



Universidad Autónoma del Estado de México

Facultad de Humanidades

Licenciatura en Filosofía

**Consideraciones éticas sobre la relación
hombre-animal.**

Tesis

**Que para obtener el título de
Licenciada en Filosofía**

Presenta:

Ingrid Chávez Vargas

Asesora:

Dra. Marcela Venebra Muñoz

Toluca, Estado de México, 2017



Hermes

Índice

Índice	III
Introducción.....	IV
I El esquema dualista como el fundamento de la relación humano-no humano	1
1.1 ¿Sólo el hombre tiene alma? ¿Qué es el alma?.....	6
1.2 El alma y lo que a ella pertenece	9
1.3 De la relación alma-cuerpo	12
1.4 Vida anímica en Descartes.....	20
II Vida anímica en Aristóteles.....	26
2.1 El alma como causa y principio del cuerpo viviente	30
2.2 El alma nutritiva como potencia primera y principio generador	33
2.3 De lo respectivo a las demás facultades.....	35
2.4 Sonidos: ruido, voz y lenguaje.....	40
III Vida anímica en Husserl.....	47
3.1 La corporalidad anímica	52
3.1.1 El cuerpo material de los sujetos animales.....	53
3.2 Constitución del sujeto en alteridad.....	61
3.2.1 Empatía.....	62
IV Peter Singer	71
4.1 Sobre el Especismo	74
4.2 El principio básico de la igualdad.....	78
4.2.1 Igualdad real.....	80
4.2.1.1 Igualdad moral.....	81
4.3 La sensibilidad	82
Conclusiones.....	95
Bibliografía.....	104

Introducción

Actualmente el debate sobre el tema de la relación y las actitudes que tiene el hombre para con otras especies animales ha creado una polémica amplia en el pensamiento filosófico. Generando movimientos que van tanto a favor de una consideración, protección y lucha contra la crueldad hacia los animales no humanos; como sus contrarias¹, es decir, posturas ideológicas que favorecen al animal humano con el poder de sometimiento, dominio y explotación de todas las criaturas vivientes, como expresión —quizá— ilegítima de la idea de que la especie humana está por encima de las restantes. Podemos observar un ejemplo muy claro de ello en el cristianismo, quiero decir, que la tradición cristiana sostiene que Dios, al crear al hombre a su imagen y semejanza, le dio el control absoluto de todo cuanto existe en el mundo, pudiendo así someter bajo su dominio a cualquier criatura viviente:

Así como Adán, al recibir el poder de nombrar a los animales, fue autorizado a introducir su orden en la naturaleza, sus descendientes, al multiplicarse sobre la faz de la Tierra, realizan la intención divina de llevar a todas partes el dominio de la Creación [...] todo indica, asimismo, que los descendientes de Adán están destinados a ocupar el primer lugar en este mundo, y a gobernar la jerarquía de las criaturas inferiores, porque «es conforme al orden de la naturaleza que el hombre domine a los animales».²

No obstante, este suprematismo cobró un gran impacto en la primera mitad del siglo XVII, cuando la posición del hombre como centro del universo dominó por completo el pensamiento occidental debido al modelo dualista planteado en el pensamiento filosófico de René Descartes ‘el’ pensador moderno (considerado como padre de la filosofía

¹ “A partir del siglo XX el tema de la justificación de los experimentos en animales adquirió importancia. En varios países se efectúan reuniones y congresos relacionados con el problema, que se ha vuelto una discusión política en algunos casos. Existen grupos de ciudadanos que manifiestan su repudio por medio de demostraciones públicas y pretenden eliminar por completo su uso. Por otro lado, grupos de científicos e instituciones donde se llevan a cabo pruebas de diagnóstico, de constatación o aquéllas dedicadas a la enseñanza, defienden el uso de animales. Ambas partes aportan elementos para justificar sus puntos de vista. Los que defienden el uso nos recuerdan los indudables adelantos logrados por medio de la experimentación en animales, como son los de Pasteur (1822-1895), Koch (1845-1910), Lister (1827-1912), Salk (Siglo XX) y otros sobre investigaciones del cáncer, para sólo citar algunos. Los grupos opuestos aportan argumentos éticos, con base en los adelantos relativamente recientes sobre la capacidad cognitiva y la de sentir dolor de los animales.” Aline S. de Aluja, *Animales de laboratorio y la norma oficial mexicana (NOM-062-ZOO-1999)*, Gaceta Médica de México, Vol.138, No. 3, 2002, pág. 296.

² Philippe Descola, *Más allá de la naturaleza y cultura*, Trad. Horacio Pons, Amorrortu Editores. Buenos Aires, 2012, pp. 115-116.

moderna) quien, siendo cristiano, legitimó teóricamente una suerte de moral de la tradición (cristiana) sustentada en la originaria superioridad humana. El esquema dualista ha influido, desde su origen hasta la actualidad, en la forma en que nos relacionamos con los animales no humanos. En este punto es preciso recordar que para Descartes los animales no humanos son meras máquinas autómatas, es decir, “una máquina que se mueve por sí misma”.³ Carecen de un alma inmortal y de conciencia, tampoco son capaces de experimentar placer o dolor como se presenta en el hombre, pues éste es el único ser, que aunque tiene un cuerpo como el del animal no es una máquina porque solo los humanos poseen un alma y una conciencia. Mientras que los animales no tienen intereses, por ello no son capaces de sufrir; son autómatas inconscientes que carecen de cualquier tipo de pensamiento y sentimiento. No obstante, filósofos como Peter Singer, entre otros, se han propuesto la tarea de fomentar y fundamentar el interés filosófico en los animales a través de la propuesta de un trato “digno”, y una “igualdad de todos los seres”. El discurso de Singer ha llegado a esferas filosóficas y científicas como la psicología, la jurisprudencia y el activismo político, que desde los avances de sus propias disciplinas han superado la visión cartesiana o dualista de la vida animal, cambiando actitudes y modos de trato hacia los animales al descubrir, con la práctica experimental, que éstos comparten una estructura fisiológica y anímica similar a la de los seres humanos. Reconociendo así que no sólo los seres humanos son capaces de sufrir, sino que también los animales no humanos como seres sintientes padecen sufrimiento y gozo, experimentan frío y calor, lo mismo que alegría, tristeza, etc.; que tienen movimiento propio (volitivo) y con ello padecen otras afecciones como las del hombre. Esta concepción “nueva” de la vida animal ha sensibilizado a la sociedad, de tal manera que cada vez hay un mayor número de personas que ejercen y promueven la lucha contra la explotación y el maltrato animal. Cambiando con ello el paisaje en el cual éstos eran vistos como meros objetos a disposición del hombre; por este cambio de posición los sujetos humanos reconocen a los animales como seres sintientes, seres con un interés

³ René Descartes, *Las pasiones del alma*, Ediciones Coyoacán, México, 2000, pág. 28.

común al del hombre (el de no sufrir), seres que hoy en día son considerados y descritos como “los otros”⁴ silenciosos.

El propósito de esta investigación es darnos a la tarea de buscar y exponer brevemente dicha transformación en la perspectiva y la problemática misma de la relación hombre-animales-no-humanos y sus motivaciones, es decir, analizar y describir las características básicas que comparte el hombre con el animal y cuyo descubrimiento ha motivado este cambio de posición desde el cual, los animales son vistos como sujetos de derechos; seres que, al igual que el hombre, son dignos de consideración y respeto. Se trata de hallar sustento para el reconocimiento de que existe algo idéntico en los animales no humanos y los humanos, me refiero a aquello que hace posible y evidente la distinción entre un objeto inanimado y un cuerpo animado; logrando así romper con el modelo dualista cartesiano que enfatiza la idea latente de la vida animal como una cosa meramente material y maquinal. En última instancia, ensayo aquí una reformulación filosófica de nuestro modo de concebir la vida animal a través del reconocimiento de que los animales no son objetos arrojados al mundo a disposición del hombre; por ello mismo resalta la idea de que la facultad racional que posee el hombre no lo hace superior frente otras especies animales sino que es, por el contrario, el camino por el cual podemos modificar nuestro modo de actuar y de relacionarnos con los animales y el entorno.

Empezaré con un análisis de la concepción de la vida anímica según René Descartes en su obra *Las pasiones del alma*. Texto en el cual comienza el problema filosófico que, sin duda, ha marcado toda la concepción científica moderna de la vida anímica, me refiero al esquema epistemológico cartesiano según el cual los animales no son más que cosas como relojes o máquinas sin sentimientos. Esta concepción ha marcado la interacción del hombre con los animales, al pensarlos únicamente como objetos en el mundo y de los que el hombre puede disponer según le convenga. Idea que (presente tanto en el hombre moderno como en las sociedades contemporáneas), autorizó al pensamiento científico el uso de los animales (vivos) como instrumentos o medios de experimentación. Experimentos en ratas,

⁴ “y aquí se abre paso la consideración del otro silencioso en sus dos facetas básicas, nuestros herederos que aún no tienen voz, y nuestros coetáneos, los animales que tampoco la tienen.” Javier San Martín, *La fenomenología y el otro. La fenomenología encarando el siglo XXI en, Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, 2016, No. 1, pág. 160.

conejos, perros, gatos, monos, utilizados como herramientas para el avance de la medicina, el lanzamiento de nuevos productos cosméticos o comerciales como sprays para automóviles, aromatizantes, entre otros, que consisten en envenenamientos, choques eléctricos, exposición a gases tóxicos, etc. Por ejemplo:

En 1954, en la Escuela de Medicina de la Universidad de Yale, M. Lennox, W. Sibley y H. Zimmernam metieron a 32 gatitos en una cámara de «radiaciones calóricas. Se les «sometió a 42 periodos de calentamiento [...] se peleaban con frecuencia, especialmente al aumentar la temperatura». Se produjeron convulsiones en nueve casos: «Las convulsiones repetidas eran lo normal». Se sucedían rápidamente nada menos que 30 convulsiones. Cinco gatitos murieron durante las convulsiones y seis sin convulsiones; los experimentadores dieron muerte al resto para realizar las autopsias. Su informe decía: «Los resultados obtenidos con los gatitos mediante fiebre inducida artificialmente se ajustan a los descubrimientos clínicos y del EEG (electroencefalograma) en los seres humanos y a previos descubrimientos clínicos en los gatitos».⁵

Se trata aquí, pues, a los animales como seres carentes de alma, tal como los considera el pensamiento dualista cartesiano, tratando análogamente la vida animal como cualquier objeto material a disposición del hombre, para facilitar su estar en el mundo, únicamente hechos y creados para el hombre y para el cumplimiento de sus fines, sin posibilidad de ser otra cosa que no sea lo que el hombre le ha asignado ser.

En el modelo cartesiano, cualquier animal es un objeto y como objeto no es capaz de tener sensación alguna, ni mucho menos de pensar o de ejecutar acciones volitivas, como las que se presentan en el hombre, sino que el animal tiene su propio fin determinado⁶. Como una caja musical a la que se le da cuerda y con ello se activan sus engranes y estos, a su vez, mueven toda la maquinaria que genera el sonido. Asimismo los animales efectúan

⁵ *Journal of Pediatrics* 45 (1945), 179. Citado en Peter Singer, *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 99-100.

⁶ Para Descartes la única similitud entre el hombre y el animal es que ambos tienen un cuerpo material, más precisamente, como él lo denomina, una máquina con sus propios movimientos pero a la vez estos movimientos se encuentran de cierto modo limitados o determinados para ciertas acciones como respirar, comer, andar, etc., cosa contraria al hombre quien por poseer además de un cuerpo como el descrito, también posee un alma con la cual puede actuar de distintas formas según lo requiera: “por más que estas máquinas hicieran muchas cosas tan bien o acaso mejor que nosotros, se equivocarían infaliblemente en otras, y así se descubriría que no obran por conocimiento, sino tan solo por la disposición de sus órganos; pues mientras que la razón es instrumento universal que puede servir en todas ocasiones, estos órganos necesitan de alguna disposición especial para cada acción particular, de donde resulta que es moralmente imposible que haya en una máquina los resortes suficientes para hacerla obrar en todas las circunstancias de la vida del mismo modo como nos hace obrar nuestra razón”. René Descartes, *Discurso del método*, Madrid, Alianza, 2011, pág. 146.

movimientos pues su propio cuerpo los hace moverse según sus necesidades pero no por sus propias voluntades. Desde el dualismo se incurre así, casi irremediabilmente, en el antropocentrismo que pone al hombre como eje central de la naturaleza y, al mismo tiempo, en el especismo: “el especista cree que los intereses de otros importan sólo si resulta que son miembros de la especie a la que él pertenece”.⁷ Creyendo que únicamente las personas humanas son seres sintientes.

Por otra parte, según el esquema dualista, los no humanos al carecer de conciencia, es decir, al no ser sujetos⁸ quedan fuera de algún tipo de consideración y, con ello, fuera de la posibilidad de ser sujetos de derechos. Mientras que el hombre es reconocido como el único que puede adquirir un estatus jurídico. Pues bien, la jurisprudencia y, con ella, el Derecho, es creado por el hombre y para el hombre:

Conforme a la Teoría Pura del Derecho, el Derecho es norma o, más exactamente, un conjunto de normas, un orden normativo. Es un orden social porque regula la conducta mutua de los hombres, por ejemplo, la conducta de un hombre en relación con otro. [...] El derecho es un orden correctivo. Significa que el derecho ordena una determinada conducta humana al proveerla de un acto coercitivo como una reacción contra la conducta contraria. [...] los actos coercitivos establecidos por el Derecho como relaciones contra una determinada conducta humana recibe el nombre de sanciones.⁹

Y como orden social es sólo aplicable para los hombres reconocidos ante la ley como personas, seres libres desde su nacimiento hasta su muerte, sujetos de derechos, es decir que la ley, el derecho, reconoce a estos como dignos de su protección y exigencia. Toda

⁷ Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (compiladores), *Los caminos de la ética ambiental, Una antología de textos contemporáneos*, Plaza y Valdez Editores, México, 2001, pág. 246.

⁸ Referido aquí a lo yoico: vida auto consiente. “En la ‘percepción de sí mismo’ cada hombre se capta a sí mismo, e igualmente en el experimentante tomar conocimiento de otro, capta precisamente a este otro hombre. cada quien habla en PRIMERA PERSONA DE SUS ACTOS Y ESTADOS, en la forma ‘yo percibo, yo juzgo, yo siento y quiero’; así mismo habla también, en la forma ‘yo soy así o asá’, de sus propiedades personales, de sus PREDISPOSICIONES DE CARÁCTER Y HABILIDADES innatas o adquiridas, de sus DISPOSICIONES pasajeras y sólo RELATIVAMENTE PERMANENTES. E igualmente cuando se trata de los otros” Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. trad. Antonio Zirión Q. México: UNAM, Instituto de investigaciones filosóficas –FCE 2005. pág. 128. [En adelante: *Ideas II*]

⁹ Hans Kelsen, *Introducción a la Teoría Pura del Derecho*, México, UNAM, 2002, pp. 23-24.

esta concepción del hombre, lo que es y lo que implica, es el resultado del pensamiento especista que, si bien tuvo su origen tiempo atrás, desde el origen del pensamiento judeo-cristiano en occidente, con la llegada del filósofo René Descartes y su imposición del esquema dualista y el uso de la razón como exclusiva de la vida anímica, no sólo impulsó el desarrollo científico de su época sino que con ello instauró radicalmente la idea del hombre (occidental por lo menos) como poseedor de toda la naturaleza. Siendo así libre de disponer de todo cuanto existe en el mundo, de utilizarlo, de construir con ello o, por el contrario, de destruirlo. Pero ¿a qué se debió tal éxito del esquema dualista? Bien, sabemos que la filosofía misma surge como una inquietud por la naturaleza concebida –en ese inicio-- como unidad de lo real. Las preguntas filosóficas necesitaban respuestas suficientes para la comprensión humana del mundo y de nuestro estar en él:

La filosofía es una actividad que se ha dado en la historia humana. El hecho de su existencia [...] respondía a una actividad del cerebro humano que necesitaba, para su desarrollo y afirmación, plantearse muchos de los temas llamados filosóficos y, en este planteamiento, luchar por encontrar el puesto que, en la sociedad y en la naturaleza, corresponde al hombre.¹⁰

Su éxito, la culminación de su labor histórica, parece alcanzarse a través de la interpretación que hace Descartes del mundo y del hombre, sobre todo, porque destaca la definición del hombre como un ser racional y, precisamente, esto es lo que marca la diferencia entre el hombre y cualquier objeto material. Así pues, la capacidad racional del hombre se convierte en el fundamento de su suprematismo.

No obstante, para poder modificar nuestra forma de relacionarnos con los animales, se nos exige reconocerlos como seres anímicos y sintientes, para ello, es necesario superar el esquema dualista y el antropocentrismo que acarrea, y que consiste en poner al hombre por encima de cualquier otra especie, por su carácter racional, sintiente, volitivo: el hombre como único sujeto de derechos. Mientras que los animales, al ser máquinas autómatas no son sujetos sintientes, ni seres volitivos, ni mucho menos racionales, son cosas indignas de consideración alguna: jurídica, religiosa, moral, etc. En este punto nos ocuparemos, como modelo contrastante del esquema cartesiano, de la concepción de la vida anímica en el

¹⁰ *Ibíd.*, pág. 25

pensamiento de Aristóteles, concretamente en su obra *Acerca del alma*¹¹. Texto clave en el que encontraremos una concepción distinta de la del modelo dualista de Descartes. Para Aristóteles los animales no son máquinas autómatas sino seres con la capacidad de experimentar placer y dolor, a saber, para Aristóteles el hombre no es el único ser capaz de experimentar sentimientos sensibles. Y, por tanto, el hombre no debería anteponer sus necesidades en el trato con otros seres vivos. Aristóteles distingue lo animado de lo inanimado, y aplica esta distinción a un sinnúmero de actividades intelectivas y sensitivas. No obstante, la vida anímica puede llevar acabo todas las actividades o corresponder a una sola de ellas. Otra característica del pensamiento referente a la constitución de la vida anímica en Aristóteles consiste en la facultad de nutrición, afirmando que cualquier ser que participe de ella es vida anímica (como las plantas, los árboles, que tienen la facultad de nutrición pero que a su vez carecen de la facultad de movimiento y, sin embargo, son seres con vida anímica), es decir, seres dotados de alma:

El alma es entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida [...] solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento [...] y como la palabra «vivir» hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aún en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo. De ahí que opinemos también que todas las plantas viven.¹²

El alma y el cuerpo constituyen la vida anímica que posee cualquier animal. Menciona Aristóteles que el alma es causa y principio del ser vivo; es constituyente principal del movimiento local (pero esta no se manifiesta en todos los seres vivientes):

Nada se alimenta —dice Aristóteles— a no ser que participe de la vida, lo alimentado será el cuerpo animado [...] en el alimento hay que distinguir dos poderes, el de nutrir y el de hacer crecer: de una parte, el alimento hace crecer, en la

¹¹ Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2000,

¹² *Ibíd.*, pp. 78-81.

medida en que el ser animado posee cantidad, y de otra, alimenta en la medida en que es individuo y entidad [...] el alimento es, en fin, principio de la generación.¹³

Los cuerpos naturales de los animales y plantas son órganos del alma. El cuerpo animado al ser partícipe de la vida requiere del alimento (principio de la generación) para poder crecer (cantidad) y nutrirse (entidad). La función del alma con ayuda de las facultades que Aristóteles señala en su obra (funciones que veremos adelante con más detalle), permite el desarrollo de la vida anímica ya que es bien sabido que un cuerpo que no se alimenta es privado de vida, de existencia.

Del análisis de la obra de Aristóteles, *Acerca del Alma*, pretendo extraer la idea de vida anímica, idea que consiste en que todo ser vivo participa de un alma (plantas, animales y el mismo hombre) y que, con ello, los animales, al ser seres dotados de alma, son seres sintientes. Postura que más tarde reafirmará (aunque de modo indirecto) y desarrollará Edmund Husserl, concretamente en su obra *Ideas II*. Texto en el que el autor señala que la constitución de la vida anímica es la unidad de un alma y un cuerpo material (cuerpo humano o animal), siendo así que tal unión se encuentra en todos los seres vivos, es decir, en todas las formas de vida animal. Esta unidad se prolonga a través del tiempo, en el que el cuerpo perdura. Un cuerpo material que se entiende como “una cosa normal de la naturaleza como soporte de las determinaciones anímicas”¹⁴, en unidad con lo anímico. El alma es, por tanto, agente de una vida anímica. Esta unión de las dos sustancias reales (alma y cuerpo) componen al animal entero. Esto es lo que distingue al cuerpo vivo del cuerpo meramente material, es decir, un cuerpo animado de un cuerpo inanimado: “Lo anímico nos es dado en enlace con lo material. Entre las *cosas* materiales hay alguna o, desde el punto de vista de la consideración de esencias, son *a priori* posibles algunas, que son inanimadas, ‘meramente’ materiales; por otro lado, hay también algunas que tienen el rango de ‘cuerpos’, y como tales muestran vinculación con un nuevo estrato de ser que se denomina el anímico.”¹⁵ El cuerpo es el que percibe las cosas que el sujeto experimenta, es decir, el cuerpo es el campo de sensaciones, el órgano de la percepción y el órgano de la

¹³ *Ibíd.*, pág. 93.

¹⁴ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 129.

¹⁵ *Ibíd.*, pág. 126

voluntad. Sensaciones como la lisura, las extensiones de las cosas materiales experimentables, dureza, calor, etc.

Por un lado el cuerpo es una cosa física, es materia mientras que, por otro lado, también es un cuerpo en el cual o por medio del cual yo puedo sentir, siento en él, por medio de él, y asimismo dentro en él. El animal es lo anímico en unión con un cuerpo: “EL SUJETO ANÍMICO REAL o el alma, el ser psíquico idéntico que, vinculado *realmente* con el respectivo cuerpo humano o animal, compone el ser doble sustancial-*real* hombre o animal, *animal*.”¹⁶ Los demás objetos no son más que cosas extra corporales que adquieren significados espirituales, es decir, culturales, significados con referencia a mi propia vida. Sin embargo, estas cosas con significados culturales no contienen un alma. En la vida anímica todo lo corporal adquiere un significado anímico espiritual, en la espiritualidad se halla todo lo yoico, todo lo subjetivo, adquiere un significado específicamente humano pero no un alma. Las propiedades de las cosas que adquieren un significado para el sujeto anímico en tanto son objetos de vivencias. La vida anímico-espiritual se configura a través de modos de comportamiento anímico como propiedades personales de carácter emotivo, habilidades, destrezas de carácter práctico; asimismo son propiedades anímicas sus sentidos y su disposición de comportamiento sensible. Toda propiedad anímica tiene su referencia a vivencias reales y posibles. Estas propiedades remiten a experiencias anímicas, o vivencias vinculadas en ya una conciencia. El sujeto anímico se constituye a través de sus vivencias, las vive y las tiene como maneras de comportamiento. Por medio de estas sensaciones que percibo de las cosas, por medio de la experiencia que obtengo de ellas, es que puedo conocerlas.

Husserl se refiere a la vida anímica como la unidad de una corriente de vivencias: “Por otro lado, hay también algunas que tienen el rango de ‘cuerpos’, y como tales muestran vinculación con un nuevo estrato de ser que se denomina el anímico. ¿Qué cae bajo este título? Lo primero que la experiencia nos trae aquí a la dación es una CORRIENTE DE ‘VIVENCIAS’ SIN PRINCIPIO NI FIN”.¹⁷ Ésta, a su vez, implica sensaciones, percepciones, recuerdos, sentimientos, afectos, vivencias que nos son dados a través de una percepción

¹⁶ *Ibíd.*, pág. 159

¹⁷ *Ibíd.*, pág. 126-127

interna: recuerdos internos, fantasías internas, etc. Esta corriente de vivencias, o su unidad, es el alma, lo que hace posible la vida anímica. La necesidad de lo anímico en enlace con un cuerpo reside en que lo anímico, lo espiritual del cuerpo, hace posible la intracomprensión y experimentabilidad intersubjetiva de la vida anímica con respecto a otras en la empatía: “La empatía es ella misma una forma de constitución, en el sentido de que representa la constitución de la intersubjetividad.”¹⁸ La intersubjetividad juega un papel muy importante en la constitución del cuerpo anímico puesto que éste requiere, para su constitución, de otros cuerpos vivos ya sean humanos o animales. La intersubjetividad permite tener en cuenta a los demás seres vivientes, los cuales, al ser subjetivos, necesitan esa precomprensión de los otros en una esfera de “intersubjetividad total constituida por lo que en el mundo aparece como vida humana y vida animal”¹⁹. Saber que tanto los animales no humanos como los animales humanos son capaces de sufrir es posible sólo a partir de las experiencias propias del individuo en situaciones de dolor y que, por ello mismo, se pueden intuir en una experiencia parecida ‘como si’ vivida en la alteridad, que propicia una afinidad interna y un sentimiento empático.

Ahora bien, el tema de la intersubjetividad, junto con el de la empatía, dan lugar al planteamiento final de este trabajo puesto que, estas dos cuestiones tratadas por Husserl otorgan un cierto fondo y fundamento epistémico al pensamiento del filósofo Peter Singer. Siendo la empatía la experiencia en la cual nos percatamos de que tanto los animales no humanos como los hombres son seres sensibles. Es decir, que por medio de la empatía es que nos percatamos de las muestras de dolor que experimentan los animales (humanos o animales) ante situaciones similares a las que nosotros mismos experimentamos cuando estamos en circunstancias de riesgo o vulnerabilidad: “Igualmente dice alguien: Él ha sido golpeado, pinchado, tocado, cuando su cuerpo ha experimentado las acciones correspondientes, cuando éste, como aquí también decimos, ha sido golpeado, pinchado, tocado”.²⁰ Si bien para Singer nosotros podemos sentir el dolor por inducción, basada en

¹⁸ Eduardo González Di Piero, *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*, Dríada, Morelia, 2004, pág. 31.

¹⁹ Javier San Martín, *La fenomenología y el otro. La fenomenología encarando el siglo XXI*, art. cit., pág. 161.

