental Risks. https://health.ec.europa.eu/latest-updates/scheer-request-update-scientific-opinion-need-non-human-primates-biomedical-research-production-and-2016-05-04_en

Schwartz, B. L., Colon, M. R., Sanchez, I. C., Rodriguez, I., Evans, S. (2002). Single-trial learning of ‘‘what’’ and ‘‘who’’ information in a gorilla (Gorilla gorilla gorilla): Implications for episodic memory. *Animal Cognition*, 5, 85–90.

Schwartz, B. L., Hoffman, M. L., Evans, S. (2005). Episodic-like memory in a gorilla: A review and new findings. Learning and Motivation, 36, 226–244.

Schechtman, M. (1996). *The constitution of selves*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

——. The Narrative Self. (2011). In: *The Oxford Handbook of the Self*. Gallagher, S. (Ed.), 394-419. NY, USA: Oxford University Press.

——. *Staying Alive*. *Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life.*(2014). Oxford, UK: Oxford University Press.

——. The Size of the Self: Minimalist Selves and Narrative Self-Constitution. (2015a). In: *Narrative, Psychology and Life*. Allen Speight, (Ed.). Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life. 2, 33-47. NY, USA: Springer. doi: 10.1007/978-94-017-9349-0

——. Dissociative Identity Disorder and Narrative. (2015b). In: J. Clausen & N. Levy (Eds.), *Handbook of Neuroethics* (pp. 393–405). Dordrecht: Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-007-4707-4_113

Scullion Hall, L. E. M., Buchanan–Smith, H. M., Robinson, S., Prescott, M. (26 de Septiembre de 2014; actualizado el 30 de Septiembre de 2021). *Housing and Husbandry: Dog*. https://www.nc3rs.org.uk/3rs-resources/housing-and-husbandry-dog#anchor_8. [Consultada el 17 de agosto de 2002].

Scullion Hall, L. E. M., Robinson, S., Finch, J., Buchanan–Smith, H. M. (2015). Refining dosing by oral gavage in the dog: A protocol to harmonise welfare. *Journal of*

Pharmacological and Toxicological Methods, 72, 35-46. https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1056871914003074?via%3Dihub

Scullion Hall, L. E. M., Robinson, S., Finch, J., Buchanan–Smith, H. M. (2017). The influence of facility and home pen design on the welfare of the laboratory-housed dog. *Journal of Pharmacological and Toxicological Methods*, 83, 21-29. https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1056871916301101

Scully, E. J., Basnet, S., Wrangham, R. W., Muller, M. N., Otali, E., Hyeroba, D., Grindle, K. A., Pappas, T. E., Thompson, M. E., Machanda, Z., Watters, K. E., Palmenberg, A. C., Gern, J. E., Goldberg, T. L. (2018). Lethal Respiratory Disease Associated with Human Rhinovirus C in Wild Chimpanzees, Uganda, 2013. *Emerging Infectious Diseases*, 24(2), 267-274. doi: 10.3201/eid2402.170778

Sentencia No. 18331-2019-00629. (26 de febrero de 2020). fs. 146 a 151.

Sentencia No. 253-20-JH/22. (27 de enero de 2022). Derechos de la Naturaleza y animales como sujetos de derechos. Caso "*Mona Estrellita*". Jueza ponente: Teresa Nuques Martínez., pp. 1-69.

Sentencia C-166. (2010). Sentencia C-166/10. Recuperado de: https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2010/C-666-10.htm

Shad, S. (10 de junio de 2019). *Indian High Court Recognizes Nonhuman Animals As Legal Entities.* Disponible en: https://www.nonhumanrights.org/blog/punjab-haryana-animal-rights/. [Consultada el 4 de septiembre de 2022].

Shoemaker, D. (2009). *Personal Identity and Ethics: A Brief Introduction*, Ontario, Canada: Broadview Press.

Shoemaker, S. (1963). *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca. NY, USA.