²⁰ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 128

conductas o situaciones similares a la de nosotros cuando sentimos dolor podemos empatizar el sentimiento de dolor, por medio de signos externos o expresiones, comportamientos como correr, huir golpear, etc., esta gestualidad es abstraída (negada, vaciada) en los actos de crueldad y maltrato:

¿Sienten dolor los animales no humanos? ¿Cómo lo sabemos? ¿Cómo sabemos si alguien, humano o no humano, siente dolor? Sabemos que nosotros mismos si podemos sentirlo. Lo sabemos porque lo experimentamos directamente cuando, por ejemplo, alguien aprieta un cigarrillo encendido contra el dorso de nuestra mano; pero ¿cómo saber que los demás también lo sienten? No se puede experimentar el dolor ajeno, tanto si el «otro» es nuestro mejor amigo como si es un perro callejero. El dolor es un estado de la conciencia, un «acontecimiento mental», y como tal nunca puede observarse. Comportamientos como retorcerse, gritar o retirar la mano del cigarrillo no son dolor en sí, como tampoco lo son las notas que un neurólogo pueda tomar sobre las observaciones del dolor a través de la actividad cerebral. El dolor es algo que sentimos, y sólo podemos inferir de diversas indicaciones externas que los demás también lo sienten.²¹

Los signos externos también son observables en los animales no humanos, pues estos no son exclusivos de la especie humana. Especialmente en aquellas que son más cercanas al animal humano, es decir, aquellas con las que compartimos un sistema nervioso: “Creemos que la evidencia fisiológica, y más concretamente la anatómica, justifica plenamente y refuerza la creencia basada en el sentido común de que los animales sienten dolor”.²² ¿Cómo podemos entender que un animal humano o no humano está experimentando dolor sin la presencia de un lenguaje? La facultad de lenguaje, cualquiera que sea, es irrelevante ante la consideración de la capacidad de sufrir: “Los estados como el dolor son más primitivos y no tienen nada que ver con el lenguaje”.²³ Puesto que con la convivencia diaria de nuestra especie humana con este tipo de seres sin lenguaje (en unos aun no desarrollados y en otros inexistentes) nos hace entender las necesidades y urgencias de éstos:

Las personas que estudian animales salvajes y muchas personas que tienen mascotas saben que estos sienten placer, dolor, miedo comodidad, etcétera [...] A pesar de que hay evidencia de que los animales tienen la habilidad de comunicarse y expresarse, suele pensarse que el lenguaje humano es la prueba definitiva de su

²¹ Peter Singer, *Liberación Animal*, ed. cit., pág. 46

²² *Ibíd.*, pág. 49

²³ *Ibíd.*, pág. 50

superioridad [...] el lenguaje humano marca una diferencia y es más complejo que lo que parece ser el lenguaje de otras especies. Sin embargo, buena parte de los animales comunica todo lo que necesitan comunicar, aunque nosotros no podemos entenderlos.²⁴

Sin embargo, a pesar de la creencia de que los animales puedan comunicarse o tengan la capacidad de aprender a comunicarse con los humanos por medio del lenguaje y, con ello, se exponga sus sentimientos y deseos “se acude de cuando en cuando a este principio para calificar de «no científicas» a las teorías del comportamiento de los animales que hacen referencia a sus sentimientos y deseos conscientes.”²⁵

Empero, aunque Singer habla de la empatía con los animales humanos y no humanos, el autor comienza su obra *Liberación Animal* –texto que analizaremos para el último apartado de esta tesis—, con el surgimiento de la idea de derechos de los animales que, si bien, en un principio fue usado para ridiculizar los derechos de las mujeres (hecho sucedido a partir de la publicación de *Vindication of the Rights of Woman* en 1792 de la feminista Marry Wollstonecraft²⁶), Singer logra rescatar la idea de igualdad con respecto a las mujeres y la igualdad con respecto a los animales, explicando que esta igualdad de la que se hablaba tenía que ser diferente entre los humanos y los animales. Siendo también diferentes los derechos de cada especie. Pero ¿por qué basarse en el principio de igualdad para generar derechos, tanto para los humanos como para los no humanos? El principio de igualdad implica una preocupación por los demás que no depende de cómo sean los otros, debido a que las características de los otros son irrelevantes. En *Liberación Animal* no importa la especie animal de que se trate, ni el color, ni si tiene o no dominio de un lenguaje, de la fuerza ni de ninguna otra cosa más que su condición como ser sensible: capacidad de sufrir y/o disfrutar: “La capacidad de sufrimiento es la característica básica que le otorga a un ser el derecho a una consideración igual”.²⁷ El principio simple de igualdad exige una misma consideración respecto al dolor y al placer como base para identificar el abuso humano de los animales no humanos y oponerse al mismo. Contra la tiranía humana sobre otras

²⁴ Fernanda Solórzano, *No hay nada que sea singular a los humanos. Entrevista con Carl Safina*, Letras Libres, 2016, No. 211, México, pág. 28.

²⁵ Peter Singer, *Liberación Animal*, ed. cit. pág. 47

²⁶ Ver *Ibíd.*, pág. 37.

²⁷ *Ibíd.*, pág. 43.

especies con la creencia de que la vida de todo ser humano es sagrada, se menosprecian otras especies por ser inferiores. Esta es la tiranía, producto del especismo, que significa — según Singer “el «dominio del hombre»”²⁸— ideología humana que se pone como especie dominante ante los otros animales, como los únicos capaces de sufrir; ideología nacida del pensamiento cristiano que pone al frente de la creación divina al hombre y la existencia de los animales a disposición de él.

El cristianismo impone una singularidad de la especie humana por la presencia inmortal del alma exclusiva en los animales humanos hechos a imagen y semejanza de Dios. El hombre, al disponer de los animales a su antojo, se permite matarlos y utilizarlos según le convenga, la razón de ello es que Dios ha sometido a todas las cosas al poder del hombre. Todos los humanos tienen más valor que cualquier otro animal, valor puesto por el especismo y la tiranía ideológica del mismo:

Una vez que nos preguntamos *por qué* todos los humanos —incluyendo a los recién nacidos, los intelectualmente incapacitados, los psicópatas criminales, Hitler, Stalin y tantos otros— deberían tener algún tipo de dignidad o valor que ningún elefante, cerdo o chimpancé jamás alcanzará, la respuesta nos resulta tan difícil como nuestra búsqueda primera de algún dato relevante que justifique la desigualdad entre los humanos y otros animales.²⁹

Sin embargo, aun con la gran influencia cristiana sobre la forma de concebir la vida del hombre, acompañado de las diferentes posturas filosóficas³⁰ a favor de la tiranía humana, así como la época renacentista y, después, el surgimiento de la edad moderna y con ello el asentamiento del esquema dualista cartesiano, existen y existieron, asimismo,

²⁸ *Ibíd.*, pág. 251.

²⁹ *Ibíd.*, pág. 290.

³⁰ De los grandes pensadores antiguos que defendían y fundamentaban sus formas de relacionarse con otros animales bajo la creencia religiosa o fuera de ella, podemos encontrar a santo Tomás de Aquino, San Agustín, Aristóteles, etc.; entre otros. Por ejemplo, para Santo Tomás la utilización de los animales por parte del hombre resultaba ser un acto norma en tanto que no va contra la ley divina expuesta en el Génesis bíblico: “no existe pecado en la utilización de un objeto para aquello que fue creado. Ahora bien, el orden de las cosas es tal que las imperfectas existen para las perfectas [...] las cosas, como las plantas que meramente tienen vida, son todas iguales para los animales, y todos los animales lo son para el hombre. Por consiguiente, no es ilícito que los hombres usen las plantas para el bien de los animales, y los animales para el bien del hombre, como afirma el Filósofo (Política, I, 3) [...] Por consiguiente, es lícito acabar con la vida de las plantas para el uso de los animales y con la de los animales para el uso del hombre. De hecho, esto está de acuerdo con el mandato del propio Dios (Génesis I, 29, 30 y Génesis IX, 3)”. *Summa Theologica*, II, II, q. 64, art. 1. Citado por Peter Singer, *Liberación animal* ed. cit. pág. 240.

filósofos³¹ que se situaron contra del maltrato animal. Algunos con propuestas de una minimización del dolor en el trato del hombre con los animales no humanos, es decir, que se matara a éstos pero con ‘gentileza’; mientras que otros presentaban tesis para abolir por completo este tipo de pensamiento, debido a que consideraban que el hecho de matar animales para comer implica no respetarlos y que también es una forma de maltrato irracional, con propuestas basadas en la no utilización de ningún animal para fines humanos, así como evitar consumir o adquirir productos hechos o provenientes de animales, haciendo una invitación al vegetarianismo; a la par de la creación e instauración de organizaciones protectoras de animales. Empero, cabe resaltar la idea aristotélica de que, aunque las plantas participen de un alma, éstas al no compartir una fisiología como la de los humanos o la de los animales son incapaces de sentir placer y dolor como aquellos. El dolor en los animales puede observarse en tres planos expresivos: a) su conducta, b) su sistema nervioso y c) la utilidad del dolor para su evolución: Estas tres esferas no se encuentran en las plantas. “No existe evidencia fiable de que las plantas puedan sentir placer o dolor [...] En las plantas no se ha encontrado nada parecido a un sistema nervioso central”.³²

Replantar la posición del hombre y su relación con las demás especies animales, exige reconocer en estos la capacidad de sentir placer y dolor y que en tanto seres sintientes y auto sintientes, con intereses propios (aunque sea el de no sufrir) pueden ser sujetos de derechos al igual que el ser humano. Singer propone el principio básico de consideración de los intereses de todos como razón suficiente para poner fin a la opresión y explotación de los animales no humanos. Pretende cambiar actitudes y prácticas que se consideraban naturales e inevitables, conductas que, como hemos visto, fueron legitimadas

³¹ De entre los filósofos que defendían un mejor trato para con los animales, con el supuesto de que éstos comparten con el hombre una similitud fisiológica (órganos, sistema nervioso, emociones, facultades, etc.) que los reconocía ahora como seres semejantes al hombre y no de una condición distinta a ellos, se encuentra Pitágoras, Darwin, Hume, Voltaire, Rousseau, etc. Por ejemplo, Darwin describe la estrecha relación que existe entre el hombre y los animales, misma que está caracterizada por las semejanzas fisiológicas entre ambos: “es bien notorio que el hombre está construido sobre el mismo modelo o tipo general que los otros mamíferos [...] El hombre es susceptible de recibir, y al propio tiempo de transmitir a los animales inferiores, ciertas enfermedades, como la rabia, la viruela, el muermo, la sífilis, el cólera, herpes, etcétera; hecho que prueba grandemente la estrecha semejanza de tejidos y de sangre, así en su minuciosa conformación como también en su naturaleza misma, y de modo más evidente y tangible que el que puede alcanzarse mediante comparaciones con el microscopio o por los más ajustados análisis químicos.” Charles Darwin, *El origen del hombre*, Panamericana Editorial, Colombia, 1994, pp. 12-13.

³² Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pp. 285-286.

por el cristianismo y tuvieron un resultado más grotesco con el modelo dualista cartesiano (mencionado y desarrollado anteriormente). Según Singer el “principio de consideración igualitaria” debe permitir la superación del esquema dualista y del especismo. El principio ético demanda tratar por igual a todos los animales. Principio mediante el cual podemos determinar qué actitudes y actividades con los animales no humanos son justificables y cuáles no lo son: “cumplir con el principio de considerar iguales los intereses de todos los seres exige que seamos vegetarianos. Este es el paso más importante y al que más atención he prestado; pero, para ser consecuentes, también deberíamos dejar de utilizar otros productos que requieren que se mate o se haga sufrir a los animales”.³³

De lo anterior surge la interrogante sobre si acaso ¿el trato que les damos a los animales se justifica moralmente? ¿Si los animales pueden ser “sujetos de derechos” como lo es el ser humano, cuál es nuestra responsabilidad y función en ello? ¿Se puede promover un trato ético de los animales, vínculo en el que nosotros formemos parte activa como seres conscientes y responsables de nuestra participación? ¿Los animales pueden ser sujetos de derechos? ¿Es un deber ético y filosófico el replanteamiento de la situación moral de los animales? ¿Es la filosofía y la ética vías por las cuales el hombre ha de cuestionar, debatir y cambiar sus actitudes hacia los animales no humanos? ¿Es tarea del filósofo instruir al hombre sobre la situación moral de los animales?

Los capítulos de la presente investigación responden sobre el modo de contemplación de la animalidad o vida animal (hombre y animal) así como el status o posición en el que cada uno se desenvuelve como parte complementaria del mundo. Para lo cual este trabajo se encuentra dividido en tres partes para su desarrollo: la primera se dedicará a la contemplación y concepción moderna (y cristiana) de la vida anímica (señalada aquí sólo la vida humana) y el papel que desempeñan los animales en el mundo, ideas desarrolladas por el filósofo René Descartes; el segundo apartado estará referido a una concepción (la de Aristóteles³⁴) totalmente distinta de la animalidad en la que se encuentran inmersos tanto el hombre como el animal (o las llamadas bestias); en el tercer apartado se abordará (desde la

³³ *Ibíd.*, pág. 281.

³⁴ “En el pensamiento griego, sobre todo en Aristóteles, los seres humanos siguen formando parte de la naturaleza. Su destino no está dissociado de un cosmos eterno, y su capacidad de acceder al conocimiento de las leyes que lo rigen les permite situarse en él.” Philippe Descola, *Más allá de la naturaleza y cultura*, ed. cit., pág. 114.

teoría de P. Singer) el tema de una reeducación que corresponde al modo de actuar humano en referencia al trato ético que deberán dar a los animales no humanos.

En el primer capítulo se aborda el tema de la constitución de la vida anímica, con el análisis de la obra *Las pasiones del alma* de René Descartes, en la cual se le describe como la unidad resultante de la unión de un alma (racional) con un cuerpo material (o máquina). Pero de esta unión sólo se constituye la vida humana, es decir, que los animales, según Descartes, son sólo cuerpos materiales (máquinas, por ejemplo como un reloj), y a consecuencia de ser sólo una máquina, y no contar con un alma racional como sucede en el caso del hombre, carece de sensaciones, emociones, deseos o movimiento propio, es decir, causados por voluntad. Y, como tales, se encuentran inmersos en el mundo como cualquier otro objeto físico material a disposición del hombre.

El segundo capítulo corresponde a toda una nueva concepción de la animalidad en la cual tanto el hombre como el animal se encuentran constituidos de igual forma, con ello me refiero a que ambos se encuentran conformados por el enlazamiento de un cuerpo (físico material) y un alma que, tanto Aristóteles en su obra *Acerca del alma* como Husserl en *Ideas II* la describen, cada uno a su manera, como dividida o estratificada en facultades, lo que hace la distinción entre animales y asimismo entre éstos y el hombre. Siendo la única y más notable diferencia la capacidad de razonamiento, esto es el pensamiento teórico, que se presenta sólo en el hombre, no obstante el animal no humano al igual que el humano cuenta con sensaciones, emociones, deseos y movimientos que le son propios y que responden como consecuencia de la percepción externa del mundo por medio de su cuerpo y su alma, a excepción de que el animal no humano es el único ser presentando como un ser irracional.

El tercer capítulo estará enfocado a esta nueva forma constitutiva y contemplativa de la animalidad, examinando la relación que tiene y ha tenido el hombre como especie dominante con los animales. Exponiendo los criterios éticos que han de servir como fundamento para una nueva forma de relación para con los animales, es decir, que en este apartado se pretende exponer los fundamentos éticos que han de encausar una nueva forma de relación entre el hombre y los animales, para ello nos basaremos en la obra *Liberación animal* de Peter Singer.

Este es el esquema general en el que se desarrollará el presente trabajo de investigación, en cada uno de los estadios o fases de desarrollo se describirá la forma de relación y sobre todo, la justificación teórica de las diferentes formas de trato animal en el mundo occidental pues “la manera en que el Occidente moderno se representa la naturaleza es lo que menos se comparte en el mundo”³⁵, este mundo perfilado por la filosofía y la ciencia que ha tenido el hombre para con los animales (ya sea por cultura o tradición) con un enfoque filosófico.

³⁵ *Ibíd.*, pág. 64.

I

El esquema dualista como el fundamento de la relación humano-no humano

El consumo y explotación de los animales forma parte de nuestra cotidianidad. Uno de los tantos abusos que practica el ser humano sobre los animales es el utilizarlos en distintos tipos de prácticas como instrumentos o medios científicos, de investigación médica y cosmetológica, en laboratorios, etc.; los animales son considerados objetos, no sujetos, no se toma en cuenta su sufrimiento, como sucede en la utilización de animales vivos para la experimentación con fines científicos, en la cual tan sólo se registran sus reacciones para ser tomadas como medidas preventivas de una posible reacción similar en los seres humanos, por ejemplo:

En el Heller Institute of Medical Research, Tel-Aviv, Israel, en experimentos publicados en 1971 y financiados por el Servicio de Sanidad Pública de Estados Unidos, T. Rosenthal, Y. Shapiro y otros colocaron 33 perros «cogidos al azar de la perrera local» en una cámara de temperatura controlada, y les obligaron a ejercitarse en una cinta continua a la alta temperatura de 45°C hasta que «sufrieron un colapso por insolación o alcanzaron una temperatura rectal prefijada». Murieron 25 perros. Nueve más fueron sometidos a una temperatura de 50°C sin tener que usar la cinta. Solo dos de éstos sobrevivieron más de 24 horas, y las autopsias demostraron que habían sufrido hemorragias. Los realizadores del experimento concluyeron: «hay conformidad entre estos resultados y los estudios sobre los humanos».³⁶

Pero ¿a qué se debe esta reducción de los animales (también llamados bestias) concebidos como cosas de las cuales el ser humano puede disponer (usándolas como instrumentos o medios), oprimir y explotar para sus propios fines? Pues bien, en primera instancia, con la instauración del cristianismo y su historia de la creación del mundo descrita en su Génesis, el cristianismo justifica el trato que reciben los animales por parte del hombre, pues los animales son vistos únicamente como objetos sometidos bajo el dominio del hombre, objetos que servirán (según se les requiera) para fines humanos; y éste será, según se expresa en el texto bíblico, el único tipo de relación que deberá mantener el hombre con respecto a los animales: “Díjose entonces Dios: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella’.”³⁷ Asimismo, Dios dispuso todas las cosas que existen en el mundo

³⁶ Ver, Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pp. 100-101.

³⁷ Génesis 1, 26. Ver, *Sagrada Biblia*, trad. Pbro. Agustín Magaña Méndez, Ed. San Pablo, México, 2000.

para beneficio del hombre: “Sed señores de los peces del mar, de las aves del cielo y de todos los animales que andan por la tierra.”³⁸

Por otro lado, la fe cristiana concibe al hombre como un ser superior a las demás cosas que existen en el mundo, en específico a los animales. Dicha superioridad se debe al hecho de que el hombre a diferencia de las demás creaciones divinas ha sido el único ser creado a imagen y semejanza de Dios: “el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios. Es por ello superior a los animales y a las cosas, que están ordenadas a su servicio.”³⁹ No obstante, aunque Dios creó a los animales y al hombre, la naturaleza de cada uno difiere entre sí, es decir, Dios creó a los animales del agua, el cielo y la tierra, según su especie⁴⁰, sin embargo, la creación del hombre se constituyó de una forma dualista (o esquema dualista), esto es, el hombre fue hecho a partir del barro de la tierra (un cuerpo hecho de la materia, o lo que es lo mismo, un cuerpo material) y, además, Dios lo doto de un alma: “Entonces el Señor Dios moldeó al hombre del barro de la tierra y le sopló el aliento vital en los poros de la nariz: así quedó convertido el hombre en ser viviente.”⁴¹ De lo anterior se sigue que los humanos se contemplan a sí mismos como la creación especial de Dios, distintos y superiores al resto de las cosas existentes en el mundo. Pero ¿a qué se debió el gran éxito del dualismo cristiano en la forma de relacionarnos con los animales?, ¿por qué el hombre de fe cristiana adoptó esta postura en lugar de otras (el animismo o el totemismo por ejemplo)? ¿A qué se debió el gran auge del racionalismo como exclusivo del humano? Siendo un filósofo cristiano⁴², Descartes considera de suma importancia la tarea de demostrar⁴³ no sólo la existencia de Dios sino que, con ello, dar cuenta de la realidad anímica (de la cual participa sólo el hombre); así como la distinción que hay entre ésta y la

³⁸ *Ibíd.*, Génesis 1, 28.

³⁹ *Ibíd.*, pág. 23.

⁴⁰ “también dijo Dios: ‘que las aguas saquen de su seno una infinidad de seres vivientes, y que vuelen pájaros sobre la bóveda celeste’ [...] Luego dijo Dios: ‘que la tierra saque de su seno seres vivos según su especie: ganado, reptiles, animales del campo de diferentes especies’. Y así sucedió.” *Ibíd.*, Génesis 1, 20-24.

⁴¹ *Ibíd.*, Génesis 2, 7.

⁴² En *Carta a los decanos y doctores de la sagrada facultad de teología de París*, redactada en su obra *Meditaciones metafísicas*, Descartes se describe como un filósofo cristiano. Ver, René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Editorial Porrúa, México, 2012, pág. 52

⁴³ “siempre he creído que las cuestiones relativas a Dios y al alma, son de las que exigen una demostración más bien filosófica que teológica.” *Ibíd.*, pág. 51.

corporalidad (que nos hace común con los demás objetos): “Muchos impíos no quieren creer en la existencia de Dios y en la distinción que hacemos del alma inmortal y del cuerpo perecedero.”⁴⁴ Si bien, el filósofo francés aporta una justificación científica para lo que moralmente ya había justificado el cristianismo, a saber, esta visión dualista de la naturaleza del hombre (compuesta de espíritu y cuerpo), complementada y reforzada en su pensamiento filosófico⁴⁵.

Cabe preguntarnos ¿qué importancia tiene el conocimiento de la existencia de Dios con respecto a la constitución del hombre y de la realidad? Para Descartes, el conocimiento de Dios implica necesariamente el conocimiento de todas las cosas existentes en el mundo, esto es, el conocimiento tanto de uno mismo como el de la realidad ya que Dios no sólo es el autor del origen del hombre, sino que, también, de todo cuanto existe en el mundo: “Dios tiene el poder de producir todas las cosas que soy capaz de concebir con distinción.”⁴⁶ Pero ¿Cómo es posible poder conocer a Dios? ¿Cómo puedo saber de su existencia? Descartes afirma que a partir de conjeturas sacadas de nosotros mismos es que podemos conocer y dar cuenta de la existencia de Dios, es decir, basta con conocernos a nosotros mismos: “he pensado que no faltó a mis deberes de filósofo, si muestro cómo y por qué camino, sin salir de nosotros mismos, podemos conocer a Dios, con más facilidad y certeza que a las demás cosas del mundo.”⁴⁷ Así, Descartes se da a la tarea de justificar la existencia y el conocimiento de Dios a partir del conocimiento de sí mismo. No obstante, el análisis de

⁴⁴ *Ibíd.*, pág. 52.

⁴⁵ Es bien sabido que la filosofía surgió como respuesta tentativa a preguntas relacionadas con el hombre y su estar en el universo y que las filosofías o sistemas filosóficos son guiados por el entendimiento humano, es decir, por la razón del hombre. Razón en la cual Descartes fundamenta todo su sistema filosófico y que con la instauración del racionalismo como única fuente de conocimiento se supera los patrones de conocimiento que hasta ese entonces habían sido los pilares de la Edad Media, es decir que Descartes al fundamentar su pensamiento sobre la base de la aritmética, la geometría y las matemáticas marca una nueva pauta en el pensamiento europeo y elimina por completo los principios generales, que hasta entonces se seguían como modos de conocimiento provenientes del silogismo aristotélico y de la fe que, a la luz de la razón cartesiana sólo eran postulados repetitivos, siguiéndose de ello que en ninguna de las dos se encontraba algún tipo de conocimiento auténtico. Lo anterior lo explica en su obra *Discurso del método*, ensayo en el que describe las fallas de la escolástica y, precisamente, esas fallas justifican el paso de la Edad Media a la Edad Moderna, ya que en esta obra Descartes rompe con la tradición y comienza una nueva era del pensamiento filosófico, pero también de la praxis humana occidental, configurando una nueva actitud del hombre caracterizado por la razón (que es, para él, el único medio por el cual se adquiere conocimiento).

⁴⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., pág. 92.

⁴⁷ *Ibíd.*, pág. 52.

“Dios y el alma humana, ambos, deberán ser desarrollados conforme a principios lógicos fundamentales. Esto sólo significa que la demostración de los grandes temas de la filosofía se tendrá que llevar a cabo a la luz de los principios metafísicos dados por la razón natural”⁴⁸, es decir, para su estudio se debe de renunciar al vínculo que se tiene con el cuerpo con el fin de “evitar el error al que induce el cuerpo.”⁴⁹ En este punto Descartes ha dado paso a la contemplación tanto del alma como del cuerpo como dos cosas (*res*) distintas: por un lado, *res extensae* y, por el otro, *res cogitans*.

Ahora bien, el alma, por su parte, se caracteriza por ser la parte racional del hombre y éste debe a ella tanto su existencia así como su distinción de entre los demás objetos del mundo, pues Descartes expresa su existencia a partir de que se reconoce como un ser, o mejor dicho, como una cosa que piensa: “Yo soy, yo existo [...] No soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, una razón [...] Luego soy una cosa verdadera y verdaderamente existente [...] ¿y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente.”⁵⁰ Ciertamente, es una cosa que percibe, conoce, comprende y juzga precisamente por la naturaleza de su espíritu: “nada debemos concluir relativamente a las cosas que están fuera de nosotros, sin que el espíritu las haya examinado cuidadosamente, porque el conocer la verdad de estas cosas corresponde sólo al espíritu, y no al compuesto de espíritu y cuerpo”⁵¹. Así pues, el hombre es “una substancia cuya esencia o naturaleza es el pensar.”⁵² Mientras que el cuerpo (que también es una substancia) parece ser solamente una cosa extensa⁵³ de la cual

⁴⁸ Juvenal Vargas Muñoz, *La concepción de la vida entre el mecanicismo y el vitalismo: Autómatas y energías*, en *Reflexiones Marginales*, Año 5, No. 28, Agosto-Septiembre 2015. <http://reflexionesmarginales.com/3.0/la-concepcion-de-la-vida-entre-el-mecanicismo-y-el-vitalismo-automatas-y-energias/> (consultado en Abril 12 de 2017).

⁴⁹ *Ídem*.

⁵⁰ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., pág. 67.

⁵¹ *Ibíd.*, pág. 99.

⁵² *Ibíd.*, pág. 96.

⁵³ “Entiendo por cuerpo todo lo que puede ser terminado por alguna figura; que puede ser comprendido en algún lugar y llenar un espacio de tal manera que cualquier otro cuerpo quede excluido de ese espacio; que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto o el olfato; que puede ser movido en diversos sentidos por la impresión que recibe cuando siente el contacto de una cosa extraña; no puede moverse por su propio impulso, como tampoco puede pensar o sentir.” *Ibíd.*, pág. 66.

se sirve el alma: “el cuerpo habitado por el pensamiento no es más que un mecanismo dispuesto para cumplir lo que la razón demanda.”⁵⁴

Hasta aquí, queda expuesta la comprensión que tiene Descartes acerca del alma en sí misma, sin embargo, cabe examinar más detenidamente todo aquello que le corresponde, ahora, desde su unión con el cuerpo, puesto que la naturaleza del hombre se comprende desde el vínculo del espíritu con el cuerpo.

1.1 ¿Sólo el hombre tiene alma? ¿Qué es el alma?

Si bien, se ha descrito anteriormente cómo es que el dualismo cartesiano ha estado latente en nuestra forma de relacionarnos con los animales, es preciso aclarar en este apartado del trabajo de investigación lo que para Descartes es la vida anímica, así como la distinción que establece el autor entre ésta y el cuerpo, y las diferencias que plantea entre los animales y el hombre. Para ello me serviré del análisis de su obra *Las pasiones del alma*⁵⁵, en la cual Descartes somete a examen, la constitución de la vida anímica, así como las diferencias que existentes entre cada uno de sus componentes, es decir, que expone las características y funciones que se efectúan tanto en el alma como por medio del alma, así como aquellas funciones que caracterizan al cuerpo y que son las mismas que lo asemejan a cualquier otra máquina, como por ejemplo el funcionamiento de un reloj. Al responder sobre la naturaleza del alma ubica en ésta las facultades más importantes, u obvias, del ser humano (inteligencia y voluntad) como exclusivas de él, y motivo de su superioridad ante las demás criaturas vivientes, los animales irracionales o animales-máquina.

Para Descartes la distinción entre cuerpo y alma es de suma importancia pues en la función de cada uno de estas dimensiones se encuentra lo particular del hombre entre las demás cosas del mundo, los objetos y los animales. Descartes aporta una definición de lo que él considera que es el cuerpo, a saber, como una máquina autómatas, es decir, “una máquina que se mueve por sí misma”⁵⁶, que es capaz de mantener uno o varios

⁵⁴ Juvenal Vargas Muñoz, *La concepción de la vida entre el mecanicismo y el vitalismo: Autómatas y energías*, art. cit.

⁵⁵ René Descartes, *Las pasiones del alma*, ed. cit.

⁵⁶ *Ibíd.*, pág. 28.

movimientos por medio de un impulso o, mejor dicho, conforme a impulsos⁵⁷. Descartes desarrolla esta definición de cuerpo como máquina autómatas: como un reloj que “lleva en sí el principio corporal de los movimientos para los cuales está destinado con todo lo que se refiere para su acción”⁵⁸, es decir, un cuerpo que “se expresa en términos mecánicos”⁵⁹, en el que se dan acciones que son comunes entre los animales, los objetos y los humanos. Como por ejemplo, el andar, caminar o respirar del hombre y que también son movimientos efectuados por algunos animales o en algunas máquinas que llevan en sí mismas el principio corporal de los movimientos con un fin determinado.

¿De qué manera está constituida la máquina del cuerpo y cómo es que se presenta en ella el movimiento de las acciones antes mencionadas? Descartes aporta una breve explicación de los componentes que conforman el cuerpo humano, a saber, una máquina conformada por corazón, cerebro, estómago, músculos, nervios, venas, arterias, sangre, huesos, etc.⁶⁰, y con ello abre paso a la explicación del movimiento del cuerpo, producido por el correr de la sangre por todo el cuerpo a través de las venas y arterias, impulsando con ello los movimientos de los músculos que forman los miembros. Este movimiento de los músculos es producido por un calor continuo⁶¹ que brota o genera el corazón que dilata la sangre y la hace recorrer todo el cuerpo. Este correr rápido y sin cesar de la sangre por las

⁵⁷ Con impulsos me refiero al movimiento de los de los nervios que producen los sentidos exteriores o interiores (como un objeto visto o el hecho de tener sed o respirar) que llagan al cerebro y éste, a su vez, mueve y encamina a los espíritus animales hacia los músculos correspondientes produciendo, así, el movimiento de los miembros: “en Descartes los nervios transportan la sensación a su ‘fábrica’, donde se procesa y disemina de regreso al organismo como una respuesta.” Juvenal Vargas Muñoz, *La concepción de la vida entre el mecanicismo y el vitalismo: Autómatas y energías*, art. cit.

⁵⁸ René descartes, *Las pasiones del alma*, ed. cit., pág. 28. Por ejemplo, en el año de 1738, Jacques de Vaucanson, fabricó sus célebres máquinas autómatas (pequeñas máquinas robots que parecieran lo más reales posible), que más tarde fueron usadas para sustentar la hipótesis del mecanicismo: “En efecto: si las acciones del hombre, perteneciendo a sus determinaciones en el tiempo, no fueran meras determinaciones suyas como fenómeno sino cosas en sí, la libertad no podría salvarse. El hombre sería un títere o un autómatas de Vaucanson, labrado y montado por el supremo maestro de todas las obras de arte, y la autoconciencia haría de él sin duda un autómatas dotado de pensamiento, pero en él sería mera ilusión la conciencia de su espontaneidad, pues sólo comparativamente merece llamarse así porque las próximas causas determinantes son sin duda internas, pero la última y suprema se encuentra totalmente en manos extrañas.” Ver, Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Buenos aires, Editorial Losada S.A., 2003, pág. 91,

⁵⁹ Juvenal Vargas Muñoz, *La concepción de la vida entre el mecanicismo y el vitalismo: Autómatas y energías*, art. cit.

⁶⁰ Ver, René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., pág. 100.

⁶¹ Descartes lo define como “principio corporal de todos los movimientos de nuestros miembros.” René Descartes, *Las pasiones del alma*, ed. cit., pág. 30.

venas y arterias se debe al latido que se repite cada vez que la sangre llega al corazón una vez que ha pasado por todas las demás partes del cuerpo, siendo bombeada desde ahí a cada músculo. La sangre va entrando poco a poco en los músculos debido a que sólo las partes más agitadas y pequeñas, que se mueven con mucha velocidad y que cuentan con mayor fuerza que las demás (a las que Descartes llama espíritus animales⁶²), entran en el cerebro, pasan por los nervios y de estos a los músculos (encogiendo unos y alargando otros), creando así el movimiento del cuerpo. Este tipo de movimiento es ejecutado sin que en ello se vea involucrada nuestra voluntad: “Todos los movimientos que ejecutamos sin que a ello contribuya nuestra voluntad [...] dependen únicamente de la conformación de nuestros miembros y del curso que los espíritus, excitados por el calor del corazón, siguen naturalmente en el cerebro, en los nervios y en los músculos.”⁶³

Ahora bien, como hemos dicho anteriormente, el hombre, los animales, y las demás máquinas existentes sólo tienen en común un cuerpo cuyo funcionamiento se caracteriza por ser mecánico, esto es, las actividades como comer, beber o respirar se presentan, en los animales y el humano, de una forma automática, según lo describe Descartes en *Las pasiones del alma*: “Descartes [...] estableció la noción de reflejo. Acto fundamental del sistema nervioso. Toda actividad del organismo es la respuesta necesaria de éste ante algún agente del mundo exterior, en la que el órgano activo se encuentra con el agente dado en una relación de causa a efecto, relación que se establece por una determinada vía nerviosa.”⁶⁴ Un cuerpo que sólo responde de forma mecánica a diversos estímulos exteriores o interiores del animal “por la sola disposición de los órganos.”⁶⁵

Hasta aquí queda expuesto lo que para Descartes resulta ser el cuerpo-físico y su funcionamiento mecanicista⁶⁶, sin embargo, ¿qué es lo que realmente distingue al cuerpo

⁶² Descartes llama espíritus animales o espíritus a los cuerpos pequeños, a las partes sutilísimas de la sangre que se mueven con mucha velocidad. Ver, *Ibíd.*, pág. 32.

⁶³ *Ibíd.*, pág. 38.

⁶⁴ Juvenal Vargas Muñoz, *La concepción de la vida entre el mecanicismo y el vitalismo: Autómatas y energías*, art. cit.

⁶⁵ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., pág. 100.

⁶⁶ El mecanicismo cartesiano corresponde a su “teoría mecánica: [de] figura y movimiento, es decir, una teoría de la materia, uncida a una teoría del movimiento nos dan en la sumatoria una física, que ya ha sido distinguida de la metafísica, y el resultante de esa física es su concepción mecanicista.” Juvenal Vargas Muñoz, *La concepción de la vida entre el mecanicismo y el vitalismo: Autómatas y energías*, art. cit. En otras

humano de los demás organismos autómatas? Pues bien, a diferencia de los cuerpos-máquinas que constituyen a los animales o a cualquier otro objeto, el cuerpo humano se encuentra caracterizado por estar unido a un alma, que no es otra cosa sino la parte racional del hombre, lo que hace posible el pensamiento, y esta “facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres”⁶⁷, asimismo lo que lo diferencia de los demás autómatas del mundo, puesto que “no concebimos que el cuerpo piense de ningún modo”⁶⁸, deduciendo, en consecuencia, que los animales “no tienen razón ni acaso pensamientos”⁶⁹. Siendo así, lo racional, la parte pensante, el alma, exclusiva del hombre lo que “nos distingue de las bestias”⁷⁰. A continuación examinaremos todo lo referente al alma, es decir, analizaremos su naturaleza y todas las funciones que ella efectúa, mismas que difieren de las funciones mecánicas del cuerpo y, por ello, del cuerpo mismo, pues “la naturaleza inteligente es distinta de la corporal.”⁷¹

1.2 El alma y lo que a ella pertenece

Si bien, cabe señalar que “la comprensión del alma para Descartes implica dos niveles. El alma en sí misma, y el alma unida al cuerpo.”⁷² Comencemos por exponer brevemente la

palabras, la concepción mecanicista es una visión del universo en su conjunto “Descartes mantiene una propuesta cosmológica especulativa acerca del mecanismo de formación y organización del universo, que se resume básicamente en su teoría de los vórtices o remolinos [...] para Descartes, el mundo es básicamente materia en movimiento, cuya propiedad esencial es la extensión en largo, ancho y profundidad, esto es, la tridimensionalidad; así, concebir un espacio sin materia es imposible. Con esto hace su aparición la versión del pleno cartesiano, donde el espacio [...] se torna en la propiedad definitoria y esencial de la materia [...] En síntesis, podemos decir que la organización del universo se debe a la imposibilidad del vacío, la divisibilidad de la materia *qua* extensión y las leyes del movimiento. Dios crea, de inicio, la cantidad de materia y movimiento que consta el universo, así como las leyes que rigen su organización.” Ver, Laura Benítez Grobet, *La filosofía natural en René Descartes*, en Velázquez, Héctor (ed.). Origen, naturaleza y conocimiento del universo: un acercamiento interdisciplinar. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 171, 2005, pp. 37-40.

⁶⁷ René Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., pág. 89.

⁶⁸ René Descartes, *Las pasiones del alma*, ed. cit., pág. 27.

⁶⁹ *Ibíd.*, pág. 61.

⁷⁰ René Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., pág. 90.

⁷¹ *Ibíd.*, pág. 125

⁷² Juvenal Vargas Muñoz, *La concepción de la vida entre el mecanicismo y el vitalismo: Autómatas y energías*, art. cit.

naturaleza del alma humana o, lo que es lo mismo, el alma en sí misma para posteriormente pasar al tema de la relación y el funcionamiento de la unidad que conforma ésta con el cuerpo.

Como se mencionó al inicio del capítulo, para conocer qué es el alma humana Descartes expresa que la búsqueda de la naturaleza de ésta sólo podrá desarrollarse mediante el uso de la razón natural a la cual se accede únicamente desprendiéndose del vínculo que hay con el cuerpo “para liberar a nuestro espíritu de la influencia que sobre él ejercen los sentidos”⁷³, asimismo, dudar y rechazar todo cuanto nos resulte falseable y lejano a la verdad. Empero, en su búsqueda por encontrar la verdad⁷⁴ se persuade de que aun negando y tomando por falsos todos sus pensamientos y conocimientos que hasta ese entonces había adquirido, había una certeza de la cual no podía desprenderse ni negar, a saber, que él existía: “pero advertí en seguida que aun queriendo pensar, de este modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa.”⁷⁵ Pero ¿qué cosa? Una cosa cuyo atributo es pensar: “no soy más que una cosa que piensa [...] una cosa verdadera y verdaderamente existente”⁷⁶, y que esa cuestión no podía ser falseable pues, según Descartes, la esencia del hombre descansa en el atributo que le fue otorgado por Dios: “habiendo dado Dios a cada hombre alguna luz con que distinguir lo verdadero de lo falso”⁷⁷, es decir, el pensamiento, el entendimiento, el espíritu, la razón.⁷⁸ Ahora, ¿qué implica ser una cosa que tiene en sí misma la facultad de pensar? Si bien, a esta facultad se le atribuyen tanto los pensamientos, los movimientos⁷⁹, las voliciones, las percepciones, las emociones y los sentimientos que son “causadas, mantenidas y fortificadas por algún

⁷³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., pág. 58.

⁷⁴ Ver, René Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., pág. 121.

⁷⁵ *Ibid.*, pág. 122.

⁷⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., pág. 67.

⁷⁷ René Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., pág. 115-116. Pues no olvidemos que Descartes atribuye su existencia a Dios: “No puedo evitar la fuerza del razonamiento ni dejar de creer que Dios es necesariamente el autor de mi existencia.” René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., pág. 79.

⁷⁸ Ver, *Ibid.*, pág. 67.

⁷⁹ “Si bien algunos cuerpos pueden ser movidos por ‘una fuerza externa que los toque’ el cuerpo humano puede moverse y sentir no por sus propias condiciones, sino por un ‘mecanismo’ racional que lo distingue oscuramente de los demás cuerpos físicos.” Juvenal Vargas Muñoz, *La concepción de la vida entre el mecanicismo y el vitalismo: Autómatas y energías*, art. cit.

movimiento de los espíritus”⁸⁰, es decir, las pasiones son causadas principalmente por los espíritus contenidos en las cavidades del cerebro. Examinemos más detenidamente todas estas funciones de las cuales el alma es únicamente responsable.

Descartes distingue los pensamientos en dos tipos: acciones del alma (todas las voliciones) y pasiones del alma (percepciones y/o conocimientos). Las primeras están referidas a las voluntades que proceden y dependen únicamente del alma y, que a su vez, se dividen en dos clases: por un lado, acciones que pueden terminan en el alma misma, por ejemplo, el querer algo; y, por el otro, acciones que pueden terminar en el cuerpo (el hacer algo), por ejemplo: “cuando sólo porque tenemos voluntad de pasearnos se mueven nuestras piernas y andamos”⁸¹. Mientras que, las segundas también se encuentran divididas en dos clases: a) percepciones causadas por el alma, esto es, el hecho de percibir, ya sea nuestras voliciones, imaginaciones o pensamientos o, dicho de otra forma, percibir que queremos algo “pues es lo cierto que no podríamos querer cosa alguna sin percibir a la vez que la queremos”⁸²; y, b) percepciones causadas por el cuerpo, es decir, percepciones que “llegan al alma por medio de los nervios”⁸³, también diferenciadas en dos tipos: por un lado, se tratan de las percepciones referidas a los objetos exteriores (como sucede cuando vemos, oímos o tocamos alguna cosa), es decir, podemos tener percepción de las cosas que están fuera de nosotros, nos dice Descartes⁸⁴, por medio de algunos movimientos en los órganos de los sentidos que son afectados por el objeto exterior produciendo en el cerebro, por medio de los nervios, reacciones que se ven reflejadas en el alma. De este modo el alma es capaz de conocer las cosas que están fuera de nosotros, que nos son trascendentes, siendo las impresiones que llegan al cerebro más claras y vivas: “puedo afirmar con pleno convencimiento que los cuerpos no son conocidos propiamente por los sentidos o por la

⁸⁰ René Descartes, *Las pasiones del alma*, ed. cit., pág. 44.

⁸¹ René Descartes, *Las pasiones del alma*, ed. cit., pág. 39.

⁸² *Ídem*.

⁸³ *Ibíd.*, pág. 41.

⁸⁴ El autor menciona en la obra citada que lo referente al tema de este tipo de percepciones lo ha desarrollado con mayor claridad en su *Dioptrica*; sin embargo, hace aquí una breve explicación de lo que consiste, a saber: “En la Dioptrica he explicado cómo todos los objetos visibles se comunican a nosotros sólo por que mueven localmente, por medio de los cuerpos transparentes que hay entre ellos y nosotros, los filetitos de los nervios ópticos que están en el fondo de nuestros ojos, y después los sitios del cerebro de que estos nervios proceden”. *Ibíd.*, pág. 34.

facultad de imaginar, sino por el entendimiento [...] no los conocemos en cuanto los vemos o tocamos sino cuanto el pensamiento los comprende o entiende”⁸⁵; y, por el otro, las percepciones referidas al cuerpo o alguna parte de éste (mano, pie, cabeza, etc.) como el hambre, la sed, el dolor, el calor y otras afecciones que sentimos en nuestros miembros. Sin embargo, existe otro tipo de percepciones del que nos habla Descartes, a saber, las pasiones, que no son sino:

Las percepciones que se refieren únicamente al alma son aquellas cuyos efectos se sienten como en el alma misma, sin que habitualmente se conozca ninguna causa inmediata de ellas a la que puedan referirse. Tales son los sentimientos de alegría, de cólera y otros semejantes, que algunas veces son excitados en nosotros por los objetos que mueven nuestros nervios, y a veces también por otras causas.”⁸⁶

Queda señalar que todas las percepciones (antes mencionadas) son pasiones del alma, entendiendo estas “como percepciones, sentimientos o emociones del alma, que se refieren particularmente a ella.”⁸⁷ Se les llama percepciones en cuanto son pensamiento que no pertenecen a la categoría de las acciones del alma o voliciones, y no en cuanto se trate de indicar que se trata de conocimientos evidentes; se les llama sentimientos en cuanto son recibidos (de la misma manera que los objetos de los sentidos exteriores) en el alma; y se les denomina emociones a todas las pasiones y/o pensamientos que agitan y conmueven al alma generando cambios en ella. Hasta ahora sólo hemos examinado las funciones del alma y lo que a ella pertenece, sin embargo, cabe señalar cómo es que se sirve del cuerpo al que se encuentra unida, pues no debemos olvidar que “la naturaleza del hombre [...] está compuesta de espíritu y cuerpo.”⁸⁸

1.3 De la relación alma–cuerpo

Antes de pasar al análisis de las funciones que derivan de la relación entre alma y cuerpo, cabe hacer la observación de otra diferencia existente entre la *res cogitans* y la *res extensae*,

⁸⁵ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., pág. 71.

⁸⁶ René Descartes, *Las pasiones del alma*, ed. cit., pág. 42.

⁸⁷ *Ibíd.*, pág. 44.

⁸⁸ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., pág. 102.

a decir, que el alma es de una naturaleza que no tiene nada que ver con la extensión, ni dimensión, asimismo no es divisible o comprensible en partes pues “conozco que soy una cosa absolutamente una y entera”⁸⁹, por tanto al espíritu no se le puede adjudicar éstas ni alguna otra cualidad de las que participa el cuerpo que, por ser una cosa extensa, “es decir por su materia, puede ser seccionado, cortado, y esto implica forzosamente un cambio en su naturaleza [...] en cambio [...] la *res cogitans* [...] ontológicamente no es sujeta a merma.”⁹⁰

Ahora bien, una vez explicadas las funciones del alma y lo que deviene de ella, daremos paso a la relación que existe entre ésta con el cuerpo porque “no sólo habito mi cuerpo sino que estoy unido a él tan estrechamente y de tal modo confundido y mezclado con mi cuerpo que componemos un todo.”⁹¹ El alma está unida al cuerpo y con ello, obviamente, unida a cada uno de los miembros de éste, ya que “el cuerpo es uno, y en cierto modo indivisible, a causa de la disposición de sus órganos”⁹² referidos unos a otros de tal manera que si uno faltase el cuerpo quedaría dañado. Empero, aunque el alma está unida a todo el cuerpo existe en éste un lugar específico en el cual el alma ejerce sus funciones, a saber, en una pequeña glándula⁹³ situada en la parte más interior del cerebro: “el alma tiene su principal asiento en la glandulita que hay en medio del cerebro, de donde irradia a todo el resto del cuerpo por medio de los espíritus, de los nervios, y aun de la sangre, que, participando de las impresiones de los espíritus puede llevarlos por las arterias a todos los miembros.”⁹⁴ Donde las percepciones de los objetos exteriores y las imágenes obtenidas de ellos se reúnen y generan un pensamiento único y simple de lo captado. Descartes menciona que el hombre, al contar con órganos dobles, por ejemplo, dos ojos, capta dos imágenes de un mismo objeto, dichas imágenes, antes de llegar al alma, se reúnen y unifican en la glándula por medio de los espíritus movidos por el objeto exterior que

⁸⁹ *Ibid.*, pág. 100.

⁹⁰ Juvenal Vargas Muñoz, *La concepción de la vida entre el mecanicismo y el vitalismo: Autómatas y energías*, art. cit.

⁹¹ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., pág. 97.

⁹² René Descartes, *Las pasiones del alma*, ed. cit., pág. 45.

⁹³ A saber la glándula pineal.

⁹⁴ René Descartes, *Las pasiones del alma*, ed. cit., pág. 48.

entran y llenan las cavidades del cerebro permitiendo así el conocimiento de dicho objeto exterior en el alma del sujeto que conoce:

Así, por ejemplo, si vemos que un animal viene hacia nosotros, la luz reflejada de su cuerpo pinta dos imágenes de él, una en cada uno de nuestros ojos, y estas imágenes forman otras dos, por medio de los nervios ópticos, en la superficie interior del cerebro, que mira a sus cavidades. Desde allí, por medio de los espíritus que llenan estas cavidades, las referidas imágenes irradian de tal manera hacia la glándula a que rodean dichos espíritus, que el movimiento que constituye cada punto de estas imágenes tiende hacia el mismo punto de la glándula a que tiende el movimiento que constituye el punto de la otra imagen que representa la misma parte del animal; y de esta suerte las dos imágenes que hay en el cerebro forman una sola en la glándula que, obrando inmediatamente en el alma, le hace ver la figura del animal.⁹⁵

El movimiento del cuerpo y de sus extremidades puede ser generado tanto por los objetos exteriores como por el alma que, a su vez, mueven la glándula situada en medio del cerebro. El movimiento de la glándula generado por los objetos exteriores se efectúa por medio de los espíritus, a través de los nervios y de la sangre, que participa de los espíritus de las impresiones⁹⁶, moviéndola de tan diversas formas según las variedades sensibles de los objetos. Excitados por los objetos sensibles, los espíritus animales abren los poros del cerebro llevándolos por las arterias hacia los músculos, moviendo los miembros de todas las maneras posibles. En lo que respecta al movimiento de la glándula efectuado por el alma, se presenta en cuanto que queremos recordar, imagina o mover el cuerpo de alguna manera precisa, es decir, cuando tenemos voliciones. Cuando el alma quiere recordar alguna cosa (lo que se halla en la memoria) la glándula se inclina suavemente, en un movimiento específico a la hora de querer recordar alguna cosa. Incliniéndose hacia diferentes lados (o direcciones) es como logra empujar a los espíritus que entran a los poros del cerebro, excitando así en la glándula un movimiento particular que representa al alma el mismo objeto que quería recordar. Para imaginar cosas que nunca han sido vistas la glándula debe moverse de cierta manera para poder empujar los espíritus hacia los poros

⁹⁵ *Ibid.*, pág. 49

⁹⁶ Según Descartes, las impresiones son las imágenes o las diversas percepciones sensibles que tenemos de los objetos exteriores. Ver, *Ídem.*, pág. 49

del cerebro en donde puede representar dicha cosa. Para mover el cuerpo la glándula empuja los espíritus hacia los músculos que sirven para poder efectuar tal movimiento: “La máquina del cuerpo esta de tal manera constituida, que basta que la referida glándula sea movida diferentemente por el alma, o por cualquiera otra causa, para que impulse los espíritus que la rodean hacia los poros del cerebro, que los conducen a los músculos a través de los nervios, medio por el cual la glándula les hace dar movimiento a los miembros.”⁹⁷

No obstante, la unidad del alma con el cuerpo trae consigo que el hombre experimente dolor, hambre, sed, alegría, cólera, y otras pasiones, pues es tal su naturaleza⁹⁸ que “estas sensaciones no son, en efecto, más que ciertas maneras de pensar, que dependen y provienen de la unión y como mezcla del espíritu y el cuerpo.”⁹⁹ Las pasiones existentes “son causadas por algún movimiento particular de los espíritus”¹⁰⁰ contenidos en el cerebro, que mueven a la glándula cuando estos espíritus se dirigen hacia los nervios que estrechan y ensanchan los orificios que se encuentran en el corazón impulsando el resto de sangre que está contenida en otras partes del cuerpo para, de este modo, procurar la pasión: “así como la dirección tomada por los espíritus hacia los nervios del corazón, basta para producir en la glándula el movimiento que infunde en nuestra alma el miedo.”¹⁰¹ Siendo el principal efecto de estas pasiones el incitar y disponer el alma (del hombre) a querer las cosas de tal o cual manera y preparar el cuerpo para efectuar una acción: “el cuerpo aún habitado por el pensamiento no es más que un mecanismo dispuesto para cumplir lo que la razón demanda”¹⁰², pues el alma, con solo querer algo, dispone de la glándula que se mueve de manera apropiada para llevar a cabo el efecto requerido para tal volición: “la naturaleza me enseña que otros cuerpos existen alrededor de mí y que debo huir de unos y perseguir a

⁹⁷ *Ídem.*

⁹⁸ “Por mi naturaleza, en particular, entiendo la complexión o conjunto de las cosas que dios me ha dado” René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., pág. 97

⁹⁹ *Ibid.*, pág. 98.

¹⁰⁰ René Descartes, *Las pasiones del alma*, ed. cit., pág. 51.