——. Persons and Their Pasts. (1970). *American Philosophical Quarterly*, 7(4), 269-285

——. Persons, animals, and identity (2008). *Synthese*, *162*, 313–324. https://doi.org/10.1007/s11229-007-9253-y

Shorland, G., Genty, E, Guéry J-P, Zuberbühler, K. (2020). Investigating self-recognition in bonobos: mirror exposure reduces looking time to self but not unfamiliar conspecifics. *Peer J.*, 8, 9685. http://doi.org/10.7717/peerj.9685

Singer, P. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: New York Review of Books.

——. *Practical Ethics.* (1979). NY, USA: Cambridge University Press.

——. The Significance of Animal Suffering. (1990). *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1-61.

——. *Practical Ethics*. 2nd. Edition. (1993). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

——. *Rethinking Life & Death.* (1994). NY, USA: St. Martin's Press.
——. *Writings on an Ethical Life.* (2000). NY, USA: HarperCollins.

Sir David Weatherall's Working Group. (2006). *The use of non-human primates in research. A working group report chaired by Sir David Weatherall FRS FMedSci*. London, UK: Sir David Weatherall's Working Group. Disponible en: http://www.royalsoc.ac.uk/weatherall. [Consultada el 16 de agosto de 2022].

Sperry, R. W., Zaidel, E., Zaidel, D. (1979). Self-recognition and social awareness in the deconnected minor hemisphere. *Neuropsychologia*, 17(2), 153–166. https://doi.org/10.1016/0028-3932(79)90006-X

Strawson, G. (2015). Against narrativity. In: *Narrative, Philosophy, and Life*. Speight, A. (Ed.). Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life. 2, 11-31. NY, USA: Springer. doi: 10.1007/978-94-017-9349-0

Strawson, P. F. (1959). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Routledge. Taylor & Francis Group. London, UK.

Stuss, D. T. (1991). Disturbance of self-awareness after frontal system damage. In: Prigatano, G. P., Schacter, D. L., (Eds.). *Awareness of Deficit After Brain Injury: Clinical and Theoretical Issue*s. USA, NY: Oxford University Press; pp. 63-83.

Suddendorf, T. (1994). *Discovery of the fourth dimension: Mental time travel and human evolution*. Unpublished Master's thesis, University of Waikato, Hamilton.

Suddendorf, T., Corballis, M. C. (1997). Mental Time Travel and the Evolution of the Human Mind. Genetic, Social, and General Psychology Monographs, 123(2), 133-167.
——. The evolution of foresight: What is mental time travel, and is it unique to humans?. (2007). *Behavioral and Brain Sciences*, 30, 299–351. https://doi.org/10.1017/s0140525x07001975
——. New evidence for animal foresight? (2008). *Animal Behavior*, 75, e1–e3. https://psycnet.apa.org/doi/10.1016/j.anbehav.2008.01.006
——. Behavioural evidence for mental time travel in nonhuman animals. (2010). *Behavioural Brain Research*, 215(2), 292-298. https://doi.org/10.1016/j.bbr.2009.11.044

Suddendorf, T., Busby, J. (2003). Mental time travel in animals? *Trends in Cognitive Science*, 7, 391–396. https://doi.org/10.1016/s1364-6613(03)00187-6
——. Making decisions with the future in mind. (2005). *Learning and Motivation*, 36, 110–125. https://doi.org/10.1016/j.lmot.2005.02.010

Suddendorf, T., Corballis, M. C., Collier-Baker, E. (2009). How great is ape foresight?. *Animal Cognition*, 12(5), 751-754. doi: 10.1007/s10071-009-0253-9

Sugiura, M., Miyauchi, C.M., Kotozaki, Y., Akimoto, Y, Nozawa, T., Yomogida, Y., Hanawa, S., Yamamoto, Y., Sakuma, A., Nakagawa, S., Kawashima, R. (2015).