¹⁰¹ *Ídem.*

¹⁰² Juvenal Vargas Muñoz, *La concepción de la vida entre el mecanicismo y el vitalismo: Autómatas y energías*, art. cit.

otros”¹⁰³. Estas pasiones deben su existencia al compuesto de alma y cuerpo, “sí a si no fuera, cuando mi cuerpo está herido, no sentiría yo dolor, puesto que soy una cosa que piensa.”¹⁰⁴

Sin embargo, no es la voluntad de movimiento la que hace que la excitemos, sino que este excitar “cambia según que la naturaleza o el hábito han unido de diverso modo cada movimiento de la glándula a cada pensamiento”¹⁰⁵. Sin embargo no sólo hay que tener voluntad de efectuar nuestras pasiones sino que debemos examinar todas las razones que deriven de éstas. El motivo de esto es que todas las pasiones van o deben ir acompañadas de alguna emoción (producida en el corazón, en la sangre y en los espíritus) estando solamente presentes en nuestro pensamiento (al igual que las imágenes de los objetos sensibles en los sentidos) hasta que cesa tal emoción. La fuerza o flaqueza del alma depende de que la voluntad venza las pasiones y asimismo sea capaz de contener con facilidad los impulsos del cuerpo; aquellos que la poseen contienen un alma fuerte. Para ello se debe dejar pelear a la voluntad con sus “*propias armas*”¹⁰⁶, esto es, que existe en el hombre “cierta facultad de juzgar y discernir lo verdadero de lo falso [...] recibido de Dios como todo lo que poseo”¹⁰⁷, juicios sin los cuales le sería, al alma, imposible dirigir sus acciones. Las almas son más débiles o fuertes conforme siguen los juicios que dirigen sus acciones y resisten a las pasiones que se les presentan. Cuando dichos juicios no hacen sentir un pesar o arrepentimiento hay seguridad de que se trata de un conocimiento de la verdad; de lo contrario, de mostrar arrepentimiento o pesar, se trata de juicios falsos que conllevan un conocimiento erróneo: “Hay, sin embargo, gran diferencia entre las resoluciones que proceden de alguna opinión falsa y las que exclusivamente se apoyan en el conocimiento de la verdad; pues, siguiendo estas últimas, hay seguridad de no sentir nunca pesar ni arrepentimiento, al paso que siempre nos arrepentimos de haber seguido las primeras cuando descubrimos que son erróneas”¹⁰⁸.

¹⁰³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., pág. 98.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pág. 97.

¹⁰⁵ René Descartes, *Las pasiones del alma*, ed. cit., pág. 54.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pág. 59.

¹⁰⁷ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., pág. 82.

¹⁰⁸ René Descartes, *Las pasiones del alma*, ed. cit., pág. 60.

Como se ha dicho antes, las pasiones, por medio del hábito, pueden ser dirigidas hacia otro pensamiento distinto al que se creía ligado por naturaleza: “Conviene saber también que por más que los movimientos de la glándula y de los espíritus del cerebro, que representan al alma ciertos objetos, estén naturalmente unidos a los que en ella excitan ciertas pasiones, pueden, sin embargo, por el del hábito, ser separados de estos y unidos a otros muy diferentes”¹⁰⁹. Ello depende de la situación en la que se encuentre el sujeto, puesto que dicho hábito se puede llevar a cabo en una sola acción que puede cambiar por completo la predisposición del cerebro.

Para Descartes este cambio, es decir, el hábito, también puede observarse en los animales, aunque éstos estén faltos de razón y de pensamiento, existen en ellos, de igual forma que en los hombres, movimientos de los espíritus y de la misma glándula (y sus movimientos antes mencionados, para la conservación y fortificación de los movimientos de nervios y músculos que acompañan a las pasiones). Es evidente que: “Con un poco de industria —señala Descartes— se puedan cambiar dichos movimientos en los cerebros de los animales privados de razón, es evidente que mejor todavía se podrá hacer en los hombres”¹¹⁰. Sin embargo, las pasiones tal y como se presentan en el hombre no pueden presentarse de igual forma en los animales puesto que ellos, y esto es lo importante de este breve repaso del pensamiento cartesiano, sólo cuentan con un cuerpo-maquina. Para Descartes los animales no tienen alma, esto es, no cuentan con pensamientos, deseos, conocimientos, lenguaje, carecen de voluntad y de libertad, no son seres consientes de sí mismos (*cogito ergo sum*).

Las pasiones del alma son causadas por la agitación de los espíritus que mueven la glándula que está en medio del cerebro. Lo que excita las pasiones en el hombre, son los objetos que excitan los sentidos y que representan al alma las cosas que pueden ser útiles, que pueden dañarnos, sernos de algún provecho, o ser importantes. Descartes hace una breve enumeración de las pasiones del alma. Aquí mencionaré sólo ocho: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría, la tristeza, la satisfacción de sí mismo y la indignación. Las seis primeras consisten en ser pasiones simples y primitivas. Las dos siguientes son una

¹⁰⁹ *Ídem*.

¹¹⁰ *Ibíd.*, pág. 61.

subespecie de las primeras o se componen de algunas de ellas, es decir, que tienen cierta similitud con alguna de las pasiones primitivas.

Ahora bien, hablemos de cada una de ellas y de aquello a lo que se refieren: La admiración “es una sorpresa súbita del alma”¹¹¹. A ella se refiere cuando se nos presenta un objeto (que afectó los sentidos) por primera vez, apareciendo como raro y extraordinario. La impresión recibida en el cerebro es causa de que lo admiremos y nos sorprendamos. La fuerza de la admiración depende de la novedad de la cosa. “la admiración [...] es útil en cuanto hace que aprendamos y retengamos en la memoria las cosas que antes ignorábamos”¹¹². Sin embargo, no todo objeto nuevo que se presenta a nuestro entendimiento se va a conservar en la memoria sino que sólo se puede conservar en el cerebro si la idea que de ella tenemos es reforzada por alguna pasión: “La utilidad de las pasiones todas consiste únicamente en que fortalecen y hacen durar en el alma los pensamientos que es bueno que conserve, y que sin esto podrían borrarse fácilmente.”¹¹³ Del amor: es una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus. Se produce cuando una cosa se presenta como buena o conveniente para nosotros y nos incita a unirnos con voluntad a ella. Descartes distingue dos tipos de amor: a) amor benévolo: que refiere al hecho de querer el bien de aquello que se ama uniéndolo a las cosas que creemos que le son convenientes. Poniéndose en el lugar del otro como si fuera para su propio bien, comparándolo con nosotros mismos; y b) amor concupiscente, el desear el objeto amado para poseerlo. El odio, al igual que el amor, es una emoción provocada por algo que se nos presenta como malo o dañino, sin embargo esta emoción es causada por los espíritus que incitan al alma a separarse de esos objetos. El deseo, que es producido por una agitación del alma causada por los espíritus, procura el porvenir, quiere las cosas que le parecen convenientes para un futuro, buscando un bien y alejándose de un mal: “El deseo que se siente cuando se tiende hacia algún bien, va acompañado de amor y luego de esperanza y alegría, al paso que el mismo deseo, cuando se tiende a apartarse del mal que es contrario a dicho bien, va acompañado de odio, temor y de tristeza”¹¹⁴. La alegría, es una emoción del

¹¹¹ *Ibíd.*, pág. 70.

¹¹² *Ibíd.*, pág. 73.

¹¹³ *Ibíd.*, pág. 72.

¹¹⁴ *Ibíd.*, pág. 80.

alma, el goce de las impresiones buenas (del bien) en el cerebro que representan al alma como algo suyo. La tristeza, es incomodidad del mal que recibe el alma. La satisfacción de sí mismo es consideración del bien hecho por nosotros mismos que da como resultado una satisfacción interior. La indignación es lo contrario de la satisfacción de sí mismo puesto que se refiere al mal (no referido a nosotros) sino causado por los demás.

Finalmente, cabe mencionar aquí que en el tercer apartado de *Las pasiones del alma*, el autor señala, entre otros, un tipo de pasión particular que resulta especialmente interesante: la compasión: “La compasión es una especie de tristeza, mezclada de amor o de buena voluntad hacia aquellos a quienes vemos sufrir algún mal de que no los creemos dignos.”¹¹⁵ Esto se debe, según el autor, a que las personas que se sienten susceptibles a las adversidades se inclinan más a este tipo de pasión que a otras por el hecho de que representan uno o varios males ajenos como cosas que pueden sucederles, entendiendo esto como si el sujeto se parara frente a un espejo y se reflejara en la otra persona. Movidos más por la pasión que por el amor que sienten hacia ellos mismos, e incluso, que por el amor que profesan hacia los demás. Creyendo que en el servir a los demás, a los necesitados, a los afligidos, se halla una valiosa satisfacción en el interior del alma, en uno mismo, puesto que se es de buena voluntad si se es generoso con los demás.

Como se ha mencionado anteriormente, el hombre tiene razón y pensamiento o, como lo describe Descartes, es “una substancia cuya total esencia o naturaleza es pensar”¹¹⁶. Los hombres, a diferencia de los animales y otros objetos meramente materiales, tienen la capacidad de ejecutar movimientos motivados por la voluntad pues, si bien, aunque observamos movimiento en los animales tienen, esto se debe a que “todos los movimientos de los espíritus y de la glándula, que excitan en nosotros las pasiones, existen en ellos y les sirven para conservar y fortificar, no las pasiones, como en nosotros, pero sí los movimientos de los nervios y de los músculos que suelen acompañarlas”¹¹⁷. La voluntad se ve motivada por las pasiones en cuanto incitan y disponen al alma a querer las cosas y para ello preparan el cuerpo que les servirá para poder ejecutar movimientos con el fin

¹¹⁵ *Ibíd.*, pág. 144.

¹¹⁶ René Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., pág. 122.

¹¹⁷ René Descartes, *Las pasiones del alma*, ed. cit., pág. 61.

motivado; el deseo y todas las pasiones representan en el alma pensamientos. Las voliciones son acciones del alma, el querer hacer algo. Así pues las pasiones con que el alma cuenta son definitorias de la condición humana para el hombre ya que le permiten conocer el mundo y con ello poder conocerse a sí mismo, “la utilidad de las pasiones todas consiste únicamente en que fortalecen y hacen durar en el alma los pensamientos que es bueno que conserve”¹¹⁸. El alma es capaz de representarse a sí misma las imágenes de los objetos exteriores, de conocerlos y asimismo de provocar movimientos independientes. Los hombres, a diferencia de los animales, están constituidos por un alma (antes ya descrita) y un cuerpo (visto como una máquina) que ejecuta movimientos sin que a ello contribuya su voluntad, en el que se encuentran, asimismo, funciones que existen en el cuerpo sin que a ello contribuya el alma o sin que se piensen (como la respiración), es decir, un cuerpo movido única y exclusivamente por el bombeo constante de la sangre del corazón de modo maquinao o automático. Una vez establecida la distinción entre alma y cuerpo así como las funciones que a cada una corresponde, demos paso a un examen más completo de la consideración (primeramente cristiana, y que más tarde Descartes aporta teórica o científicamente) de los animales vistos como objetos.

1.4 Vida anímica en Descartes

Se ha mencionado con anterioridad que, para Descartes, los animales no tienen razón ni, mucho menos, pensamiento, ni son capaces de llevar a cabo movimientos voluntarios pues tampoco cuentan con ella, esto es, Descartes margina a los animales del campo mismo de la vida afectiva y racional puesto que ve a éstos como meras máquinas autómatas. Esta definición se les designa por el hecho de que no son capaces de ejecutar movimiento alguno causado por voluntad propia, como la que posee el hombre, sino que su cuerpo es el único que puede llevar a cabo los movimientos que el mismo animal requiere. Como el animal no cuenta con un alma, con la parte racional, éste se ve como una cosa más en el mundo. Pues se ha mencionado anteriormente que el animal está compuesto sólo de un cuerpo como el del hombre, una máquina que lleva en sí sus propias funciones y que un cuerpo sin alma es

¹¹⁸ *Ibíd.*, pág. 72.

incapaz de efectuar movimientos conducidos por la voluntad, es decir, que el cuerpo (humano o animal) que no esté dotado de alma es parecido o idéntico a un reloj u algún otro objeto material o un cuerpo inanimado:

Por esto, como no concebimos que el cuerpo piense de ningún modo, tenemos razón para creer que todos los géneros de pensamientos que existen en nosotros pertenecen al alma; y como no dudamos de que hay cuerpos inanimados que pueden moverse de tantas o más maneras que los muertos, y que tienen tanto o más calor (lo cual hace ver la experiencia en la llama, que tiene ella sola mucho más calor y movimiento que ninguno de nuestros miembros), debemos creer que todo el calor y todos los movimientos que se dan en nosotros, en cuanto no dependen del pensamiento, pertenecen al cuerpo exclusivamente.¹¹⁹

Descartes concibe el alma y el cuerpo como dos cosas entrelazadas pero con funciones diferentes, y distingue así a los hombres como los únicos seres dotados de alma a diferencia de los demás cuerpos animados (entre estos los animales) con un fin determinado en sí mismos. Por ello algunos movimientos que ejecutan los hombres son de una naturaleza diferente a los movimientos ejecutados por animales y/o los objetos materiales. Los animales son, para Descartes, únicamente máquinas que se mueven por sí mismas, es decir que se mueven por medio del bombeo de la sangre del corazón que llega a todos los músculos generando los movimientos del cuerpo:

El primer efecto de ese calor que hay en el corazón consiste en dilatar la sangre de que están llenas las cavidades de éste [...] el calor que la sangre adquiere en el corazón pasa a todas las demás partes del cuerpo [...] solamente pasan sus partes más agitadas y sutiles [...] estas partes sutilísimas de la sangre constituyen los espíritus animales [...] cuerpos muy pequeños que se mueven con mucha velocidad, como las partes de la llama que sale de una antorcha; de tal manera, que en ningún lugar se detienen, y a medida que algunos de ellos entran en el cerebro, salen de él otros por los poros que hay en la sustancia de éste, y estos poros les conducen a los nervios, y de éstos a los músculos, y de este modo mueven el cuerpo de todas las maneras que puede ser movido.¹²⁰

¹¹⁹ René Descartes, *Las pasiones del alma*, ed. cit. , pág. 27

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 30-32.

En Descartes no encontramos algún tipo de consideración hacia los animales, ya que para él éstos son nulos, es decir, son vistos y considerados como una cosa más en el mundo, algo de lo cual el hombre puede disponer a su antojo en cuanto le beneficien, y que no es digno de estudiar, ni mucho menos de conocer ya que no son un tema relevante de la vida moral. El hombre es así el único tema central de la teoría del conocimiento en la filosofía moderna. El pensamiento cartesiano da un giro total a la filosofía tradicional, a saber, la Filosofía Medieval. Considerando a Descartes como el padre de la Filosofía Moderna, caracterizada principalmente por ser racionalista, es decir, que el uso de la razón sirve como fuente principal del conocimiento, asimismo, se le establece como el único medio seguro para llegar a la verdad, para determinar y/o establecer la verdad o falsedad de un conocimiento: “la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres”¹²¹, siendo justamente la razón “la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de las bestias.”¹²²

Con un trasfondo antropocéntrico, Descartes identificó al alma racional como aquello que hace al hombre algo distinto, especial y superior al resto de la creación divina¹²³: “me contento con suponer que Dios formó el cuerpo de un hombre enteramente semejante a uno de los nuestros, tanto en la figura exterior de sus miembros como en la conformación interior de sus órganos [...] Dios creó un alma racional y la añadió al cuerpo de cierta manera”¹²⁴, siendo la característica principal de la superioridad del hombre la capacidad de raciocinio, “aquella parte distinta del cuerpo de la que se ha dicho anteriormente que su naturaleza es sólo pensar”¹²⁵. Con su *cogito ergo sum* reafirma la superioridad del hombre, al exponer el pensamiento como el fundamento de la existencia de las cosas, o más precisamente, su propia existencia: “veo muy claramente que para pensar es preciso ser”¹²⁶,

¹²¹ Rene Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., pág. 89.

¹²² *Ibid.*, pág. 90.

¹²³ Recordemos que todo el pensamiento cartesiano está influenciado por el cristianismo, es decir, que Descartes sigue siendo un hombre de la fe cristiana, en la cual (como se vio al principio del apartado) se sitúa al hombre como el centro de la creación.

¹²⁴ René Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., pp. 135-136.

¹²⁵ *Ibid.*, pág. 160.

¹²⁶ *Ibid.*, pág. 123.

empero, la afirmación *pienso luego existo* implica tener conciencia de sí mismo. Por ello mismo, el tener conciencia de sí mismo por ser un ser racional, así como su capacidad de expresar a otros sus pensamientos abstractos (por medio de un lenguaje), convierte al hombre en el ser supremo, mientras que los animales al no ser racionales ni tener conciencia de sí mismos ni mucho menos de contar con un lenguaje, es decir, que en el esquema dualista del pensamiento cartesiano los animales son pura *res extensae*, lo que los convierte en objetos al servicio del hombre. El hombre cegado por el antropocentrismo, ha desplazado a los animales y a toda vida no humana dándoles la característica de meros objetos del mundo. Creyéndose el único capaz de conocer, y de ser conocido por los demás hombres de su especie y que, como ser supremo, puede disponer de todo lo inferior a él. El hombre está por encima de todo lo que se encuentra en el mundo, como un ser superior en la Tierra. Sin tener consideración alguna hacia las otras especies, pues estas al no contar con un alma se convierten en cosas en el mundo, esto significa, que no tienen sensaciones, ni razón alguna de las cosas que le ocurren, cosas que les son provocadas por del hombre. Aquí, en este punto, el hombre tiene derecho de disponer de todo cuanto existe en el mundo.

Este modelo dualista enfatizado en *Las pasiones del alma* determinó fuertemente la forma de pensar la vida animal en el contexto de las ciencias de la naturaleza, tanto en su época como hasta hace realmente muy poco. Ya que la relación hombre-vida-animal quedó teóricamente justificada por el derecho humano al abuso, el dominio, el control y la agresión hacia los animales pensados como cosas. Apenas ahora se modifica esta visión cosificante de los animales tomados como objetos más en el mundo, cosas de las cuales podemos disponer, hacer y deshacer, en cualquier momento y de la forma que más le convenga al hombre. Esto debido a que se cree o se creía (o se convenía en creer) que los animales están a disposición del hombre y por ser incapaces de pensar, de sufrir, o hasta de sentir (y mucho menos en la medida en que el hombre lo hace). Ya que éstos no son poseedores de sensaciones, ni de alma, como el hombre. Menospreciando así la vida animal, pues ellos son incapaces de sufrir, son autómatas, inconscientes, carentes de pensamientos y sentimientos, no pueden razonar ni tampoco hablar. Y da lo mismo si se corta un árbol, un trozo de metal, madera, una fruta o un vegetal o simplemente se sacrifica

la vida de un animal para comer, vestir, calzar o para utilizar una parte de su cuerpo como escudo.

El esquema cartesiano solo justifica teóricamente la explotación a la que el hombre somete a todos los recursos existentes que hay en el mundo, sin embargo, ¿Es tanto el poder del hombre como algo superior a todas las cosas del mundo que es incapaz de tener algún tipo de sentimiento empático ante tales situaciones? ¿Será tal vez que el hombre no se ha detenido a pensar ciertamente en estas cosas por el hecho de que se cree que hablar de dolor, de sufrimiento, de expresiones de sentimiento o de sensación, entre otras, son conceptos meramente humanos, creaciones y construcciones propias del hombre a partir de su experiencia propia? ¿Estas actividades son propias de la especie humana por ser el lenguaje puramente humano y no de los no humanos al contemplarlos como cosas incapaces de sentir o tener alguna experiencia siquiera algo similar a la del hombre? Sin embargo es preciso replantear la pregunta de lo que ha de entender por vida (anímica), animal o humana, y lo que ésta implica. Así como reconsiderar filosóficamente la relación que el hombre entabla con los animales. Como veremos, en el siguiente apartado, en el cual sustraeremos una pequeña parte del pensamiento antiguo (griego) referente a la constitución de la vida anímica, retomando el pensamiento aristotélico. Para plantearnos la problemática de si la relación del hombre con los animales era diferente hasta antes de la instauración del cristianismo y el pensamiento cartesiano. Se pretende, con ello, ampliar el panorama de la vida anímica, cambiar el significado de ser humano, volver a considerar a este como un animal entre otros animales pues bien, con la categoría de ser racional pareciera que el humano se olvidó de su naturaleza animal: “Habitualmente, cuando usamos la palabra «animal» en realidad nos referimos a los animales no humanos, dando a entender con ello que nosotros no somos animales, y todo el que tenga unas nociones elementales de biología sabe que esto es falso”.¹²⁷ Con el Análisis de la constitución del alma de la visión aristotélica ampliaremos la visión que hasta aquí se tiene de las especies (el hombre, el animal y, con Aristóteles incluiremos también a las plantas), como formas de vida anímica, no obstante, constituidas de diversa manera. Pero que, a la vez, estos tres tipos de vida participan de un alma. Lo que las hace, por ello mismo, partícipes de

¹²⁷ Petes Singer, *Liberación Animal*, ed. cit., pág. 24.

sensaciones, afecciones y facultades, aunque cada una en distinto grado. Con este apartado se pretende demostrar que antes de la llegada de Descartes existía otra forma de relación y de comprensión de lo humano con lo no humano, es decir, que el hombre comprendía la vida de otra forma y que por ello mismo su relación con ella era de un modo más natural, más humanitario. Un pensamiento más amplio, el cual refiere a cada uno de los distintos organismos, no sólo tomados en cuenta sino que los comprendía como individuos. Concibiendo al hombre, al animal y a los demás cuerpos animados como partes integrales de la Tierra (el mundo), haciendo notar que, por ello mismo, el hombre, el ser humano, no es el único ser digno de consideración, dignidad o respeto.

II

Vida anímica en Aristóteles.

Ocurre, en efecto, que cuantos actualmente tratan e investigan acerca del alma parecen indagar exclusivamente acerca del alma humana.

Aristóteles, *Acerca del alma*

Puesto que para romper con el esquema dualista y con ello toda la tradición en el modo de actuar y pensar del hombre que resulto de éste, es preciso reformular y/o replantear la cuestión básica del alma o, mejor dicho, de la vida anímica. Ya que como vimos anteriormente, para Descartes, el alma es una cuestión exclusiva del hombre, con esto me refiero a que aquello es lo que hace la diferencia entre las cosas animadas (el hombre) de las inanimadas (animales y objetos). Se mencionó párrafos arriba que el alma, a consideración de la fe cristiana y del surgimiento de la Edad Moderna con Descartes, es absolutamente algo propio del hombre y de nadie o nada más puesto que en ella se encuentra la característica principal del humano, es decir, lo racional. Por lo tanto el hombre se distingue así de un animal por su facultad racional, lo que le permite adquirir conocimiento, algo que ni el animal ni alguna otra máquina por más compleja que fuese podrían efectuar:

Por más que estas máquinas hicieran muchas cosas tan bien o acaso mejor que nosotros, se equivocarían infaliblemente en otras, y así se descubriría que no obraban por conocimiento, sino tan sólo por la disposición de sus órganos; pues mientras la razón es un instrumento universal que puede servir en todas ocasiones, estos órganos necesitan de alguna disposición especial para cada acción particular; de donde resulta que es moralmente imposible que haya en una máquina los resortes suficientes para hacerla obrar en todas las circunstancias de la vida del mismo modo como nos hace obrar nuestra razón.¹²⁸

No obstante, partiendo del supuesto de que el alma por ser racional es exclusiva del hombre resulta necesario aludir a la filosofía precristiana que, si bien, es ahí donde comienzan las primeras investigaciones referentes a la naturaleza del alma y todo lo que ella implica, con el fin de contrastar la idea en la cual la naturaleza del hombre se comprende únicamente con la inclusión de un alma racional o ver si, por el contrario, el

¹²⁸ René Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., pág. 146.

alma —y, con ella, sus funciones (que también analizaremos)—, puede ser comprendida como aquello de lo cual participa toda clase de vida, es decir, si todos los seres vivientes están dotados, por igual, de un alma o, como hemos visto hasta ahora, ésta sólo es animación del cuerpo humano. Para ello es preciso hacer un análisis de la obra de Aristóteles *Acerca del alma*. La concepción del alma expuesta en este texto es totalmente distinta del esquema dualista cristiano y cartesiano, ya que el autor nos ofrece un exhaustivo examen de lo que a su parecer es la vida anímica, es decir, que examina y describe con cautela lo que ha de ser entendido por alma, vista desde un punto naturalista, esto es, libre de connotaciones religiosas: “El horizonte dentro del cual Aristóteles debate el problema del alma difiere notoriamente del horizonte intelectual en que se halla instalado el lector moderno en virtud de diversas circunstancias históricas de las cuales tal vez merezcan destacarse las dos siguientes: las connotaciones religiosas asociadas a la idea de alma y la decisiva influencia ejercida por el Cartesianismo.”¹²⁹

Por lo que parece relevante hacer una breve contrastación del pensamiento aristotélico con el pensamiento cartesiano, ya que este contraste será nuestra base para justificar la consideración ética hacia los animales no humanos basada en un modelo que se distingue y se distancia del pensamiento moderno y se acerca más a la constitución aristotélica de la vida anímica. Que si bien los animales (bestias) no son capaces de razonar como el humano, ni de articular un lenguaje como el humano, sí son seres capaces de sentir placer y dolor, también de ejercer movimientos libres y de efectuar otras actividades voluntarias pues “el alma es, en efecto, como el principio de los animales”.¹³⁰ Nos encontramos aquí (en la obra aristotélica) con la noción de un alma presente en todo tipo de vida, en tanto que dependen de ella para existir (o ser) así como para su desarrollo, esto es, que no sólo el humano participa de ella sino que también los animales y hasta las plantas. Aristóteles, por su parte, describe el alma como característica primordial (en conjunto con

¹²⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 10. En nota del traductor al texto: “La influencia del Cartesianismo introdujo en la modernidad un planteamiento nuevo del problema del alma [...] el alma quedaba desvinculada totalmente del cuerpo y el fenómeno de la vida venía a interpretarse desde una perspectiva mecanicista. Se abandonaba así el planteamiento tradicional del tema del alma que siempre se había considerado en relación con la vida”.

¹³⁰ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 39.

un cuerpo), en todo tipo de ser vivo: “El alma es causa y principio del cuerpo viviente”¹³¹. Aristóteles indaga sobre si el alma presente en los humanos como en los animales es de la misma naturaleza o si cada una es de distinto tipo: “habrá que investigar si es divisible o indivisible e igualmente si todas las almas son de la misma especie o no y, en caso de que no sean de la misma especie, si se distinguen por la especie o por el género.”¹³²

Como se mencionó anteriormente, la obra aristotélica tiene como finalidad el exponer, no la existencia del alma sino, su naturaleza¹³³: ¿qué es el alma? A su juicio, Aristóteles, considera absolutamente indiscutible el hecho de la existencia de algo que hace posible la distinción ente los seres naturales y, precisamente, ese algo es (o debe ser) el alma, que constituye las actividades y funciones que diferencian ontológicamente a los vivientes (seres naturales dotados de vida) de los no-vivientes: “los seres animados se diferencian de los inanimados porque poseen un principio que les confiere la vida, y este principio es el alma.”¹³⁴ Pero para contestar la pregunta ¿qué es el alma? Y, con ello, determinar su naturaleza es preciso hacer una investigación de estas actividades y funciones que la caracterizan, asimismo, buscar si en efecto existe un acto o facultad que sólo depende de ella y no de su relación que tiene con el cuerpo.¹³⁵

¹³¹ *Ibid.*, pág. 90. Para Aristóteles el alma es un principio en cuanto define a ésta como esencia y definición de un cuerpo natural que en potencia tiene vida: “el alma es la entidad de un cuerpo determinado.” Ver, Aristóteles, *Reproducción de los animales*, Trad. Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 1994, pág. 149. En nota del traductor al texto: “el alma es la entidad de un cuerpo, es decir, su forma específica. El alma es aquello que da vida a un cuerpo, por lo tanto es causa y principio del ser vivo”. Mientras que, para Descartes, el alma viene a ser un don divino, pues Dios no sólo crea al hombre a su imagen y semejanza sino que además lo dota de un alma racional. Ver, René Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., pp. 135-136.

¹³² *Ibid.*, pág. 40.

¹³³ “La «física» aristotélica no se limita a investigar la naturaleza en general y sus principios, el universo físico y su estructura, sino que también estudia a los seres que están en el universo, los inanimados, los animados que carecen de razón, y los seres animados y provistos de ésta (el hombre).” Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Editorial Herder, 1985, pág. 83.

¹³⁴ *Ídem.*

¹³⁵ “En *Del alma*, el análisis está centrado en la relación entre las afecciones del alma y el cuerpo, debido a que el problema del que se ocupa allí el filósofo es si hay algún acto o afección del alma que sea exclusivo de ella.” Carmen Trueba Atienza, *La teoría aristotélica de las emociones*, Signos filosóficos, Vol. 11, No. 22, México, jul./dic. 2009.

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242009000200007 (consultado en 15 Abril 2017)

2.1 El alma como causa y principio del cuerpo viviente

Aristóteles, en el *Libro segundo* de su obra *Acerca del alma*, define el alma como una «entidad»: “El alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”.¹³⁶ Entendiendo «entidad» como: a) materia (potencia); b) estructura y forma (entelequia¹³⁷); y, c) el compuesto de ambas (ser animado) ya que participando de la estructura y la forma la materia pasa a ser algo determinado.¹³⁸ Esta entidad corresponde a los cuerpos naturales, de los cuales Aristóteles distingue dos tipos: unos, tienen vida (autoalimentación, crecimiento, envejecimiento); y los otros no la tienen: “todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad”¹³⁹, pero ha de entenderse como una entidad compuesta pues:

En efecto: dado que, como ya hemos dicho, la entidad se entiende de tres maneras —bien como forma, bien como materia, bien como el compuesto de ambas— y que, por lo demás, la materia es potencia mientras que la forma es entelequia y puesto que, en fin, el compuesto de ambas es el ser animado, el cuerpo no constituye la entelequia del alma, sino que, al contrario, ésta constituye la entelequia de un cuerpo. Precisamente por esto están en lo cierto cuantos opinan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo.¹⁴⁰

Para Aristóteles, un cuerpo (que participe de la vida) es forzosamente algo distinto al alma: “no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia,”¹⁴¹ esto es, “los cuerpos vivientes *tienen* vida pero no son vida y, por tanto, son como un substrato material y potencial del que el alma es forma y acto.”¹⁴² No obstante, toda alma también es entidad puesto que participa de un cuerpo que tiene vida. La entidad es entelequia, de esto se sigue que el alma es entelequia de un cuerpo natural que tiene vida: “El alma es necesariamente

¹³⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 78.

¹³⁷ Entelequia: filos. Modo de existencia de un ser que tiene en sí mismo el principio de su acción y su fin. Aristóteles definió el alma como la entelequia de un cuerpo orgánico. <http://es.thefreedictionary.com/entelequia> (consultado Septiembre-17-2015)

¹³⁸ “Todas las cosas, en general, son un compuesto de materia y forma, siendo la materia potencia mientras la forma es *entelequia* o acto.” Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, ed. cit., pág. 83.

¹³⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 78.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, pág. 84.

¹⁴¹ *Ibíd.*, pág. 78.

¹⁴² Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, ed. cit., pág. 84.

entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”¹⁴³. Empero, la potencia de vivir no está en el cuerpo mismo sino en aquel que posee alma. Pero, como ya vimos más arriba, ello tampoco significa que el cuerpo sea el alma, no obstante, el alma no se separa del cuerpo “el animal es el alma y el cuerpo”¹⁴⁴. O lo que es lo mismo, el alma como entelequia de un cuerpo que tiene vida constituye el organismo (como son las plantas, los animales y el hombre mismo): “el alma es causa y principio del cuerpo viviente”¹⁴⁵.

El alma, o mejor dicho, esta entidad es la esencia del cuerpo, que como ya se mencionó anteriormente, específicamente de un cuerpo animado, es decir, que, la entelequia del alma presente en un cuerpo con vida es lo que distingue lo animado de lo inanimado. De lo animado, se dice que no es otra cosa sino un cuerpo natural que se distingue por vivir y que éste a la vez posee en sí mismo movimiento y sensación: “ahora bien, lo animado parece distinguirse de lo inanimado principalmente por dos rasgos, el movimiento y la sensación.”¹⁴⁶ Al mismo tiempo, el hecho de vivir implica numerosas actividades que se comprenden del intelecto, de la sensación, del movimiento o del reposo, asimismo, participando del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo¹⁴⁷; ya sea que efectúe todas a la vez o que solamente participe de alguna de ellas.¹⁴⁸ Las plantas¹⁴⁹, por ejemplo, al igual que otros seres vivos, participan solo de la facultad nutritiva, esto quiere decir, son seres que se alimentan de manera continua y son capaces de asimilar los alimentos, para su crecimiento y la preservación de su vida.

¹⁴³ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 78.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pág. 80.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pág. 90.

¹⁴⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 45.

¹⁴⁷ En efecto “las pasiones del alma parecen darse con el cuerpo.” Carmen Trueba Atienza, *La teoría aristotélica de las emociones*, art. cit.

¹⁴⁸ “Puesto que los fenómenos de la vida —así razona Aristóteles— suponen determinadas operaciones constantes netamente diferenciadas (hasta el punto de que algunas de ellas pueden subsistir en algunos seres sin las otras).” Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, ed. cit., pág. 86.

¹⁴⁹ Aristóteles se refiere a este tipo de seres como únicamente vivientes. “Esto se hace evidente en el caso de las plantas en las que, efectivamente, no se da ninguna otra potencia del alma” Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 82.

En cuanto a los animales, Aristóteles, se refiere a estos como tales por el hecho de poseer y participar de la sensación¹⁵⁰: “de ahí que a aquellos seres que ni se mueven ni cambian de lugar, pero poseen sensación, los llamemos animales y no simplemente vivientes”¹⁵¹, especialmente por el tacto puesto que éste es la “actividad sensorial más primitiva”¹⁵², y se encuentra en todos los animales sintientes: “los animales, a su vez, poseen todos la sensación del tacto”¹⁵³. Su principio está en la virtud de la sensación y no tanto en el movimiento pues muchos animales pueden no contar con movimiento pero sí poseer sensaciones táctiles. Siendo el tacto la sensación más básica del animal. Este tipo de sensación (el tacto), al igual que las facultades (como la facultad nutritiva), puede darse sin que se den las demás facultades y sensaciones, es decir, que tanto las potencias del alma como las sensaciones en ciertos animales se dan todas, en otras se dan algunas y en algunos se da una sola, y ello es lo que marca la diferencia entre los animales ya que unos poseen todas y otros sólo una. Por ejemplo, en las plantas sólo se da la facultad nutritiva mientras que en los animales además de darse esta facultad también poseen sensaciones, no obstante, cabe mencionar que quien posee sensibilidad necesariamente ha de participar de la facultad nutritiva, aunque ésta no implique otra facultad.

“El alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente,”¹⁵⁴ Es decir, el alma es “principio de vida”¹⁵⁵ y como tal ha de “tener capacidades o funciones o partes que presiden estas operaciones y las regulan.”¹⁵⁶ Ello se debe a que el alma es el principio de cada una de las facultades¹⁵⁷: facultad nutritiva, facultad sensitiva, facultad desiderativa, facultad discursiva, facultad de movimiento y facultad intelectual; todas estas difieren entre sí. Como hemos visto, en algunos animales se da una sola de estas facultades mientras que en otros se da más de una facultad o los hay que poseen todas las facultades, marcando con ello la diferencia entre las plantas, los

¹⁵⁰ “Los animales [...] poseen sensaciones, apetitos y movimiento; por tanto, será necesario suponer la existencia de un principio ulterior que rija estas funciones, siendo precisamente éste el alma sensitiva”. Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, ed. cit., pág. 88.

¹⁵¹ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 82.

¹⁵² *Ídem*.

¹⁵³ *Ídem*.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, pág. 84.

¹⁵⁵ Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, ed. cit., pág. 86.

¹⁵⁶ *Ídem*.

¹⁵⁷ Aristóteles también llama a las facultades como potencias.

animales y los humanos.¹⁵⁸ Retomando la facultad sensitiva, es decir, el tacto, éste es necesario en todos los animales puesto que con él se dan los deseos, el apetito, los impulsos y la voluntad, asimismo donde hay sensación hay placer y dolor e imaginación. Ya que al darse en los animales la facultad sensitiva se da también la desiderativa: “aquellos vivientes que poseen tacto poseen también deseo”¹⁵⁹. Hay quienes al poseer estas facultades cuentan también con la del movimiento local, en otros, como el caso del hombre, se da la facultad discursiva y la intelectual (razonamiento): “entre los animales dotados de sensibilidad unos tienen movimiento local y otros no lo tienen. Muy pocos poseen, en fin, razonamiento y pensamiento discursivo.”¹⁶⁰ Los que poseen razonamiento poseen todas las demás sensaciones pero no se puede dar de ningún modo que del hecho de poseer alguna de las otras facultades se pueda poseer el razonamiento. Para ello es necesario que en primer lugar se de la facultad nutritiva y que de ésta se derive la sensitiva y de esta se dé la desiderativa y así sucesivamente, pero si no se cuenta con la facultad nutritiva no se puede contar con la facultad sensitiva, ni mucho menos con alguna de las otras facultades. Lo mismo ocurre con el tacto, sin éste no se puede dar ninguna de las demás sensaciones como la vista, el olfato, el oído (como en el caso de los peces), pero el tacto sí se puede dar sin que estén presentes las otras. No hay ningún ser con alma que no posea en sí sensación alguna.

2.2 El alma nutritiva como potencia primera y principio generador

Ya quedó dicho con anterioridad que el alma nutritiva es la primera y la más importante potencia¹⁶¹ en la distinción entre los objetos y los animales, además de que constituye la esencia de todo lo viviente (como las plantas); en virtud de ella se da el vivir, pues “nada se alimenta a no ser que participe de la vida, lo alimentado será el cuerpo animado.”¹⁶² El

¹⁵⁸ “Las plantas poseen exclusivamente el alma vegetativa, los animales la vegetativa y la sensitiva y los hombres la vegetativa, la sensitiva y la racional. Para poseer el alma racional, el hombre debe poseer las otras dos, así como para tener al alma sensitiva el animal debe poseer la vegetativa; en cambio es posible poseer el alma vegetativa sin las otras dos”. Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, ed. cit., pág. 86.

¹⁵⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 86.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, pág. 88.

¹⁶¹ “El alma vegetativa es el principio más elemental de la vida [...] es el principio que rige la generación, la nutrición y el crecimiento.” Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, ed. cit., pág. 87.

¹⁶² Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 93.

alma es causa y principio de un cuerpo que en potencia tiene vida y, a la vez, tener vida implica no sólo la alimentación sino que, con ella, es posible engendrar. El alma primera (la facultad nutritiva) es, a la vez, principio generador¹⁶³ de otro ser semejante al que engendra, con ello no se quiere decir que el ser generado sea idéntico al que engendra o que sea éste mismo sino que es un ser semejante a él: “y es que para todos los vivientes que son perfectos —es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea— la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a ellos mismos —si se trata de un animal otro animal, y si se trata de una planta, otra planta con el fin de participar de lo divino”¹⁶⁴. Pues recordemos que el hombre, los animales y todos los seres existentes, somos sólo una parte del mundo, que llegado su momento tiene que perecer al ser seres finitos, por lo cual la generación, el engendrar, es la única forma de permanecer en el mundo, o como lo dice Aristóteles, es la única forma de participar de lo eterno y divino:

Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y divino a través de la existencia ininterrumpida, ya que ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo el mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie.¹⁶⁵

El alma, en cuanto entidad del cuerpo viviente o, mejor dicho, de los cuerpos animados, es causa del ser de los vivientes, es el vivir. Otra de las características del ser que participa de la vida y, con ello, de la nutrición es que éste crece y envejece: “el alma es causa y principio del cuerpo viviente [...] nada envejece ni crece naturalmente a no ser que se alimente y nada, a su vez, se alimenta a no ser que participe de la vida.”¹⁶⁶ El alimento no sólo tiene el poder de nutrir sino que también hace crecer al sujeto, según sea el límite de los seres, esto es, a proporción y tamaño, en la medida que el ser animado posee cantidad, asimismo “en la medida en que es individuo y entidad”¹⁶⁷, conservando, así, la

¹⁶³ “El alma vegetativa preside la reproducción, que es el objetivo de toda forma de vida finita en el tiempo. En realidad, toda forma de vida está hecha para la eternidad y no para la muerte, incluso la forma más elemental de vida. Así, el más modesto de los vegetales, al reproducirse, busca también lo eterno, siendo el alma vegetativa el principio que, en el nivel más bajo, hace posible esta perpetuación en lo eterno.” Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, ed. cit., pág. 88.

¹⁶⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pp. 89-90.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pág. 90.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 90-91.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pág. 92.

entidad del sujeto en tanto que éste se alimenta. La función del alma ante tales potencias es el preservar al sujeto, mientras que el alimento es aquello que le permite el actuar ya que es bien sabido que un cuerpo que no se alimenta es privado de vida, de existencia. El alimento dispone al animal a actuar, crecer y engendrar; pero sin alimento un ser no puede existir. Menciona Aristóteles que “el principio alimentador es el alma primera, lo alimentado es el cuerpo que la posee y, por último, aquello con que se alimenta es el alimento”¹⁶⁸. El cuerpo animado requiere del alimento (que es principio de la generación), para crecer (en cantidad) y nutrirse (conservar la entidad).

2.3 De lo respectivo a las demás facultades

En cuanto a la facultad sensitiva, dice Aristóteles que, ésta no constituye un solo sentido, sino varios, es decir, los sentidos son cinco: oído, vista, tacto, olfato y gusto; y si nos faltara alguna de estas sensaciones se debe a que nos falta algún órgano sensorial, esto se debe a que cada uno de los sentidos tiene su objeto sensible correspondiente: “Todos los sentidos posibles se dan en aquellos animales que no son incompletos ni imperfectos.”¹⁶⁹ El sentido consiste en una proporción, de ello depende que cualquier percepción de un sentido sea placentera, de lo contrario, al tener o sufrir un exceso puede destruir el órgano del sentido o producir en él cierto dolor o incomodidad. La sensación solo se da por un tipo de alteración: “pues bien, la sensación —como ya se dijo— tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección.”¹⁷⁰ Aquí pues, se distinguen dos tipos de alteración, a saber: 1) en cambios de estados pasivos o de privación; y 2) en estados activos como son lo visible y lo audible (agentes exteriores). Puesto que para percibir sensitivamente es necesario uno o varios objetos sensibles externos: “porque los objetos sensibles forman parte de las realidades exteriores e individuales.”¹⁷¹ Y de los objetos sensibles se distinguen tres clases, de los cuales dos son sensibles por sí, y uno se percibe por accidente. El sentido ha de ser entendido como la facultad de recibir las formas sensibles de la materia, así

¹⁶⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 94. En consecuencia “La nutrición es la asimilación de lo diferente que hace posibles el alma mediante el calor.” Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, ed. cit., pág. 87.

¹⁶⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 126.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, pág. 95.

¹⁷¹ *Ibíd.*, pág. 98.

mismo el influjo de las realidades individuales que tengan color, sabor y sonido¹⁷². Estas sensaciones son percibidas por el animal necesariamente por un medio, como por ejemplo, la vista se sirve de la visión y ésta capta los objetos, en este caso el color, por medio de la luz; el oído se sirve de la alteración del aire para captar el sonido; el cuerpo se sirve de la carne para percibir las sensaciones táctiles; el gusto se sirve de la lengua;¹⁷³ a su vez, cada sentido tiene su medio de percepción que pasa inadvertido, mismo que ejerce cierta influencia en nosotros, como lo son el aire, agua y lo transparente, según sea el caso. Por otro lado, lo tangible lo percibimos interna y externamente ya que el medio también es afectado y éste influye en nosotros. De esto se dice que el órgano del tacto de todo animal se encuentra internamente y, por ello, no sea una cosa meramente del cuerpo: “Luego el cuerpo, a su vez, es necesariamente el medio que naturalmente recubre al sentido del tacto, medio a través del cual se producen las múltiples sensaciones.”¹⁷⁴ Y sólo con las contrariedades (lo tangible), dice Aristóteles, que se perciben por el tacto, es que discernimos lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, lo blando y lo duro etc.; ya que cuando percibimos sensitivamente sufrimos afecciones.

El alma, con la percepción sensible es capaz de discernir y reconocer realidades y estas actividades son el resultado que efectúa la facultad intelectual que implica tanto el pensar como el inteligir.¹⁷⁵ Sin embargo, como ya se ha mencionado anteriormente, todos los animales perciben sensitivamente pero no en todos éstos se da esta facultad, es decir, no todos piensan e inteligen las cosas que perciben sensitivamente; ya que inteligir no es lo mismo que percibir sensitivamente¹⁷⁶ pero es por medio de lo sentido que se llega a una intelección: “el inteligir y el pensar, por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible: en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y reconoce alguna

¹⁷² “En la asimilación de la nutrición, se asimila la materia, en cambio, en la sensación se asimila la forma.” Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, ed. cit., pág. 89.

¹⁷³ “Cuando un sentido aprehende el sensible propio, la sensación correspondiente es infalible.” *Ibíd.*, pág. 89.

¹⁷⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 117.

¹⁷⁵ Ya sea la intelección por rectitud (con prudencia, con ciencia u opinión verdadera), o inteligir sin rectitud (sin prudencia, sin ciencia ni opinión verdadera). Ver, *Ibíd.*, pág. 136

¹⁷⁶ “El pensamiento y las operaciones con él asociadas, como la *elección racional*, son irreductibles a la vida sensitiva y a la sensibilidad, contiene *algo más* que no se explica si no se introduce un principio ulterior: *el alma racional*.” Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, ed. cit., pág. 91.

realidad.”¹⁷⁷ Y aunque todos los animales perciban sensitivamente muy pocos piensan. El inteligir abarca tanto el imaginar como el enjuiciar.

Ahora bien, con respecto a la imaginación, ésta es necesariamente una potencia distinta de la sensación y del pensamiento, y por lo tanto el imaginar no consisten ni en intelegir ni mucho menos en enjuiciar, pero por medio de ella se puede llegar a estas dos. Pues bien, lo que origina en nosotros una imagen depende únicamente de nosotros mismos en tanto que somos capaces de imaginar a voluntad. No obstante, la imaginación existe sólo en los seres dotados de sensibilidad. Y aunque tiene su origen en la sensación, no es como un sentido que está en acto y/o en potencia¹⁷⁸, como por ejemplo, la vista y lo visible, que se encuentran presentes todo el tiempo y resultan ser siempre verdaderas, mientras que la imagen no está presente todo el tiempo y en su mayoría estas imágenes resultan ser falsas por ser en su mayoría creaciones ficticias. Aristóteles, hace un breve análisis entre imaginar y opinar, puesto que ambas (imaginación y opinión) pueden ser tanto verdaderas como falsas: “pero la imaginación no puede ser tampoco ninguna de las disposiciones habituales o potencias a las que siempre acompaña la verdad, como son la ciencia o el intelecto: y es que la imaginación puede ser también falsa. Solo queda ver, pues, si es opinión, puesto que la opinión puede ser verdadera o falsa.”¹⁷⁹ Concluye así que hay un abismo entre la imaginación y la opinión debido a que “toda opinión implica convicción, la convicción implica haber sido persuadido y la persuasión implica la palabra.”¹⁸⁰ La imaginación, al igual que las otras facultades antes mencionadas, no se da en todos los animales; y en el caso de aquellos animales que participen de la imaginación habrá quienes posean palabra, aunque este no es el caso de las bestias que cuentan con la imaginación. Por otro lado, imaginar no es algo separado de la opinión puesto que “imaginar viene a ser, pues, opinar acerca del objeto sensible percibido no accidentalmente”¹⁸¹. Lo cual implica que la imaginación sea un tipo de movimiento producido por la sensación (en acto), y la

¹⁷⁷ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pp. 134-135.

¹⁷⁸ “Busca una vez más —refiriéndose a Aristóteles— la clave para interpretar la sensación en la doctrina metafísica de la *potencia* y del *acto*. Nosotros poseemos facultades sensitivas que no están en acto, sino en potencia, es decir, capaces de recibir sensaciones [...] y, así, la facultad sensitiva, al contacto con el objeto sensible deja de ser una simple capacidad de sentir para convertirse en sentir en acto.” Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, ed. cit., pág. 88.

¹⁷⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 138.

¹⁸⁰ *Ibíd.*, pág. 139.

¹⁸¹ *Ídem*.

semejanza que existe entre la imagen de lo percibido y lo percibido permite a los animales comportarse de cierta manera:

Y precisamente porque las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones, los animales realizan multitud de conductas gracias a ellas, unos animales —por ejemplo, las bestias— porque carecen de intelecto y otros —por ejemplo, los hombres— porque el intelecto se les nubla a veces tanto en la enfermedad como en el sueño¹⁸².

El alma requiere de las imágenes para entender, y esta facultad es la parte del alma con la que conoce y piensa; por otra parte, también el alma requiere de las imágenes para participar del pensamiento discursivo, ya que, con el concurso de lo sensible, percibe y discierne entre lo que le es placentero y lo que le es doloroso¹⁸³: “placer y dolor son el acto del término medio en que consiste la sensibilidad para lo bueno y lo malo en cuanto tales”¹⁸⁴; y enjuicia sobre lo que es bueno y lo que es malo, es decir, que el alma afirma o niega lo imaginado: “en vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue.”¹⁸⁵ En lo que respecta a la facultad intelectual, el entender recibe la forma de lo inteligible: “el alma no es la piedra, sino la forma de ésta”¹⁸⁶, sucede exactamente como con la facultad sensitiva y lo sensible: “si el entender constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible.”¹⁸⁷ En lo que respecta a la implicación de las imágenes en la facultad intelectual, se dice que el alma no podrá entender si no hay una imagen, debido a que cuando se contempla un objeto intelectualmente se contempla a su vez la imagen de tal objeto: “de ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente una imagen: es que las

¹⁸² *Ibíd.*, pág. 141.

¹⁸³ “Las emociones se definen básicamente como afecciones acompañadas de placer o dolor [...] Aristóteles considera las pasiones o emociones afecciones psicofísicas, asociadas con alteraciones fisiológicas, y que conllevan sensaciones de dolor y/o placer” Carmen Trueba Atienza, *La teoría aristotélica de las emociones*, art. cit.

¹⁸⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 150.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, pág. 151.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, pág. 153.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, pág. 142.

imágenes son como sensaciones sólo que sin la materia”¹⁸⁸. El conocimiento intelectual y la sensación han de ser necesariamente las cosas mismas, es decir, sus formas, los objetos inteligibles han de encontrarse en las formas sensibles puesto que, como se ha mencionado anteriormente, sin la existencia de la sensación no nos será posible la intelección de las cosas, dado que las imágenes nos representan todo aquello de lo que podemos adquirir conocimiento¹⁸⁹.

La parte del alma de los animales con la cual conocen y piensan se define por dos potencias: la una es la capacidad de discernir¹⁹⁰; y la otra, la capacidad de moverse con el movimiento local. Este movimiento tiene como principio la imaginación y/o el deseo y el intelecto práctico¹⁹¹. Siendo estos, deseo e intelecto (la imaginación), los principios causantes del movimiento local: “el objeto deseable mueve y también mueve el pensamiento precisamente porque su principio es el objeto deseable”¹⁹². Y, del mismo modo, la imaginación cuando mueve, no mueve sin deseo”¹⁹³. Con ello se puede hablar del principio motor que no es otra cosa sino el buscar o huir de algo, siendo evidente que el intelecto no es el que mueve, o dicho de otra forma, el intelecto no es quien ejecuta tal acción. El motor del animal que se mueve a sí mismo es siempre el objeto que desea y todo desear no se da sin la participación de la imaginación, ya sea que se trate una imaginación racional o sensible.¹⁹⁴ No obstante, la imaginación sensitiva se da en los animales irracionales mientras que la deliberativa se da únicamente en los animales racionales, pues ésta participa del pensamiento discursivo, el lenguaje y la palabra. Veamos ahora cómo es

¹⁸⁸ *Ibíd.*, pág. 154.

¹⁸⁹ “La inteligencia es por sí misma capacidad y potencia de conocer las formas puras; a su vez, las formas están contenidas en potencia en las sensaciones y en las imágenes de la fantasía; es necesaria, por tanto alguna cosa que traduzca en acto esta doble potencialidad, de manera que el pensamiento se actualice aprehendiendo en acto la forma, y la forma contenida en las imágenes llegue a ser concepto aprehendido y poseído en acto.” Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, ed. cit., pág. 93.

¹⁹⁰ Actividad que corresponde al pensamiento y a la sensación.

¹⁹¹ Se tiende a un fin; el movimiento tiene una finalidad. Ver, Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 158.

¹⁹² “El objeto de deseo (*tò orektón*), dice Aristóteles, es aceptado ya sea por la inteligencia o por la imaginación.” Carmen Trueba Atienza, *La teoría aristotélica de las emociones*, art. cit.

¹⁹³ *Ibíd.*, pp. 158-159.

¹⁹⁴ “El movimiento de los seres vivos deriva del deseo: «El motor es un principio único: la facultad apetitiva» y precisamente el deseo, que es «una especie de apetito». A su vez, el deseo es puesto en movimiento por el objeto deseado que el animal aprehende mediante la sensación o que se representa de manera sensible. El apetito y el movimiento dependen, pues, estrechamente de la sensación.” Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, ed. cit., pág. 91.

que se da el pensamiento discursivo y de qué manera se presenta sólo en algunos, y no en todos los animales.