Neural mechanism for mirrored self-face recognition. *Cerebral Cortex*, 25(9), 2806–2814. https://doi.org/10.1093/cercor/bhu077

Swartz, K. B., Evans, S. (1991). Not all chimpanzees (*Pan troglodytes*) show self-recognition. *Primates,* 32, 483–496. https://doi.org/10.1007/BF02381939

Tanner, J. E., Byrne, R. (1999). The development of spontaneous gestural communication in a group of zoo-living lowland gorillas. In: *The Mentalities of Gorillas and Orangutans, Comparative Perspectives,* S.T. Parker and R.W. Mitchell and H.L. Miles (eds.), 211–239. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Tannenbaum, J., Bennett, B. T. (2015). Russell and Burch's 3Rs then and now: the need for clarity in definition and purpose. *Journal of the American Association for Laboratory Animal Science*, 54(2), 120-132.

Taylor, R. (2001). One Step at a Time. New Zealand's Progress Toward Hominid Rights. *Animal Law*, 7, 35-43.

Taylor, K., Gordon, N., Langley, G., Higgins W. (2008). Estimates for worldwide laboratory animal use in 2005. *Alternatives to Laboratory Animals*, 36(3), 327-432. https://doi.org/10.1177/026119290803600310

The Guardian (9 de mayo de 2010). *Dolphin meat causing dangerous mercury levels in Japanese diners.* Disponible en: https://www.theguardian.com/world/2010/may/09/dolphin-meat-mercury-levels-japan. [Consultado el 9 de marzo de 2022].

The Helsinky Group. (2010). *Declaration of Rights for Cetaceans: Whales and Dolphins.* Disponible en: https://www.cetaceanrights.org/pdf_bin/helsinki-group.pdf. [Consultada 14 de febrero de 2022].

The Humane Society of the United States. (s.f.). *Dogs used in experiments FAQ*. Disponible en: https://www.humanesociety.org/resources/dogs-used-experiments-faq#:~:text=experiments%20on%20dogs%3F-,How%20many%20dogs%20are%20used%20in%20experiments%20every%20year%3F,Department%20of%20Agriculture%20(USDA). [Consultada el 1 de septiembre de 2022].

Thomas, N. (2016). *Animal Ethics and the Autonomous Animal Self*. Palgrave Macmillan.

Thorpe, B. (1965). The Assessment of Pain and Distress on Animals. In: *Report of The Technical Committee To Enquire Into The Welfare Of Animals Kept Under Intensive Livestock Husbandry Systems*, 71-81. London, UK: HMSO.

Tobin, H., Logue, A. W., Chelonis, J. J., Ackerman, K. T., May, J. G. (1996). Self-control in the monkey. *Macaca fascicularis. Animal Learning & Behavior,* 24, 168–174. https://psycnet.apa.org/doi/10.3758/BF03198964

Tognazzini, N. A. (2010). Persistence and responsibility. In: *Time and Identity*. Campbell, J. K., O'Rourke, M., Silverstein, H. S. Cambridge, USA. *A Bradford Book*, 149-164.

Tooley, M. (1972). Abortion and Infanticide. *Philosophy and Public Affairs*, 2(1), 37-65.
——. Personhood. (2009). In: *A Companion to Bioethics.* Second edition. Kuhse, H., Singer, P. Blackwell Publishing Ltd., 129-140.

Tomasello, M., Call, J., Nagell, K., Olguin, R. and Carpenter, M. (1994). The learning and use of gestural signals by young chimpanzees: A trans-generational study. *Primates* 35(2), 137–154. https://psycnet.apa.org/doi/10.1007/BF02382050

Tomasello, M., Call, J., Warren, J., Frost, T., Carpenter, M., Nagell, K. (1997). The ontogeny of chimpanzee gestural signals. In: *Evolution of Communication.* Wilcox, S., King, B., Steels, L. (eds.), 224–259. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Tristán, R. M. (11 de Junio de 2008). El chimpancé Hiasl, en busca de un tutor que gestione su fortuna. Disponible en: https://www.elmundo.es/elmundo/2008/06/09/ciencia/1213026765.html [Consultada el 7 de septiembre de 2022].