2.4 Sonidos: ruido, voz y lenguaje

Anteriormente se señaló que la facultad intelectual (pensar e inteligir) “presenta una gran afinidad con la percepción sensible”¹⁹⁵ al discernir y reconocer las realidades, empero, esto no significa que las percepciones sensibles sean lo mismo que el acto de pensar o de inteligir puesto que todos los animales perciben sensitivamente pero no todos están dotados de razón; empero, algunos animales se sirven de las sensaciones para imaginar (a voluntad)¹⁹⁶ y enjuiciar¹⁹⁷ o, lo que es lo mismo, opinar acerca de las cosas que perciben sensitivamente; a su vez, la opinión va acompañada de convicción, y la convicción implica necesariamente la persuasión¹⁹⁸, sin embargo, para persuadir se requiere del uso de la palabra, y, aunque se ha dicho que la mayoría de los animales poseen imaginación, “en ninguna bestia se da convicción”¹⁹⁹, y consecuentemente se sigue que no poseen palabra.²⁰⁰ Ahora bien, cabe examinar cómo es que se produce la palabra en aquellos animales que participan del pensamiento discursivo, es decir, qué características debe de tener el animal para poder participar de la palabra, o mejor dicho, del lenguaje articulado.²⁰¹

¹⁹⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 135.

¹⁹⁶ “La imaginación es aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen.” *Ibid.*, pág. 137. No obstante, esta disposición no se encuentra en todos los animales, por ejemplo “la hormiga, la abeja o el gusano.” *Ibid.*, pág. 138.

¹⁹⁷ “existen también, por lo demás, diferentes maneras de enjuiciar como son ciencia, opinión, prudencia y sus contrarios.” *Ídem*.

¹⁹⁸ “Para Aristóteles la persuasión se produce por el discurso, de tal modo que si esto es así, y si las pasiones también son necesarias para producirla, ellas se deben de poder expresar mediante el lenguaje”. Luz Gloria Cárdenas Mejía, *El lenguaje, la persuasión y las pasiones*, Estudios de Filosofía, No. 23, Medellín, Jan/June 2006.

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-36282006000100007 (consultado en 15 Abril 2017)

¹⁹⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 137.

²⁰⁰ “Sólo existen hombres parlantes, es decir, capaces de lenguaje y que se sitúan en el horizonte de una lengua [pues] el lenguaje y la lengua son datos abstractos, condiciones de posibilidad de la palabra.” Georges Gusdort, *La palabra*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, pág. 7.

²⁰¹ “Si es un hecho que la convicción implica haber sido persuadido mediante la palabra, ésta debe ser pronunciada por alguien.” Luz Gloria Cárdenas Mejía, *El lenguaje, la persuasión y las pasiones*, art. cit.

Comencemos por examinar lo referente al sonido, a saber que éste “puede entenderse de dos maneras, en acto y en potencia.”²⁰² El agente principal del sonido en acto son dos objetos duros que se golpean con rapidez y violencia que, a la vez, golpean el aire: “El sonido en acto es siempre producido por algo, contra algo y en algo. El agente es, desde luego, un golpe y de ahí la imposibilidad de que se produzca un sonido si hay solamente una cosa, ya que el cuerpo que golpea y el golpeado han de ser distintos: luego lo que suena, suena contra algo.”²⁰³ Para oír dichos sonidos el aire debe de ponerse en movimiento (compacto y sin perder su unidad²⁰⁴) y hasta llegar a los oídos pues “el aire es de por sí insonoro por ser fácilmente disgregable, pero cuando se le impide disgregarse, su movimiento se convierte en sonido.”²⁰⁵ No obstante, el oído se encuentra naturalmente adaptado al aire, es decir, contiene aire dentro de él, y al tener movimiento el aire del exterior se mueve el aire que está en su interior: “En cuanto al aire que hay en los oídos, está encerrado con el fin de que permanezca inmóvil, de manera que pueda percibir con exactitud todas las variedades del movimiento.”²⁰⁶ Los seres inanimados, es decir, los objetos, emiten ruidos²⁰⁷ mientras que los animados, los animales, emiten voz: “la voz es un tipo de sonido exclusivo del ser animado,”²⁰⁸ sin embargo, no todo animal emite voz sino solamente aquellos animales que reciben aire en su interior:

El órgano de la respiración es, a su vez, la laringe, cuyo funcionamiento está al servicio de otra parte, a saber, el pulmón: precisamente en virtud de este órgano los animales terrestres poseen más calor que los demás. Ahora bien, es la zona que rodea al corazón la que de manera primordial necesita de la respiración. De ahí que sea imprescindible que el aire penetre al ser inspirado. En conclusión la voz es el

²⁰² Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 104.

²⁰³ *Ibid.*, pág. 105.

²⁰⁴ *Ibid.*, pág. 106.

²⁰⁵ *Ídem.*

²⁰⁶ *Ídem.*

²⁰⁷ “Ruido, voz y lenguaje son especies de un mismo género de fenómenos, todos en sentido general son sonidos φωνήν, los cuales son definidos en *Acerca del Alma* como lo que se produce por algo, contra algo y en algo. Mientras que el ruido puede ser producido por un golpe de un objeto contra otro.” Luz Gloria Cárdenas Mejía, *El lenguaje, la persuasión y las pasiones*, art. cit.

²⁰⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 108.

golpe de aire inspirado, por la acción del ama residente en estas partes del cuerpo, contra lo que se denomina tráquea.²⁰⁹

Por otra parte, cabe resaltar que todos los animales producen sonidos, como sucede cuando se tose, pero éste no ha de ser entendido necesariamente como voz pues, según Aristóteles, para ser voz no basta con servirse de la lengua²¹⁰ para hablar sino que, es necesario producir el golpe sonoro, es decir, es preciso que el aire contenido en la tráquea golpee a la misma y produzca el aire inspirado²¹¹ un efecto, asimismo este golpe sonoro ha de contener un significado, por tanto “ha de estar asociado a alguna representación.”²¹² Pesto que el hablar, el comunicarse, esto es, “la posibilidad de expresarse no tiene otra finalidad que la perfección.”²¹³ En este punto se abre la estrecha diferencia que existe entre los animales y el humano, puesto que ambos son capaces de comunicarse, el hombre, por su parte, se expresa por medio del lenguaje discursivo²¹⁴ o, como anteriormente señalamos, hace uso del pensamiento discursivo: “añade Aristóteles que aunque los cuadrúpedos vivíparos emiten cada especie una voz diferente, ninguno tiene un lenguaje articulado, lo cual se debe a que el hombre es esencialmente diferente de los demás animales.”²¹⁵ Así, el hombre provisto de lenguaje²¹⁶ es capaz de expresar y transmitir a otros los juicios, es decir, las opiniones que ha generado de los objetos exteriores aprehendidos por medio de los sentidos. No obstante, para que el sonido tenga significado (tanto para quien experimenta la pasión como para otros), éste ha de convertirse necesariamente en símbolo

²⁰⁹ *Ibíd.* 109. No obstante, existen animales que por no contener aire en su interior no pueden emitir voz ni sonido alguno, como sucede en el caso de los peces: “ningún animal la emite —refiriéndose a la voz— por otro órgano que la laringe. Así los animales que no tienen pulmón, no tienen tampoco voz.” Luz Gloria Cárdenas Mejía, *El lenguaje, la persuasión y las pasiones*, art. cit.

²¹⁰ “El lenguaje es la articulación de la voz por la lengua. Ahora bien, la voz con ayuda de la lengua, emite los sonidos vocálicos, y la lengua, con los labios, las consonantes, y ambos constituyen el lenguaje.” *Ibíd.*

²¹¹ “La voz es el golpe de aire inspirado.” Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 109. Necesariamente un golpe (contra la tráquea puesto que el animal, como se mencionó, requiere del aire en su interior para poder respirar, pero en éste inspirar y respirar no se ve que emita voz alguna pues sólo entra y sale aire.

²¹² *Ídem.*

²¹³ *Ídem.*

²¹⁴ “Sólo el hombre al articular los sonidos puede moldearlos y combinarlos de diversas maneras con el fin de construir el lenguaje. Con esto, ya no sólo se comunica como lo hacen los animales para poder satisfacer sus necesidades naturales sino que el mismo puede configurar su propio modo de expresión.” Luz Gloria Cárdenas Mejía, *El lenguaje, la persuasión y las pasiones*, art. cit.

²¹⁵ *Ibíd.*

²¹⁶ “El lenguaje es característico, entre todas las especies animales, de la especie humana únicamente.” Georges Gusdort, *La palabra*, ed. cit., pág. 7.

(de la cosa que quiere significar), así, el sonido vuelto símbolo representa a la(s) pasión(es) correspondiente(s),²¹⁷ mismos que han de ser establecidos por convenio en una determinada comunidad:

El hombre puede nombrar las cosas [...] y al hacerlo las identifica o diferencia unas con respecto a otras, precisa sus relaciones, o bien determina de qué manera ellas ocurren o suceden [no obstante] para que tales combinaciones de sonidos hechas por el hombre [...] puedan ser específicamente significativas para otros, deben ser establecidas mediante un acuerdo o convención. Esto último sólo es posible si se convierten en símbolos [Así] nombres y verbos significan sólo si son símbolos y significan, porque así ha sido establecido.²¹⁸

Convenio establecido puesto que en un mundo tan complejo existen por tanto variedad de letras y sonidos, lo que genera diversos tipos de lenguas²¹⁹ (idiomas), esto, es variedad de sonidos que representan a una determinada cosa: “así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismo [y] en un mundo complejo de relaciones [...] precisamente va a generar múltiples y variadas formas de lenguajes orales y escritos.”²²⁰

Ahora bien, parece ser que “el hombre es el —único— animal que habla”²²¹, que ríe²²², que expresa sus afecciones por medio del lenguaje o pensamiento discursivo, y éste es posible debido a que el sujeto participan de facultad intelectual²²³, esto es, la razón: El alma discursiva utiliza imágenes. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue. He ahí cómo el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen.”²²⁴

²¹⁷ Lo mismo sucede con la escritura, pues ésta es, en efecto, el símbolo del sonido: “lo que hay en el sonido φωνην, son símbolos συμβολων, de las afecciones que hay en el alma, πραγματα της ψυχης y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido [empero] los sonidos como las letras no indican de manera natural las cosas, ellos son sólo símbolos, pero símbolos de las afecciones del alma, las cuales a su vez son sólo semejantes a las cosas.” Luz Gloria Cárdenas Mejía, *El lenguaje, la persuasión y las pasiones*, art. cit.

²¹⁸ *Ibíd.*

²¹⁹ “La lengua es el sistema de expresión hablada particular de tal o cual comunidad humana” Georges Gusdort, *La palabra*, ed. cit., pág. 7.

²²⁰ Luz Gloria Cárdenas Mejía, *El lenguaje, la persuasión y las pasiones*, art. cit.

²²¹ Georges Gusdort, *La palabra*, ed. cit., pág. 10.

²²² “Pues la risa del hombre afirma un lenguaje de uno mismo consigo y de él mismo con los otros.” *Ídem.*

²²³ “La función de la palabra, en su esencia, no es una función orgánica, sino una función intelectual y espiritual.” *Ibíd.*, pág. 11.

²²⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 137.

He dedicado este breve apartado al análisis del lenguaje y todo lo que éste implica con el fin de destacar la idea de que tanto de la facultad intelectual como del lenguaje, son funciones que de ninguna manera se dan sin la participación tanto del alma como del cuerpo, pues “el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo”²²⁵ —a diferencia de la concepción cartesiana en la cual la facultad intelectual y la capacidad de lenguaje se debe únicamente al alma separada del cuerpo—; precisamente, según Aristóteles, estas dos características (intelecto y lenguaje) marcan la diferencia obvia de la distinción entre los animales y los humanos. No obstante, mientras que los excesos pueden causar la destrucción de los órganos de los sentidos, el intelecto, por su parte parece ser una facultad independiente²²⁶ que no puede ser sometida a corrupción como sucede con los demás sentidos o facultades, empero, “la intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impasible.”²²⁷

La postura que sostiene Aristóteles en cuanto a la cuestión de la vida anímica y lo que ésta implica difiere en gran medida a la concebida por Descartes y por el cristianismo que ésta hereda en su esquema dualista, pues recordemos que para Descartes el alma está únicamente presente en el hombre por ser racional. Además de que distingue el cuerpo del alma, siendo el cuerpo una máquina (autómata) y que ésta es la única característica que comparte el hombre con los animales y los objetos; y el alma, por su parte, es aquello que le permite al hombre adquirir conocimiento, es la parte pensante, lo racional; asimismo todo lo que deviene de ella (emociones, percepciones, voliciones, movimientos), le es exclusivo al humano. Mientras que el animal no participa de estas pasiones, como Descartes las denomina, por el hecho de que éstos al contar solo con un cuerpo (máquina) y no poseer alma, son concebidos como cosas materiales, como cosa entre otras cosas, como objetos similares a un reloj, una mesa, etc.; Por el contrario, Aristóteles establece la idea de un alma presente en todo ser viviente, es decir, que el alma es principio de un cuerpo que vive, que en potencia tiene vida, tal es el caso de las plantas, los animales y los humanos. Para

²²⁵ *Ibid.*, pág. 42.

²²⁶ En el alma racional se da tanto la capacidad intelectual como la capacidad perceptiva, sin embargo, “El acto intelectual es análogo al acto perceptivo, en cuanto el primero es una recepción o asimilación de las formas inteligibles, al igual que el acto perceptivo consiste en la asimilación de la forma sensible, pero difiere profundamente de la facultad perceptiva porque no está mezclado con el cuerpo ni con algo corpóreo.” Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, ed. cit., pág. 91.

²²⁷ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 46.

Aristóteles lo que marca la diferencia entre uno y otro cuerpo vivo es la presencia de las facultades del alma: facultad nutritiva, sensitiva, desiderativa, facultad de movimiento, facultad intelectual. Sólo que éstas no se presentan en todos los animales, sino que se encuentra sólo en algunos y de forma gradual, como si se tratase de una especie de pirámide, comenzando por la facultad nutritiva, después la sensitiva y así sucesivamente. Siendo la facultad nutritiva la más importante puesto que con ella se da la distinción entre lo animado y lo inanimado. Lo animado es todo ser viviente que participa de la nutrición y sin ella cualquier cosa sería meramente cosa material, sin vida. Ya que la vida participa, como menciona Aristóteles, de la alimentación, y ésta es fundamental para la preservación de la vida de cualquier tipo, y con ella se da el crecimiento, el desarrollo y el envejecimiento de todo ser viviente. Después, sirviéndose de esta facultad se encuentra la facultad sensible, en la cual se encuentra el tacto, la vista, el olfato, el gusto y el oído. Siendo el tacto el de más peso pues esta sensación se encuentra en todos los animales mientras que las otras se pueden encontrar en algunos o la mayoría de los animales. Provocando en ellos, en el alma, imágenes de los objetos. De la facultad sensitiva se da la facultad discursiva y ésta no se da en la mayoría de los animales sino que sólo se da en aquellos que cuentan con la parte racional, es decir, que son capaces de emitir juicios y opiniones de aquellas imágenes antes mencionadas. Y finalmente la facultad de movimiento, si bien, Aristóteles menciona que todos los animales participan de movimiento local, es decir que son movidos por deseos e imágenes, y habla del principio motor, el cual está constituido por el objeto deseado. No obstante, cabe señalar que Aristóteles, a diferencia de Descartes, no separa las funciones del cuerpo de las del alma, sino que, por el contrario, señala que el alma no es sin un cuerpo, por lo tanto, resulta que el animal se constituye de un alma y un cuerpo. ¿Pero de qué naturaleza ha de ser la relación alma-cuerpo? ¿Cómo explicar esa relación en hombres y animales? ¿Qué clase de vínculo es captable o comprensible entre ambas partes?

En el siguiente apartado analizaremos la obra *Ideas II* de Edmund Husserl — específicamente la Sección Segunda, en la cual Husserl se dedica al estudio de la constitución de la vida animal—, con el fin de sustentar la idea de la vida anímica como algo presente tanto en los humanos como en los animales no humanos. Ya que Husserl, al igual que Aristóteles, y a diferencia de Descartes, plantea la problemática de la constitución

de la vida anímica concibiéndola como la unidad de un cuerpo material con un alma. Siendo el alma la característica fundamental de la constitución del animal (hombre o animal); y que precisamente esta característica marca la distinción entre los cuerpos animados y los inanimados. No obstante, el alma posee facultad sensitiva, o lo que es lo mismo, sensaciones —me refiero aquí a las sensaciones de tacto, vista, oído, los sentimientos sensibles (el placer y el dolor, el bienestar y el malestar) — así como la facultad de movimiento propio del cuerpo animado; facultades o, como veremos más adelante con Husserl, estratos del alma²²⁸ —que en el modelo dualista cartesiano son actividades, debido a las cuales se adquiere conocimiento, exclusivas del hombre racional. El siguiente apartado estará dedicado al estudio de estos estratos del alma, que caracterizan tanto a los animales como a los humanos, en específico, la sensación táctil, el movimiento y la autorreflexión, ya que de éstos —como veremos a continuación— se constituye el animal, el sujeto anímico, la vida anímica animal. Estudio con el cual se pretende romper con el esquema dualista cartesiano de la vida anímica.

²²⁸ “Destaca Husserl el hecho de que el alma no tiene extensión y por tanto no es troceable, lo que no impide que se presente estratificadamente. En efecto, en mi vida hay estratos, *Seelenschichten*, o estratificación, *Schichtung*. La cuestión está en saber cuáles son.” Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa, ensayos de fenomenología de la historia*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pág. 50.

III

Vida anímica en Husserl

Hacer un estudio sobre la vida anímica significa estudiar cada una de las partes que lo conforman, es decir, el alma y el cuerpo. Sustraer esta alma y sustraer este cuerpo y determinar las funciones que cada uno ejerce en tal constitución de lo que llamamos o concebimos como vida anímica. Hacer un estudio general de todo lo que ha de ser considerado como vida anímica, pues como vimos en el apartado anterior, todo ser que participe de la vida y, también, de sensaciones, es necesariamente un animal, ya sea animal humano o animal no humano. Para lo cual, es preciso enfocarnos, con más vigor, en el estudio de las sensaciones —pues ha quedado claro que el cuerpo animado (animal) necesariamente debe tener tacto para estar en condiciones de sobrevivir; y, en sentido aumentativo en los grados y niveles de complejidad, quien posee tacto puede poseer, también, movimiento, en la línea del sentido aristotélico²²⁹—, primordialmente, las sensaciones de tacto y de movimiento, sensaciones que resultan ser fundamentales para la constitución del cuerpo animado del animal que lo posee. Pero ¿Qué son las sensaciones y cómo se producen en el cuerpo? ¿Qué clase de percepciones tiene el cuerpo sintiente? ¿Cualquier cuerpo físico posee sensaciones? ¿El cuerpo sintiente solo tiene percepción de lo externo?

Para este apartado haré un análisis del texto de Husserl: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. En el cual, el autor aborda el tema de la constitución de la vida anímica, y todo lo referente a ella.²³⁰ Si bien, en el pensamiento aristotélico —o los aspectos de éste antes expuestos— la vida anímica está constituida por un alma y un cuerpo que posee vida, es decir, en todo ser vivo (plantas, animales y el humano). En esto consiste el animal, que es un alma unida a un cuerpo que en potencia tiene vida. Lo inanimado se distingue así de lo animado, es decir, podemos saber cuándo se trata de una

²²⁹ “Puesto que el animal es un cuerpo animado y todo cuerpo es tangible y tangible es, a su vez, lo que puede ser percibido por el tacto, necesariamente el cuerpo del animal ha de poseer a su vez el sentido del tacto si es que el animal ha de estar en condiciones de sobrevivir.” Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 164. Hemos visto con anterioridad que todo cuerpo viviente que participe de un alma necesariamente ha de poseer la facultad nutritiva de la cual se sigue que el cuerpo viviente se alimenta y con ello tenga crecimiento, envejecimiento y generación. El tacto, por su parte es la facultad perceptiva de todo lo tangible, por otro lado, el alimento es cuerpo tangible: “el gusto ha de ser necesariamente una cierta clase de tacto, precisamente por ser el sentido de lo que es tangible y nutritivo. Ambos sentidos son, pues, necesarios al animal y es evidente que sin el tacto el animal no podría existir.” Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 165.

²³⁰ Parece ser que, en Husserl, “el primer texto en el que aparecen muchas referencias y que es casi todo un tratado sobre la vida animal es la sección II de las *Ideas II*.” Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa, ensayos de fenomenología de la historia*, ed. cit., pág. 46.

cosa meramente material (cosa física) y cuándo se trata de un cuerpo que posee movimiento en sí mismo, sensaciones, reposo, razonamiento, intelecto, crecimiento, alimentación, vida, etc. No obstante, el pensamiento husserliano comparte cierta similitud con el pensamiento aristotélico, en cuanto ambos autores (Husserl y Aristóteles) conciben lo anímico como un alma unida a un cuerpo. Y que esta alma es lo que distingue a una cosa material inanimada de una animada. Sin embargo, Husserl —a diferencia de Aristóteles— adjudica a los animales una interioridad idéntica o similar a la del humano, es decir que tanto los humanos como los animales participan de la autoconciencia reflexiva.²³¹

Para Husserl, la constitución de la vida anímica (animal o humana²³²) consiste en la vinculación de un sujeto anímico real o el alma con un cuerpo material. Considerando que el alma es una unidad sustancial-real²³³, mientras que el cuerpo —que también es una unidad sustancial-real— al cual está unido, es “un cuerpo MATERIAL, una *cosa* normal de la naturaleza como soporte de las determinaciones anímicas”²³⁴. Esta unión de las dos sustancias reales (alma y cuerpo) compone al animal entero, es decir, el ser anímico (la vida anímica) está ligada a lo material: “Lo anímico nos es dado en enlace con lo material. Entre las *cosas* materiales hay algunas, o, desde el punto de vista de la consideración de esencias, son *a priori* posibles algunas, que son inanimadas, ‘meramente’ materiales; por otro lado, hay también algunas que tienen el rango de ‘cuerpos’, y como tales muestran vinculación con un nuevo estrato de ser que se denomina el anímico”²³⁵. El animal es lo anímico en unión con un cuerpo. Los demás objetos no son más que cosas extra corporales que adquieren significados espirituales, sin embargo, estas cosas con significados culturales no contienen un alma. De esta manera se diferencia el *Leibkörper* (cuerpo animado o cuerpo vivo) del *Körper* (cuerpo inanimado, cuerpo meramente material, físico). El cuerpo material y el alma conjuntamente unidos, crean o hacen posible al animal, un animal real como Husserl afirma que: “el SUJETO ANÍMICO *REAL* o el alma, el ser psíquico idéntico que,

²³¹ “Si al alma humana corresponde, después de la reducción, una subjetividad trascendental, tanto en mi caso como en el de los otros, no hay ningún argumento para no extender esa consecuencia a los animales.” *Ibid.*, pág. 47.

²³² “El propósito que anuncia Husserl es investigar la esencia del alma, «del alma del ser humano o del animal».” *Ídem*.

²³³ “el alma, en un sentido similar a la *cosa*-cuerpo material, es una unidad sustancial-*real*.” Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 159.

²³⁴ *Ibid.*, pág. 129.

²³⁵ *Ibid.*, pág. 126.

vinculado *realmente* con el respectivo cuerpo humano o animal, compone al ser doble sustancial-*real* hombre o animal, *animal*²³⁶. Lo anímico es lo fundamentalmente determinante del yo, o del animal, puesto que si llega a faltar, en un cuerpo, el alma, este cuerpo se convierte en una cosa material, de lo cual se sigue que el alma es necesaria tanto para el animal como para el yo-anímico: “Para nosotros cuerpo material y alma se conciertan necesariamente en la idea de un hombre real.”²³⁷ Sin embargo, el cuerpo tampoco puede faltar, ya sea para la constitución del yo-hombre o para cualquier vida animal.

Ahora bien, bajo el título de lo anímico se designa el flujo de vivencias²³⁸ propios del sujeto anímico-real, es decir, Husserl se refiere a la vida anímica como aquella que contiene en sí “una corriente de vivencias sin principio ni fin”²³⁹. Cada sujeto capta sus propias vivencias.²⁴⁰ Las vivencias son sus sensaciones, recuerdos, afectos, sentimientos, percepciones, etc., dadas a través de percepciones internas (recuerdos internos, imágenes internas o fantasías internas). Vivencias que están unidas unas con otras en una intrincada red que forma la vida de conciencia. Esta corriente de conciencia, o la unidad de las vivencias, pertenece al sujeto anímico y éste está referido al alma, lo que hace posible la vida animal. El sujeto anímico tiene vivencias en cuanto es un cuerpo animado y, consecuentemente, de no haber animación en el cuerpo no existiría un sujeto (anímico) que experimente tales vivencias. La corriente de vivencias que constituye al sujeto anímico está igualmente unida al cuerpo: “el sujeto anímico tiene una cosa material como su cuerpo porque éste está animado, esto es, porque el sujeto tiene vivencias anímicas que en el sentido de la apercepción-hombre y de manera peculiarmente íntima, son uno con el cuerpo”²⁴¹. Por otro lado, de una forma antecedente a la corriente de vivencias, el sujeto anímico tiene propiedades anímicas: carácter intelectual y disposiciones intelectuales, propiedades personales, carácter emotivo, habilidades y destrezas, amabilidad; asimismo

²³⁶ *Ibíd.*, pág. 159.

²³⁷ *Ibíd.*, pág. 129.

²³⁸ Corriente de conciencia o corriente de vivencias. Ver, *Ibíd.*, pág. 127.

²³⁹ *Ibíd.*, pág. 127.

²⁴⁰ “La corriente de las vivencias que yo conozco por introspección pero también «en la forma de una captación interpretativa de la vida anímica ajena», todo lo cual se aplica también a los animales.” Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa, ensayos de fenomenología de la historia*, ed. cit., pág. 48.