Tulving, E. (1972). Episodic and Semantic Memory. In: Tulving and W. Donaldson (eds.), *Organization of Memory.* London: Academic Press.
——. *Elements of episodic memory*. (1983). NY, USA. Oxford University Press.
——. Memory and consciousness. (1985). *Canadian Psychology/Psychologie canadienne,* 26(1), 1-12. http://dx.doi.org/10.1037/h0080017
——. What Is Episodic Memory?. (1993). *Current Directions In Psychological Science*, 2(3), 67-70.
——. Episodic memory: From mind to brain. (2002). *Annual Review of Psychology*, 53, 1–25. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.53.100901.135114
——. Episodic memory and autonoesis: uniquely human?. (2005). In: Terrace, H. S., Metcalfe, J. (Eds.). *The missing link in cognition*. Oxford, UK: Oxford University Press, 3–56. https://psycnet.apa.org/doi/10.1093/acprof:oso/9780195161564.003.0001

Uddin, L. Q., Kaplan, J. T., Molnar-Szakacs, I., Zaidel, E., Iacoboni, M. (2005). Self-face recognition activates a frontoparietal "mirror" network in the right hemisphere: an event-related fMRI study. *Neuroimage*. 25(3), 926-935. doi: 10.1016/j.neuroimage.2004.12.018

Understanding Animal Research. (s.f.). *Dog*. Disponible en: https://www.understandinganimalresearch.org.uk/what-is-animal-research/a-z-animals/dog. [Consultada el 1 de septiembre de 2022].

Van Haaren, F., Van Hest, A., Van De Poll, N. E. (1988). Self-control in male and female rats. *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*, 49(2), 201-211. doi: 10.1901/jeab.1988.49-201

Van Schaik, C. P., Deaner, R. O., Merrill, M. Y. (1999). The conditions for tool use in primates: Implications for the evolution of material culture. *Journal of Human Evolution*, 36, 719–741. doi: 10.1006/jhev.1999.0304

Varner, G. E. (2012). *Personhood, Ethics, and Animal Cognition*. NY, USA: Oxford University Press.

Villabona, L. A. T. (26 de julio de 2017). Sentencia AHC4806-2017. Corte Suprema de Justicia. Disponible en: http://derechoanimal.info/sites/default/files/legacyfiles/bbdd/Documentos/2276.pdf. [Consultada el 1 de septiembre de 2022].

Višak, T., Garner, R. (Eds.). (2016). *The Ethics of Killing Animals*. NY, USA: Oxford University Press

Warren, M. A. (1997). *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things*. NY, USA: Oxford University Press.

Webster, J. (2010). Sentience and animal protection. In: Bekoff, M. (Ed.). *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, 2nd ed. Greenwood Press, Santa Barbara, California, 507–511.

Westergaard, G. C., Hyatt, C. W. (1994). The responses of bonobos (Pan paniscus) to their mirror images: evidence of self-recognition. *Human Evolution*, 9, 273–279. https://doi.org/10.1007/BF02435514

Wheeler, M. A., Stuss, D. T., Tulving, E. (1997). Toward a theory of episodic memory: the frontal lobes and autonoetic consciousness. *Psychological Bulletin*, 121(3), 331-354. doi: 10.1037/0033-2909.121.3.331

White, T. I. (2007). *In Defense of Dolphins The New Moral Frontier*. Blackwell Publishing. doi:10.1002/9780470694152

——. What is it like to be a dolphin?. (2011). In: P. Brakes & M. P. Simmonds (Eds.), *Whales and dolphins: Cognition, culture, conservation and human perceptions,* 188–206. London: Earthscan.

Whitehouse, K. A., Vargas, C. B., Soto García, L. A. (2019). Riesgo de los mamíferos marinos para la salud pública. *Ciencia*, 70(3), 30-37. Recuperado de: https://www.amc.edu.mx/revistaciencia/images/revista/70_3/PDF/06_70_3_1152_RiesgoSalud_L.pdf

Wilkins, C., Clayton, N. (2019). Reflections on the spoon test. *Neuropsychologia*, 134, 107221. doi: 10.1016/j.neuropsychologia.2019.107221

Williams, B. (2006). The human prejudice. In: Williams, B. (Ed.). *Philosophy as a humanistic discipline.* Princeton University Press, Princeton.

Wise, S. M. (2000). *Rattling the cage: Toward legal rights for animals*. Cambridge, Mass: Perseus Pub.

——. Animals Rights. One Step at a Time. (2004). In: Sunstein, Nussbaum, (2004), *Animal Rights. Current Debates and New Directions*. USA, NY: Oxford University Press, 19-50.

——. Legal Personhood and the Non-Human Rights Project. (2011). *Animal Law Review,* 1-11. Disponible en: https://www.animallaw.info/article/legal-personhood-and-nonhuman-rights-project. [Consultada el 2 de marzo de 2022].

Wise, S. M., Stein, E. (12 de marzo de 2013). *In the Matter of a Proceeding under Article 70 of the CPLR for a Writ of Habeas Corpus*. Disponible en: https://www.nonhumanrights.org/content/uploads/Niagara-Verified-Petition-E.Stein-and-S.Wise_.pdf. [Consultada el 4 de marzo de 2022].

Wittiger, L., Sunderland-Groves, J. L. (2007). Tool Use during Display Behavior in Wild Cross River Gorillas. *American Journal of Primatology,* 69, 1307-1311. doi: 10.1002/ajp.20436

World Health Organization. (2006). Neurological disorders : public health challenges. World Health Organization. https://apps.who.int/iris/handle/10665/43605

W. P. No.1155/2019. (2020). Islamabad Wildlife Management Board through its Chairman Versus Metropolitan Corporation Islamabad through its Mayor & 4 others. In the Islamabad High Court, Islamabad (Judicial Department), 1-67. Disponible en: https://www.nonhumanrights.org/content/uploads/Islamabad-High-Court-decision-in-Kaavan-case.pdf. [Consultada el 22 de agosto de 2022].

WWF (s.f.). *"Pérdida de naturaleza y pandemias. Un planeta sano por la salud de la humanidad".* Disponible en: https://www.wwf.es/?54120/Perdida-de-naturaleza-y-pandemias-Un-planeta-sano-por-la-salud-de-la-humanidad. [Consultada el 4 de septiembre de 2022].

Zahavi, D. (1999). *Self-awareness and Alterity.* Evanston: Northwestern University Press.

——. *Subjectivity and Selfhood. Investigating the first-person perspective*. (2005). USA, NY: A Bradford Book. The MIT Press.

——. Self and other: the limits of narrative understanding. (2007). In: Hutto, D. (Ed.). *Narrative and understanding persons*. Vol. 60. Royal institute of philosophy supplement. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 179–201

——. *Self and other: Exploring subjectivity, empathy, and shame*. (2014). Oxford: Oxford University Press.

Zeman A, Dewar M, Della Sala S. (2015). Lives without imagery - Congenital aphantasia. *Cortex*, 73, 378-380. doi: 10.1016/j.cortex.2015.05.019

Zentall, T. R. (2006). Mental time travel in animals: A challenging question. *Behavioural Processes, 72*(2), 173–183. doi:10.1016/j.beproc.2006.01.009

——. Animals represent the past and the future. (2013). Evolutionary Psychology, 11(3), 573-590.

Zhou, Q. (2014). Balancing the welfare: the use of non-human primates in research. *Trends in Genetics*, 30(11), 476-478. doi: 10.1016/j.tig.2014.09.005

Zoethout, C. M. (2013). Animals As Sentient Beings. On Animal Welfare, Public Morality and Ritual Slaughter. *ICL Journal*, 7(3), 308-326.

Żywiczyński, P., Wacewicz, S., Sibierska, M. (2016). Defining pantomime for language evolution research. *Topoi,* 1-12. https://doi.org/10.1515/icl-2013-0303