²⁴¹ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit. pág. 160.

sus sentidos y sus disposiciones de comportamiento sensible. Propiedades que remiten a experiencias anímicas, a vivencias vinculadas en una conciencia. Estas propiedades anímicas se manifiestan en vivencias reales o posibles, o como maneras de comportamiento anímico:

El sujeto es ahora un sustrato para propiedades (*propiedades personales* en un sentido amplísimo determinado) análogamente a como una *cosa* material es sustrato para propiedades *cósico-reales*. Así como no todo lo que una *cosa* material tiene, por ejemplo, su extensión y su esquema, es propiedad *real* en sentido específico, algo similar ocurre con el sujeto anímico. Éste está referido a las vivencias de conciencia de tal manera que él las tiene, las vivencia y vive en ellas; pero estas vivencias no son sus propiedades, sino sus meras maneras de comportamiento, sus meros estados anímicos [...] La analogía de la unidad anímica con la unidad de la *cosa* material llega tan lejos que podemos decir que, en cuanto a lo formal, existe analogía plena entre las propiedades materiales que se manifiestan en el comportamiento físico cambiante de las *cosas*, y las propiedades anímicas que se manifiestan en vivencias correspondientes como maneras de comportamiento anímicas [...] vivencias -inherentes correspondientes y aprehensivamente vinculadas en una conciencia de unidad.²⁴²

El alma se presenta así como una unidad constituida por estados anímicos y como unidad de sus propiedades²⁴³; permitiendo al animal comportarse según las circunstancias en que se encuentre, de manera regulada y pertinente, se constituye como una identidad.²⁴⁴ Y, aunque sea un alma en circunstancias cambiantes, como unidad “se prolonga a través del tiempo (el mismo tiempo en el que el cuerpo dura)”²⁴⁵; pues al estar enlazada con lo corpóreo, lo anímico se presenta como una existencia con espacio-temporal.

²⁴² *Ibíd.*, pp. 160-161.

²⁴³ Para la constitución del alma como unidad es necesario que los estados anímicos sean constituidos o edificados sobre las propiedades: “el alma es la unidad de las ‘facultades espirituales edificadas (y ellas mismas escalonadas a su manera) sobre las facultades sensibles inferiores”. Ver, *Ibíd.*, pág. 162. Como por ejemplo, en la facultad del oído se manifiesta la propiedad de la agudeza auditiva.

²⁴⁴ “Husserl no tiene inconveniente en hablar de sujeto animal como el sujeto de las propiedades que determinan su conducta, propiedades que en el nivel de análisis en el que Husserl está en *Ideas II* se desenvuelven en un plano de realidad.” Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa, ensayos de fenomenología de la historia*, ed. cit., pp. 49-50.

²⁴⁵ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 165.

3.1 La corporalidad anímica

Dado que el alma necesariamente debe de estar referida a la corporalidad, también está referida a circunstancias de la naturaleza física. El alma muestra una dependencia del cuerpo y, al mismo tiempo, el cuerpo muestra dependencia hacia el alma, es decir, que el alma, al estar entrelazada con el cuerpo material (una cosa perteneciente a la naturaleza), obtiene experiencia de la naturaleza física, experiencia de las demás cosas físicas o, lo que es lo mismo, experiencia de los objetos materiales externos a este cuerpo animado. El sujeto anímico es dependiente de un cuerpo, su propio cuerpo y, a su vez, por medio de su cuerpo, es dependiente de la naturaleza:

El sujeto humano, por ejemplo, yo mismo, la persona, vivo en un mundo y me encuentro dependiente de él. Me encuentro en un entorno *cósico*. En él, las *cosas* son dependientes unas de otras y yo de ellas. Tomamos por ello en cuenta que mi cuerpo precisamente está en el nexo *cósico* y ciertas alteraciones materiales suyas tienen, de manera determinada, correlatos psicofísicos.²⁴⁶

Se llaman correlatos psicofísicos, o fisiopsíquicos, a la dependencia que hay entre la psique con respecto del cuerpo y, consecuentemente, a la multiplicidad de referencias de naturaleza física; dependencia que corresponde a las sensaciones y las reproducciones de estas mismas sensaciones en la vida de conciencia.²⁴⁷ Por otro lado, no toda determinación del sujeto se manifiesta por la dependencia psicofísica sino que también el sujeto está condicionado por las cosas mismas, es decir, por la aprehensión de las cosas y de las propiedades de las cosas, así como por el experimentar mismo de las cosas se alegra, irrita, desea, etc.: “Yo me aprehendo en los actos de mi comportamiento como dependiente de las cosas mismas, de sus bellos colores, de su forma particular, de sus propiedades agradables o peligrosas: no me aprehendo en tales actos como dependiente de mi cuerpo o de mi historia”²⁴⁸. Todo lo corporal y, con ello, todas las propiedades de las cosas, adquieren un significado anímico para el sujeto que los aprehende.

²⁴⁶ *Ibíd.*, pág. 179.

²⁴⁷ “Toda la conciencia de un hombre está en cierto modo unida con su intracuerpo o su carne por esta infraestructura hilética táctil, si bien las vivencias intencionales, dice Husserl, ya no son una capa en el cuerpo.” Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa, ensayos de fenomenología de la historia*, ed. cit., pág. 51.

²⁴⁸ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pp. 179-180.

3.1.1 El cuerpo material de los sujetos animales

Como hemos visto el animal está constituido por la unión de un alma con su respectivo cuerpo; un cuerpo que se presenta de dos formas, a saber, por un lado como naturaleza: por ser una cosa física material que tiene coloración, calor, lisura, etc., como cualquier otro objeto de la naturaleza; y, por el otro, como espíritu: como corporalidad de un sujeto animado, es decir, el cuerpo será medio por el cual el sujeto anímico-corporal aprehenderá y experimentará los demás objetos físicos materiales, situados en el mundo en que se encuentra. Por lo que respecta de este punto cabe examinar ¿cómo se da la experiencia y la aprehensión de los objetos externos en la corporalidad animal? En el cuerpo-viviente del animal se localizan sensaciones²⁴⁹ (en este caso sensaciones táctiles que se presentan en la corporalidad del animal en cuanto el sujeto toca o ve (interactúa con) objetos extensos. Sensaciones que actúan como notas de la experiencia de los objetos cósmico-espaciales que experimenta el sujeto animal: “tentando la mano izquierda tengo apariciones táctiles, esto es, no solamente siento, sino que percibo y tengo apariciones de una mano blanda, lisa, formada así o así”²⁵⁰.

No obstante, el cuerpo posee dos dimensiones fundamentales de sensaciones: a) cinestésias y b) ubiestésias. La vida anímica, a través del cuerpo, es capaz de tener y percibir sensaciones localizadas (ubiestésias) y sensaciones de movimiento (cinestésias).²⁵¹ Aquí, el cuerpo actúa como un órgano por medio del cual es posible tener experiencias de los objetos externos: “en toda experiencia de *objetos cósmico-espaciales*, EL CUERPO ‘CONCURRE’ como órgano perceptivo del sujeto experimentante”²⁵². El cuerpo, cualquier cuerpo animado y no sólo el cuerpo humano, no es sólo una cosa física (materia con propiedades reales como coloración, lisura, dureza, etc.) sino que además éste tiene la

²⁴⁹ “No solamente las sensaciones sensibles que tienen función constitutiva para la constitución de las cosas de los sentidos, de los *objetos* espaciales aparentes, tienen localización dada en intuición inmediata y, fundada en ella, referencia al cuerpo, sino también las SENSACIONES DE GRUPOS ENTERAMENTE DISTINTOS, como los sentimientos ‘sensibles’, las sensaciones de placer y de dolor, el bienestar que invade y llena el cuerpo entero, el malestar en general del ‘*cuerpo* destemplado’ y similares”. *Ibíd.*, pág. 192.

²⁵⁰ *Ibíd.*, pág. 184.

²⁵¹ “La vida anímica [...] empieza constituyéndose por la experiencia de la propia carne, del propio intracuerpo, *durch den Leib*, la sensibilidad, campos de sensación y sensaciones que localizamos en nuestro propio cuerpo.” Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa, ensayos de fenomenología de la historia*, ed. cit., pág. 51.

²⁵² Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 184.

característica de ser sintiente, de tener en él, con él y dentro de él sensaciones.²⁵³ Siento que toco mi cuerpo, siento mis dedos y mis pies, a la vez siento el frío o el calor de cada uno, su lisura o aspereza, también siento cuando mis dedos se tocan entre sí y cuando otro cuerpo ajeno al mío me toca; tengo sensaciones de movimiento en cuanto muevo los dedos de mis pies o mis brazos y manos, e igualmente, cuando me desplazo en el espacio, cuando cambio mi postura, e infinidad de acontecimientos similares. La experiencia táctil o ubiestésica es la que posibilita al cuerpo las sensaciones localizadas como propiedades de él mismo. Ya que éstas se presentan en cuanto el cuerpo toca o es tocado, pinchado, etc. Son sensaciones exclusivas del cuerpo, así como pertenecientes a él, y no de las cosas físicas puesto que dos cosas meramente materiales pueden tocarse entre sí pero éstas no tienen ninguna sensación de toque²⁵⁴ como la que sí tiene el cuerpo animado: “Las ubiestésias táctiles determinan la radical diferencia entre el cuerpo sintiente (animado) y cualquier otro tipo de objetividad, y es que el tacto es una sensación localizada que da el objeto y al mismo tiempo el cuerpo sintiente”²⁵⁵. Por medio de las sensaciones táctiles tengo experiencia de las cosas que toco, que experimento con mi cuerpo, sensaciones como calor, dureza, rugosidad, lisura, etc. El cuerpo tiene sensaciones tanto cuando toca y como cuando es tocado por cuerpos ajenos; y, la sensación se presenta duplicada en el cuerpo cuando éste se toca a sí mismo:

Igualmente: si la mano es pellizcada, oprimida, golpeada, pinchada, etc., si es tocada por *cuerpos* ajenos o toca *cuerpos* ajenos, entonces tiene sus sensaciones de toque, de pinchadura, de dolor, etc., y si esto sucede por medio de otra parte del cuerpo, entonces tenemos lo mismo DUPLICADO en ambas partes del cuerpo, porque cada una es para la otra precisamente *cosa* externa que toca, que produce efectos, y cada una es a la vez cuerpo.²⁵⁶

Las sensaciones (ubiestésicas y cinestésicas) son lo determinante en la constitución del cuerpo anímico, pues estas lo constituyen como cuerpo sintiente: “soy yo quien siente

²⁵³ “El cuerpo vivo se despliega expresivamente en dos formas: materialmente y sensorialmente, siendo la segunda manifestación la que constituye de manera completa al cuerpo vivo y lo diferencia esencialmente de las demás cosas extensas del mundo.” Eduardo Di Pierro, *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*. Morelia, Driada, 2004, pág. 33.

²⁵⁴ “Toque significa aquí un suceso físico: dos cosas sin vida también se tocan; pero el toque del cuerpo condiciona sensaciones en él o dentro de él”. Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 186.

²⁵⁵ Marcela Venebra Muñoz, *La reforma fenomenológica de la antropología*, Editorial Aula de Humanidades, Universidad San Buenaventura, Bogotá, 2017, pág. 169.

²⁵⁶ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 185.

esto y aquello”²⁵⁷. Las ubiestesias sólo se encuentran en un cuerpo que tiene como característica primordial tener sensaciones de sí mismo al entrar en contacto con las cosas materiales y, obviamente, éstas no se encuentran en las cosas meramente materiales (cosas físicas): “sólo mi cuerpo es autosintiente, la cosa tocada no siente mi tacto, no hay una localización de la sensación de la cosa”²⁵⁸. El cuerpo es quien percibe las cosas que el sujeto experimenta, es decir, el cuerpo es el campo de sensaciones de las cosas que se tocan y que lo tocan. El cuerpo sintiente no sólo experimenta las cosas físicas externas a él sino que también se experimenta a sí mismo. En este encuentro sensible se requiere de la participación de dos objetos, siendo uno el objeto experimentable y, el otro, el objeto que experimenta (cuerpo sensible). Cabe recalcar que cuando se da esta doble sensación el cuerpo que se toca a sí mismo actúa como objeto experimentable y objeto experimentador, es decir, que percibimos una parte del cuerpo, ya sea el tocado o el que toca, se percibe como un otro objeto:

Tengo una sensación táctil en la mano derecha y una sensación táctil en la mano izquierda, hay una simultánea localización de lo sintiente y lo sentido que no se corresponde, sin embargo, con el tener cualquiera de mis dos manos como un objeto ya constituido en el espacio que simplemente palpo, como cuando apoyo la mano en la mesa o toco cualquier otra superficie inanimada. La mano que toca y es tocada exhibe el doble papel del cuerpo en la constitución de la realidad espacio temporal, y esto ocurre en simultaneidad.²⁵⁹

Las ubiestesias son algo distinto de las determinaciones materiales, no son las propiedades reales de la cosa lo que se propaga a través de la parte del cuerpo que experimenta. “La ubiestesia que se dilata sobre la palma de la mano y hacia dentro de ella no es una contextura *real de cosa* [...] La ubiestesia táctil no es ESTADO de la *cosa* material mano. Sino precisamente la MANO MISMA, que para nosotros es más que *cosa* material, y la manera en que ella está en mi trae consigo que yo, el ‘sujeto del cuerpo’, diga: lo que es cosa de la *cosa* material es cosa suya y no mía”²⁶⁰.

No obstante, las sensaciones ubiestésicas sirven como referencia entre la cosa palpable y la palpada; estas sensaciones permiten al cuerpo percibir tanto su límite como el

²⁵⁷ Marcela Venebra Muñoz, *La reforma fenomenológica de la antropología*, ed. cit., pág. 170.

²⁵⁸ *Ibid.*, pág. 169.

²⁵⁹ *Ibid.*, pág. 171.

²⁶⁰ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 189

límite de la cosa externa que se experimenta, es decir, enunciar la percepción de la superficie de la cosa palpada y la percepción de la parte del cuerpo que recibe dicha sensación. Pero esta captación de los objetos físicos externos al cuerpo se da sólo en una parte del objeto y no en su totalidad, es decir, que en dicha percepción del objeto lo percibido no es la totalidad de la constitución del objeto sino que sólo se percibe una parte del objeto extenso de la naturaleza:

Una de las condiciones de la percepción sensible es la presentación de sus objetos de modo incompleto, siempre bajo un cierto ángulo, cada vez desde una perspectiva espacio-temporal irreplicable, y en una incompleción permanente [...] La percepción es siempre, ella misma, una perspectiva determinada por una posición en el espacio que me da el objeto en su parcialidad visible pero, a la vez, tengo el objeto en su unidad completa presente y co-presente o latente en la intuición inmediata.²⁶¹

Por otro lado, la posibilidad de desplazamiento o movimiento voluntario, es decir, las sensaciones cinestésicas²⁶² que tiene el cuerpo animado le permite conocer en su totalidad dicho objeto. La forma en la que percibimos los objetos, escorzada o parcialmente, es correlativa a nuestra capacidad de libre movimiento.

Pero no todas las apariciones sensibles de los objetos resultan tener referencia en la experiencia de movimiento libre para su objetivación. Husserl afirma que, entre los objetos físicos naturales, existen unos que sólo pueden ser percibidos táctilmente, otros que son aprehensibles sólo visualmente o, los hay que pueden ser tanto palpables como visibles. En lo que refiere al campo de lo visual, las apariciones visuales fungen (de igual manera que lo táctil) como notas para la objetivación de los objetos que se presentan. No obstante, estas apariciones visuales se presentan de manera diferente a las sensaciones táctiles, es decir, que mientras, en la esfera de lo táctil se origina una sensación doble en el que el cuerpo toca y es tocado a la vez; y, con ello, tiene una aprehensión doble: la aprehensión de la sensación sensible táctil del cuerpo palpado (como sucede cuando palpamos un objeto cósmico- espacial), y la aprehensión de sensación sensible táctil del cuerpo mismo que palpa. Al tocar un objeto no sólo siento el objeto sino que a la vez siento la extremidad propia de mi cuerpo que toca el objeto externo, esto quiere decir que en las sensaciones dobles

²⁶¹ Marcela Venebra Muñoz, *La reforma fenomenológica de la antropología*, ed. cit., pp. 160-161.

²⁶² Sensaciones cenestésicas o, también, sensaciones de movimiento: “La autonomía cinética consiste en la potencialidad de libre desplazamiento de mi cuerpo a través del espacio, así como la movilidad independiente de mis extremidades”. *Ibid.*, pág. 164.

nosotros mismos somos, o una parte de nuestro cuerpo es, el objeto físico palpado y palpable (táctil):

La misma sensación de presión en la mano que descansa sobre la mesa <es> aprehendida en un caso <como> percepción de la superficie de la mesa (propiamente de una pequeña parte de la misma), y da por resultado, en “otra dirección de la atención”, en la actualización de otro estrato de aprehensión, sensaciones de presión del dedo [...] En el toque de mano con mano tenemos lo mismo, sólo que más complicado; tenemos entonces dos sensaciones y cada una doblemente aprehensible o experimentable.²⁶³

Mientras que, en la esfera de lo visual no se presenta la aprehensión doble como en el tacto. Las sensaciones de visión en la constitución del cuerpo en relación con las cosas externas son distintas a las sensaciones de tacto. Puedo palpar mi mano, tocar mi cuerpo y sentir la mano que palpa mi mano, sentir la parte de mi cuerpo que toca a mi cuerpo pero no puedo verme como veo los demás objetos externos a mí; un ojo no puede ver al otro ojo, ni tampoco puede un ojo tener experiencia de la visión que tiene el otro ojo, no puede verse viendo; del mismo modo la cosa vista no puede ser tocada por el ojo que lo ve: “No me veo a mí mismo, a mi cuerpo, como me palpo a mí mismo. Lo que llamo cuerpo visto no es algo visto que ve, como mi cuerpo en cuanto cuerpo palpado es algo palpado que palpa”²⁶⁴. El ojo no actúa como un órgano que palpe las cosas experimentadas visualmente (la cosa externa vista) como ocurre con mi mano o mi dedo que toca una mesa, sino como un órgano con el cual se obtienen notas de la cosa vista que me sirven para objetivarla, pues “los mismos colores que en la aprehensión de la *cosa* externa vista son adscritos al objeto se vuelen notas para *objetivarlo*”²⁶⁵. El ojo (junto con sus sensaciones visuales) pertenece al cuerpo en tanto que éste se constituye como un órgano palpable, un objeto palpado (táctil) y no visto (visual para sí mismo), y como tal, un campo de localización ubiestésica que suministra sensaciones de toque y de movimiento²⁶⁶, es decir, que yo puedo palpar mi ojo con mi mano, localizarlo como una parte de mi cuerpo y no como algo externo a él: “el ojo

²⁶³ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 186.

²⁶⁴ *Ibíd.*, pág. 187.

²⁶⁵ *Ídem.*

²⁶⁶ “Husserl es muy claro e indica que el sentido visual no tiene sensaciones visuales sino sólo táctiles, por ejemplo, el cerrar y abrir los ojos, las cinestesis musculares de los propios ojos, etc. Pero que no hay sensaciones visuales localizadas.” Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa, ensayos de fenomenología de la historia*, ed. cit., pág. 51.

como órgano y con él las sensaciones visuales se adjuntan al cuerpo, ello sucede por vía indirecta mediante las sensaciones propiamente localizadas [...] el ojo es palpado y él mismo suministra sensaciones táctiles y de movimiento; por ello es necesariamente apercebido como perteneciente al cuerpo”²⁶⁷. Lo mismo pasa con el oído: “el oído ‘concorre’, pero el sonido sentido no está localizado en el oído”²⁶⁸.

El cuerpo como cosa física material de la naturaleza se constituye como corporalidad mediante las sensaciones táctiles y de movimiento, así como sensaciones de presión, dolor, frío, calor, etc.; y, también, en cuanto éste sitúa dichas sensaciones en la parte correspondiente del cuerpo por las que la recibe o percibe, es decir en cuanto localiza en su cuerpo las sensaciones: “mediante la localización de las sensaciones en cuanto sensaciones”²⁶⁹; que le permiten sentir en él, por medio de él y dentro de él; y, con ello, percibe, experimenta y conoce. El cuerpo se convierte así en un campo de localización “a saber, como la *cosa* que tiene su estrato de sensaciones localizadas es ÓRGANO DE LA VOLUNTAD”²⁷⁰, dicho de otra forma, el cuerpo es, o se presenta como, el único objeto movable o inmediatamente movable en la medida en que se mueve a sí mismo o mueve sus extremidades (la cabeza, el brazo, la mano, el pie, etc.); y, a la vez, se presenta como “medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras *cosas*”²⁷¹ meramente materiales, un movimiento mecánico²⁷². Empero, el animal, al contar con un cuerpo material (en cuanto cosa material integrante del mundo) experimenta no sólo su movimiento libre (de su voluntad) sino que padece otros movimientos que no le son propios, no son voluntad de su yo: “mi mano es movida, mi pie es empujado, arrimado”²⁷³.

²⁶⁷ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 188.

²⁶⁸ *Ídem*.

²⁶⁹ *Ibid.*, pág. 191.

²⁷⁰ *Ídem*.

²⁷¹ *Ídem*.

²⁷² “Las meras *COSAS MATERIALES* son sólo *MECÁNICAMENTE MOVIBLES* y *ESPONTÁNEAMENTE MOVIBLES* SÓLO DE MODO MEDIATO.” Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 191. Los objetos físicos materiales no presentan un movimiento libre como el del cuerpo, sino que el movimiento de la cosa está referido o efectuado por un movimiento voluntario del cuerpo, por ejemplo, si yo pateo una balón es obvio que éste se desplaza de un lugar a otro pero este movimiento no le pertenece a él de manera inmediata, es decir, no es que el balón se mueva voluntariamente a sí mismo, sino que se mueve como consecuencia del golpe generado por mi pie, por una parte de mi cuerpo. Lo mismo ocurre, de manera similar, cuando yo agarro, levanto, empujo o golpeo algo.

²⁷³ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 199.

Yo puedo mover libremente mi cuerpo y, también, padezco movimientos por ser este cuerpo una cosa real de la naturaleza material: “también en el caso de la espontaneidad experimento el movimiento mecánico del cuerpo en cuanto *cosa* material como el de una cosa en general [...] así pues, movimientos de mi cuerpo son aprehendidos como procesos mecánicos igual que los de las *cosas* externas, y el cuerpo mismo como una *cosa* que produce efectos en otras y en la cual otras producen efectos”²⁷⁴.

Como hemos visto, el animal es el único miembro de la naturaleza material con capacidad de movimiento libre, esto es, que puede mover su cuerpo a voluntad y mover otros objetos espaciales; asimismo “captar ese movimiento como el de un cuerpo vivo, o bien, ver el movimiento como simple desplazamiento en el espacio causado por otra cosa [...] distinguir de inmediato entre un cuerpo movido y un cuerpo automoviente” puesto que “la percepción del movimiento de otros cuerpos está originariamente entrelazada con mi propio saberme automoviente”²⁷⁵. De esta manera, no solo percibo los cuerpos exteriores sino que distingo inmediatamente entre ellos a los animales (humanos y no humanos) por ser como cuerpos, que al igual que yo, cuentan con movimiento libre, es decir, de manera mediata los percibo como sujetos con voluntad, automovientes.²⁷⁶

Ahora bien, la constitución de la vida anímica requiere de las sensaciones (sensitivas) y del movimiento (corporal) “para percibir mediante ellos un mundo externo”²⁷⁷. El animal tiene la capacidad de moverse y/o mover sus órganos según lo requiera para la percepción de los múltiples sucesos constitutivos del mundo, “un mundo de *cosas* corpóreas-espaciales (entre ellas también las *cosas* cuerpo)”²⁷⁸. Pues como una cosa real de la naturaleza material, con sus “modos de aparición particulares, que está ‘insertada’ entre el resto del mundo material”²⁷⁹. El animal, al igual que las demás cosas materiales, se encuentra situado en un determinado lugar en el espacio, mismo desde el cual percibe, en

²⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 199-200.

²⁷⁵ Marcela Venebra Muñoz, *La reforma fenomenológica de la antropología*, ed. cit., pp 165-166.

²⁷⁶ “En la experiencia, dice Husserl, se nos dan cosas y animales (entre éstos, hombres) como unidades con dos capas de sentido, la de cosas materiales y la de sujetos con su vida anímica; hay también intercambio entre estos hombres, y por supuesto también entre animales, y además hay una identidad de la naturaleza para todos los hombres y animales, aunque Husserl no especifica el alcance de esa identidad.” Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa, ensayos de fenomenología de la historia*, ed. cit., pág. 52.

²⁷⁷ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 192.

²⁷⁸ *Ibíd.*, pág. 191.

²⁷⁹ *Ibíd.*, pág. 201.

determinada orientación, las cosas que se le van presentando: “las cosas aparecen, y lo hacen por este o por aquel lado [...] aparece más cerca o más lejos, como arriba o abajo, como a la derecha o a la izquierda”²⁸⁰. Ambos tienen su lugar en el espacio, un lugar como su aquí. Pero este aquí del cuerpo anímico está caracterizado por ser el punto cero de orientación del cuerpo en referencia a las demás cosas espaciales, es decir, “el cuerpo tiene para su yo el distintivo peculiar de que porta en sí el PUNTO CERO de todas estas orientaciones”²⁸¹. Así, todas las cosas tienen su orientación con referencia al cuerpo (que se mueve): “nuestro cuerpo vivo es el centro alrededor del cual se ordena el resto de la exterioridad espacial”²⁸² [...] “lo ‘lejos’ es lejos de mí, de mi cuerpo; la ‘derecha’ remite al lado derecho de mi cuerpo”²⁸³. El animal siempre permanece en el centro de todas las cosas y si éste se mueve, altera la orientación de las cosas, pero ello no quiere decir que las cosas sean las que se mueven, sino que éstas permanecen siempre en su puesto, en su misma orientación: “el cuerpo del sujeto ‘cambia su puesto’ en el espacio; las *cosas* de su entorno aparente están siempre orientadas”²⁸⁴. Como centro de orientación el sujeto corporal-anímico percibe las cosas a partir de él y desde el lugar fijo donde se encuentra; él es quien, desplazándose, cambia de posición respecto de las cosas, las puede encontrar o más lejos o más cerca de él.²⁸⁵ Sin embargo, este acercamiento o alejamiento es únicamente en relación a las cosas ajenas al sujeto anímico puesto que él mismo no puede experimentar el alejarse de su cuerpo ni que su cuerpo se aleje de él. Aunque el animal pueda moverse (libremente) de diferentes formas para percibir los objetos espaciales, éste no puede moverse fuera de sí, no puede alejarse de su propio cuerpo (de sí mismo), ni tampoco puede percibirse como algo fuera de él, como algo allí y no aquí. “Provisionalmente tenemos que decir: yo tengo todas las *cosas* frente a mí, todas están ‘allí’ —con excepción de una única,

²⁸⁰ *Ibíd.*, pág. 198.

²⁸¹ *Ídem.*

²⁸² Eduardo Di Piero, *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*. ed. cit., pág. 34.

²⁸³ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 198.

²⁸⁴ *Ídem.*

²⁸⁵ “por el hecho de su íntima vinculación al *Leib*, a la propia carne, el hecho, por citar alguna, de que todo el mundo esté alrededor, que la vida anímica sea, por tanto, punto central de orientación, aquí absoluto a cuyo entorno todo se sitúa.” Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa, ensayos de fenomenología de la historia*, ed. cit., pág. 51.

precisamente el cuerpo, que siempre está ‘aquí’²⁸⁶. Y, este cuerpo que me sirve para percibir las cosas que conforman el mundo exterior en el que me encuentro, es el mismo que me impide percibirme como una cosa material miembro de la naturaleza. Percibo las demás cosas en el espacio (cosas reales) pero no me percibo a mí mismo (como una realidad):

En experiencia solipsista no alcanzamos, sin embargo, la dación de nosotros mismos como una cosa espacial como todas las demás (una dación que obviamente ocurre en nuestra experiencia fáctica) ni el *objeto* de la naturaleza “hombre” (ser *animal*) que conocimos como correlato de la “actitud naturalista”: *cosa* material sobre la cual están edificados los estratos superiores de la *animalidad* específica, en la cual están en cierta manera incluidos, “introyectados”. Para llegar hasta ahí tenemos que tomar otro camino: tenemos que salir del sujeto propio y volvernos a los *animales* que nos salen al encuentro en el mundo externo.²⁸⁷

3.2 Constitución del sujeto en alteridad.

Ahora bien, este sujeto anímico corporal que se presentaba anteriormente como el punto cero de orientación, sensorial y movable, será analizado como una cosa de la naturaleza²⁸⁸, experimentable para otros sujetos corporales-anímicos; de tal suerte que este sujeto constituido hasta ahora como un “sujeto solipsista”²⁸⁹ se encuentre y se perciba, con referencia al otro, como un ser espacio-temporal, como una cosa real, como una parte de la totalidad real natural, como miembro del mundo externo de la naturaleza, como una cosa entre otras cosas.

El animal (humano), en su experiencia solipsista, no puede concebirse a sí mismo como una realidad cualquiera, como cosa en el espacio y en el tiempo, o como un cuerpo perceptible para sí mismo:

No podemos percibirnos a nosotros mismos como percibimos las demás cosas en el espacio²⁹⁰ [...] “no tengo la posibilidad de alejarme de mi cuerpo o alejarlo a él de

²⁸⁶ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pp. 198-199.

²⁸⁷ *Ibid.*, pág. 201.

²⁸⁸ Por ser un cuerpo que, en su constitución, no sólo se presenta como un cuerpo animado sino que, también, como un cuerpo-cosa material (como cualquier otra) miembro de la naturaleza, del mundo. Ver, *Ibid.*, pág. 197.

²⁸⁹ Ver, *Ibid.*, pág. 200.

²⁹⁰ Eduardo Di Pierro, *De la persona a la historia*, ed. cit., pág. 34.

mí, y en correspondencia con ello las multiplicidades de aparición del cuerpo están en determinada manera restringidas: ciertas partes del *cuerpo* sólo puedo verlas en un peculiar acortamiento perspectivo, y otras (por ejemplo, la cabeza) son invisibles para mí.²⁹¹

Por tanto, el cuerpo se presenta, así, como algo imperfecto, como un obstáculo para el sujeto animal. Si bien, el animal se sirve de su cuerpo para captar y conocer los objetos exteriores, éste mismo le impide tener una imagen completa de sí, es decir, captarse a sí mismo en su totalidad y no sólo tener imágenes de las partes de su cuerpo que le son visibles. Por ello, el animal para poder dar cuenta de sí mismo como una realidad (algo existente como cualquier otra cosa real de su entorno), le es necesario la participación y, sobre todo, la experiencia que obtienen de él otros cuerpos semejantes: “la constitución del cuerpo vivo requiere de la constitución de otros cuerpo vivos”²⁹². A esta experiencia le llama Husserl, empatía. Yo sé cómo es mi cuerpo entero porque veo el cuerpo de otros semejantes o distintos de mí: “la empatía se da de acuerdo, en primer lugar, a la experiencia de mi propio cuerpo.”²⁹³

3.2.1 Empatía

En la multitud de las cosas espacio-temporales que conforman el mundo circundante del animal, no solo se encuentra con objetos materias sino que también cuerpos idénticos o semejantes a él (como los animales)²⁹⁴ y, entre ellos, los “hombres (seres vivos ‘racionales’)”²⁹⁵. En este breve apartado nos enfocaremos en la vida animal humana, el hombre²⁹⁶ que, para tener una imagen completa de sí mismo y de su espacialidad (asimismo

²⁹¹ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 199.

²⁹² Eduardo Di Pierro, *De la persona a la historia*, ed. cit., pág. 34.

²⁹³ Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa, ensayos de fenomenología de la historia*, ed. cit., pág. 57.

²⁹⁴ “Habitualmente, cuando usamos la palabra «animal» nos referimos en realidad a los animales no humanos, dando a entender con ello que nosotros no somos animales”. Ver, Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 24.

²⁹⁵ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 203.

²⁹⁶ En este punto sólo me refiero al hombre con su facultad de razonamiento como el único ser que pueda aprehender a los otros como análogos a él. Esto requeriría de otros estudios para saber y demostrar si cualquier otro animal tiene esta cualidad.

su temporalidad) como cosa integrante del mundo²⁹⁷, ha de buscar en el otro ajeno (los otros animales idénticos a él que le sale al encuentro) su propia constitución, puesto que, como se ha mencionado anteriormente, “para que el estudio de la constitución del cuerpo propio sea completo, se requiere del estudio acerca de la constitución de la alteridad, cuya forma primaria será, justamente, la empatía”²⁹⁸, que “posee la importante función de completar la posibilidad de intrapercepción del sujeto.”²⁹⁹ Conocerse en su totalidad implica, por tanto, conocer al sujeto ajeno a él; y también conocer, ya no subjetivamente, sino objetivamente el mundo circundante en el que se encuentra.

La necesidad de lo anímico en enlace con un cuerpo reside en que lo anímico, lo espiritual del cuerpo, hace posible la intracomprensión y experimentabilidad intersubjetiva del yo-hombre con respecto a otros en la empatía: “Para poder ser objetivamente experimentable, el espíritu tiene que ser animación de un cuerpo objetivo”.³⁰⁰ No obstante la cosa material no requiere de animación alguna en sí misma para poder ser experimentable. Dicho de otra forma, el sujeto anímico, el animal, para poder experimentar cualquier cosa empáticamente necesariamente requiere de la espiritualidad mientras que un objeto cualquiera para ser experimentado no la requiere. El espíritu permite a la vida anímica, el animal, captarse a sí mismo y, de igual manera, captar, tomar conciencia del otro en la empatía: “ la empatía como vivencia experiencial de una conciencia diferente de la del sujeto que se dirige a ella, revelándose así, nítidamente, la experiencia pura que una identidad subjetiva genérica posee de *otra* subjetividad genérica.”³⁰¹

Como ser anímico, el hombre distingue las cosas animadas de las inanimadas, así como las cosas-cuerpos que son semejantes a él de las cosas materiales de la naturaleza:

Los hombres en cuanto miembros del mundo externo están dados originariamente en la medida en que son aprehendidos como unidades de cuerpos corpóreos y alamas:

²⁹⁷ “Porque como polo objetivo de mi yo puro entra en consideración «todo el mundo, el mío, del yo puro» con todo lo que en él se puede investigar, los hombres que están alrededor, los animales, yo mismo en cuanto hombre, como elemento más del mundo.” Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa, ensayos de fenomenología de la historia*, ed. cit., pág. 48.

²⁹⁸ Eduardo Di Pierro, *De la persona a la historia*, ed. cit., pág. 33.

²⁹⁹ *Ibid.*, pág. 47.

³⁰⁰ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 130.

³⁰¹ Eduardo Di Pierro, *De la persona a la historia*, ed. cit., pág. 38.

los cuerpos que están frente a mí externamente los experimento, como otras *cosas*, en protopresencia; la interioridad de lo anímico, por apresencia.³⁰²

Como sujeto solipsista, aprehende a los otros como cosas físicas en el mundo externo y, a la vez, como cosas-cuerpos animados (como sujetos ajenos con sus respectivos estados de conciencia) en un espacio y en un tiempo; un cuerpo que al igual que el de él tiene movimientos (ya se trate de un movimiento libre o uno mecánico).³⁰³ En consecuencia, con la aparición de ese otro cuerpo viviente ajeno, es decir, otros sujetos anímico-corporales idénticos a mí, que tiene un lugar en el espacio y, por ello, también tienen orientadas las cosas por ser un punto cero de orientación con movimiento propio y sensaciones, el animal puede percibirse a sí mismo como una realidad, experimentable y perceptible para otros animales (como las demás cosas en el espacio):

En mi mundo circundante físico encuentro por ende cuerpos, es decir, *cosas* materiales del tipo de la *cosa* material ‘mi cuerpo’ constituida en la experiencia solipsista, y los aprehendo como cuerpos, es decir, empatizo en ellos en cada caso un sujeto-yo con todo lo que le pertenece y con el contenido particular que cada caso exige. Con ello se transfiere a los cuerpos ajenos ante todo aquella ‘localización’ que ejecuto en los diferentes campos sensoriales (campo táctil, calor, frío, olor, sabor, dolor, placer sensible) y ámbitos sensoriales (sensaciones de movimiento), e igualmente mi localización indirecta de actividades espirituales.³⁰⁴

El animal capta a los cuerpos vivientes ajenos como análogos a él: “Aquí lo que tenemos es, por así decir, ‘la imagen en el espejo’, nuestra imagen devuelta gracias a la constitución del Otro”³⁰⁵, me identifico con él y en ocasiones cohago la posición del otro; me encuentro como una unidad que se sitúa fuera de un (otro) punto cero de orientación.³⁰⁶ Como cuerpo ajeno mí aquí pasa a ser un allá: “yo me situó en el punto de vista del otro, y de todo otro cualquiera”³⁰⁷; en este punto me percibo como una cosa-corporal espacial y

³⁰² Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 205.

³⁰³ “La empatía se da de acuerdo, en primer lugar, a la experiencia de mi propio cuerpo.” Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa, ensayos de fenomenología de la historia*, ed. cit., pág. 57.

³⁰⁴ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 205.

³⁰⁵ Eduardo Di Pierro, *De la persona a la historia*, ed. cit., pág. 46.

³⁰⁶ “Existe un desplazamiento del significado y consideración del ‘punto cero de orientación’ que pasa de ser pensado como origen único a ser concebido como ‘uno más’ de una multiplicidad posible de ‘puntos ceros’; ‘Y con ello y solamente mediante ello’ aprendo a ver mi cuerpo propio como un cuerpo a la par de otros cuerpos’.” *Ibid.*, pág. 45-46.

³⁰⁷ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 210.

temporal, puedo “considerar mi cuerpo como *objeto* de la naturaleza”³⁰⁸, con sus apariciones y subjetividades.

Identificado como miembro de la naturaleza material, el sujeto (animal) se convierte en un sujeto intersubjetivo, con sus formas de relación con (los) otros sujetos animales³⁰⁹, constituyendo así el mundo objetivo: “en este punto encontramos la posibilidad de una percepción originaria de la exterioridad”³¹⁰. Es bien sabido que el animal percibe el mundo³¹¹, su mundo, de una forma individual: “todo hombre tiene en el mismo sitio del espacio ‘las mismas’ apariciones de la misma *cosa* [...] pero el otro nunca puede tener al mismo tiempo que yo (en el contenido vivencial asignado a él originariamente) la misma aparición que yo. Mis apariciones me pertenecen a mí, las suyas le pertenecen a él”³¹². Empero, aunque el mundo percibido por la alteridad sea aprehendido de distinta forma, en la intersubjetividad (efectuada por la empatía), lo dado (la cosa) y su “contenido de determinación se vuelve independiente de los sujetos singulares o consiste exclusivamente en determinaciones que TODO sujeto puede alcanzar a partir de sus daciones”³¹³. Todos los animales obtienen notas de las cosas exteriores y, también, de los animales ajenos (los otros análogos a mí) que conforman el mundo, pero aunque cada animal percibe subjetivamente estas cosas, las notas que obtienen de la experiencia de ellas son las mismas que obtendría cualquier otro, es decir, que yo percibo, al igual que cualquier otro, una mesa con sus respectivos colores y sus respectivas dimensiones. “Ahora bien, la empatía conduce, como vimos antes, a la constitución de la *objetividad* intersubjetiva de la *cosa*”³¹⁴. Las semejanzas o discordancias en la percepción se producen por la mayor o menor semejanza de mi cuerpo y el cuerpo del otro. Sé que otro hombre percibe el mundo de un modo semejante al mío, pero no sé cómo lo perciba una medusa, lo que sí sé es que en tanto

³⁰⁸ *Ídem.*

³⁰⁹ “En adelante casi siempre que Husserl hable de los animales lo hará en relación con el tema de la intersubjetividad.” Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa, ensayos de fenomenología de la historia*, ed. cit., pág. 53.

³¹⁰ Eduardo Di Piero, *De la persona a la historia*, ed. cit., pág. 46.

³¹¹ El mundo se constituye en torno a los animales como se constituye en torno a los otros sujetos trascendentales y en torno a mí.” Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa, ensayos de fenomenología de la historia*, ed. cit., pág. 54.

³¹² Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 210.

³¹³ *Ibid.*, pág. 212.

³¹⁴ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 211.

cuerpo anímico, la medusa percibe, vive el mundo desde su cuerpo.³¹⁵ Así, la empatía es la inmediata captación³¹⁶ de la vida del otro, de una vida anímica como la mía, por medio de la cual yo puedo experimentar y reconocer empáticamente a los otros seres semejantes o análogos a mí así como a los animales³¹⁷, pues estos se me presentan o los aprehendo inmediatamente o pre-reflexivamente como vida anímica, como cuerpos que sienten y se sienten: “la vida animal se da exactamente igual que la vida humana, con las mismas características de centralidad e intimidad epistémica, que es lo que define la subjetividad. En general, los hombres y animales se me dan originariamente como unidad de alma y cuerpo, pero su interioridad la percibo por *Apprässenz*.”³¹⁸ De esta forma, los animales pasan al plano de consideración, al ser éstos partes formadoras y complementarias del mundo y de mi mundo, el que yo percibo y experimento: “yo he estado desde siempre con otros [...] las estructuras universales tienen como sujeto a mí y a los otros.”³¹⁹

Entonces ¿cómo llega Descartes a la conclusión de que los animales no tienen alma y por ello mismo no sienten ni padecen? Pues bien por una operación abstractiva de la “idea de lo humano [que] resulta de la distinción cartesiana de la *res cogitans* y la *res extensa* que fragmenta en regiones incompatibles la vida espiritual.”³²⁰ Husserl, por el contrario, va más allá de la consideración de la vida basada en la racionalidad (facultad única y exclusiva del alma³²¹) pues para él la aprehensión del mundo y todo lo que lo constituye se da a partir de

³¹⁵ “Husserl [...] llega a decir que los animales son «como nosotros sujetos de una vida de conciencia, en la que en cierto modo también les es dado un «mundo entorno» como el suyo en certeza de ser» [...] yo diría que el «yo» animal es «yo» por ser centro de orientación y perspectiva de su mundo, como mi vida infrapersonal también lo es.” Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa, ensayos de fenomenología de la historia*, ed. cit., pág. 56.

³¹⁶ “en cualquier acto empático hay un ‘percatarse de’, un ‘darse cuenta de’.” Eduardo Di Pierro, *De la persona a la historia*, ed. cit., pág. 37.

³¹⁷ “los animales son entidades que aparecen en mi vida como aparecen los otros.” Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa, ensayos de fenomenología de la historia*, ed. cit., pág. 54.

³¹⁸ *Ibíd.*, pág. 52.

³¹⁹ Javier San Martín, *La fenomenología y el otro, La fenomenología encarando el siglo XXI*, art. cit., pág. 148.

³²⁰ Marcela Venebra Muñoz, *La reforma fenomenológica de la antropología*, ed. cit., pág. 319. No olvidemos que para Descartes el alma del hombre, cuando su cuerpo perece, se dirige hacia Dios: “la fe nos enseña que la soberana felicidad de la otra vida, consiste en esa contemplación de la majestad divina.” René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., pág. 81.

³²¹ “«el alma animal» [sólo] es de otro tipo porque «le falta la capa del pensamiento teórico en sentido pregnante» [empero] a los animales hay que atribuirles una subjetividad trascendental, pero ahora vemos que el modo de ser de esa subjetividad trascendental es tal que, teniendo como modelo la propia vida subjetiva, la

la experiencia que se tiene de él, siendo la materialidad que lo conforma (el cuerpo sensitivo) el medio por el cual puede tener y adquirir conocimiento de las cosas externas a él incluyendo su forma de relacionarse con los otros (semejantes a él):

Aquí es preciso no olvidar que la naturaleza, la realidad material, es una mediación necesaria en la manifestación efectiva de la intersubjetividad. Los otros efectivos se dan en el contexto de la naturaleza, con lo que ésta muestra una cara de que desborda. La intersubjetividad sólo tiene ese sentido, un sentido trascendental que se manifiesta en una estructura natural, en una estructura de objetividad.³²²

En este punto podríamos decir que “la tendencia que bien podríamos llamar cartesiana, de las ciencias del espíritu y su matematización estructuralista expresa justamente esta construcción de la *res cogitans*, sobre el modo ontológica de la *res extensa*, pues la *res cogitans*, la *mens*, *le mind* no es nada más que *res extensa* desprovista de algunos de sus atributos.”³²³

Con lo anterior queda expuesto brevemente lo que, para Husserl y Aristóteles, constituye la vida anímica, a saber, ambos comprenden al animal (humano o animal) como la unidad de un cuerpo material enlazado a un alma, y que ésta se presenta en el animal de forma estratificada, es decir, que el alma puede ser analizada por niveles o estratos y a cada uno de ellos le corresponde una facultad o potencia. Por un lado Aristóteles describe la división del alma por facultades o potencias: facultad nutritiva, facultad sensitiva, facultad desiderativa, facultad del movimiento local y, la última, facultad intelectual: “el alma es principio de todas estas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento”³²⁴. Por otro lado para Husserl el alma se encuentra estratificada y a cada uno de los estratos le corresponde una acción: “el alma es la unidad de las ‘facultades espirituales’ edificadas (y ellas mismas escalonadas a su manera) sobre las facultades sensibles inferiores”³²⁵. Para estos dos autores las facultades del alma se

vida subjetiva animal se nos da faltándole alguna de las capas o estratos que nuestra vida muestra.” Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa, ensayos de fenomenología de la historia*, ed. cit., pág. 50.

³²² Javier San Martín, *La fenomenología y el otro, La fenomenología encarando el siglo XXI*, art. cit., pág. 148.

³²³ Patočka, J., *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1988. Trad. Erika Abrams, pág. 218. Citado por Marcela Venebra Muñoz, *La reforma fenomenológica de la antropología*, ed. cit., pág. 319.

³²⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 82.

³²⁵ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 162.

encuentran, de cierta forma, organizada como en una pirámide. Dicho de otra forma, el animal (humano o no humano) puede participar de cada una de ellas, empero, esto no quiere decir que todos los animales estén constituidos de igual manera sino que sólo unos participan de todas ellas, como es en el caso del animal humano y, algunos sólo de la más básica que es la facultad del tacto³²⁶, como podría ser el caso de los invertebrados: “en ciertos animales se dan todas estas facultades mientras que en otros se dan algunas y en algunos una sola. Esto es lo que marca la diferencia entre animales”³²⁷. Tanto Husserl como Aristóteles afirman que la facultad intelectual es la única facultad entre todas que marca la diferencia entre el animal y el humano:

Existe por otro lado, cierta PARTICIÓN del alma, a saber, una diferenciación en ESTRATOS DEL ALMA que corresponden a estratos de conciencia. Los estratos más elevados pueden faltar y entonces el alma tiene una distinta variedad de niveles, como por ejemplo el alma que duerme de manera constante, en la cual no se ejecuta *cogito* alguno. O el alma animal, en la cual falta el estrato del pensar teórico en sentido estricto, y similares.³²⁸

Como hemos visto, las facultades o estratos del alma se presentan en la vida animal o el sujeto anímico de una forma gradual, es decir, que habrá animales (o seres vivientes) que sólo posean alguna y otros que posean todas o la mayoría de ellas, lo que proporcionará al animal cierta perfección:

Baste por ahora con decir que aquellos vivientes que poseen tacto poseen también deseo. Por lo que se refiera a si poseen además imaginación, no está claro y más adelante se analizará. Por lo demás, hay animales a los que además de estas facultades les corresponde también la del movimiento local; a otros, en fin, les corresponde además la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya.³²⁹

³²⁶ Sin tomar en cuenta que para Aristóteles las plantas también participan de la vida, es decir, que ellas solo participan de la facultad nutritiva (crecimiento, engendrar y alimentarse), y que todo ser que participe de la facultad nutritiva, será por tanto, un ser viviente: “ahora bien, entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento”. Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 78.

³²⁷ *Ibid.*, pág. 83.

³²⁸ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pág. 173.

³²⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 86.

De todo esto se desprende que el alma no es exclusiva del hombre por ser éste un ser racional —como suponía el modelo dualista cartesiano— sino que por el contrario, el alma es cualidad o determinación de todo ser animado y que la única diferencia entre el hombre y los animales queda marcada por la capacidad racional que pertenece, al parecer, exclusivamente al hombre, y que ésta implica necesariamente el conocimiento de las cosas que le salen al encuentro, y, con ello, el conocimiento del mundo en el que se encuentra inmerso, es decir, el conocimiento de sí mismo en la autorreflexión:

La esencia diferencial de su naturaleza propiamente humana es la racionalidad, y ésta le exige la contemplación intelectual del ser, el conocimiento desinteresado de la esencia de las cosas. La diferencia fundamental entre la animalidad y la racionalidad es, precisamente, ésta: el animal, ante un objeto cualquiera, si es desconocido para él, puede mostrar algo parecido a la perplejidad inquisitiva, pero lo que oscuramente se pregunta es: ¿para qué sirve?, ¿en qué relación estará conmigo?, ¿se trata de algo perjudicial, indiferente o beneficioso? Cuando el animal se tranquiliza respecto a esta cuestión no siente otra preocupación ante las cosas. El hombre, en cambio, es el único animal que traspasa esta esfera utilitaria y se pregunta además ¿qué es? A esto sólo puede responder con la *esencia* de las cosas, cuya reproducción en la mente del hombre es la idea o el concepto³³⁰.

El siguiente capítulo estará dedicado al análisis reflexivo y ético de las formas de relación que entabla el ser humano con los demás animales, a saber, actos de abuso, sometimiento, brutalidad, maltrato, etc. En este aspecto, someteremos a reflexión la consideración de si la capacidad de lenguaje o la facultad racional son factores determinantes para la adquisición de Derechos —pues anteriormente señalamos que, para Descartes, el lenguaje y la facultad racional juegan un papel fundamental—o si existe alguna otra capacidad o cualidad por la cual al ser humano se le considere como digno de adquirir leyes que lo protejan y si ésta capacidad o cualidad es única y exclusiva de la especie humana o si, por el contrario, se trata de algo de lo cual también se encuentre presente en los animales. Con lo anterior, nos enfocaremos en una nueva reformulación del trato que deberíamos de tener con los animales considerados ahora, ya no como objetos cósmico-espaciales sino como seres animados, es decir, seres con facultades y capacidades idénticas

³³⁰ Rafael Gamba, *Historia sencilla de la filosofía*, México, Editorial de Revistas, 1986, pp. 30-31.

a las del ser humano³³¹, siendo la de mayor importancia la facultad sensitiva, así como el hecho de que la diferencia existente entre humanos y no humanos del hecho de participar del pensamiento teórico (presente sólo en el hombre) no debe de ser motivo de un trato desigual entre especies ni justificación para someter o explotar a los animales.

³³¹ Pues quedo anteriormente dicho que “los animales están en el mismo nivel de experiencia que los humanos.” Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa, ensayos de fenomenología de la historia*, ed. cit., pág. 54.

IV

Peter Singer

Los capítulos anteriores nos han dado la pauta necesaria para una nueva concepción de la vida anímica de los animales no humanos, con ello quiero decir que en este punto debemos de entender al animal no humano, ya no como una cosa entre otras del mundo meramente material³³², es decir, como sólo un objeto de la naturaleza material, sino como un ser que vive y siente³³³; un ser que, al igual que el hombre, es animación de un cuerpo-autosintiente, automoviente, así como un ser afectivo y con un mundo propio:

Veo el gato que juega y lo miro ahora como naturaleza, tal como lo hace el zoólogo. Lo veo como organismo físico, pero también como cuerpo sensitivo y animado, justo como gato [...] A su manera también el gato es visto, y en el ver es experimentada su existencia en cuanto existencia de este *animal* gato [...] en ella está el gato ahí en persona, y justo como *cosa* física con superficies sensitivas, con órganos sensoriales [...] En el mundo *objetivo*, en el espacio *objetivo* del mundo aparece aquí y ahora este gato *objetivamente real*; es físico y se mueve físicamente como las demás *cosas*, sólo que más allá de las texturas meramente físicas tiene también, precisamente, textura estesiologías y anímicas.³³⁴

Sin embargo, los abusos por parte de la especie humana sobre los animales no humanos (utilizándolos en distintos tipos de prácticas sin tener en cuenta el sufrimiento que les pueden infringir) parece ser que van más allá del interrogante sobre su constitución. Y de ello surge la pregunta de si ¿se necesita una nueva ontología y un nuevo código u orden moral diferente e independiente del judeo-cristiano? ¿Bajo qué parámetros el hombre (o los humanos) puede reformular el trato hacia la vida animal no humana? ¿Bajo qué supuesto los humanos podrán cambiar su actitud y su forma de relacionarse con los animales no

³³² Como vimos en el capítulo dedicado a Descartes quien concibe a la vida anímica como la unión de un alma racional con un cuerpo y de esta unión sólo se constituye la unidad denominada hombre (racional): “De la descripción de los cuerpos inanimados pasé a la de los animales y particularmente a la de los hombres [...] me contenté con suponer que Dios formó el cuerpo de un hombre enteramente semejante a uno de los nuestros, tanto en la figura exterior de sus miembros como en la conformación interior de sus órganos [...] Dios creó un alma racional y la añadió al cuerpo”. René Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., pp. 135-136. Descartes define al cuerpo como una máquina automática que ejecuta movimientos o acciones (respirar, comer, caminar, etc.) sin que a ello nuestra alma intervenga “funciones que nos asemejan a los animales irracionales”. René Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., pág. 136. Mientras que al alma por ser racional se le atribuyen todos nuestros pensamientos. [Ver, Capítulo 1].

³³³ Como vimos en el apartado dedicado a Aristóteles, en el cual nos encontramos con la idea de que todo ser vivo está dotado de un alma y que en ésta se encuentran, a forma de una pirámide, las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa y el intelecto. Y que todo ser vivo que participe de sensaciones (principalmente del tacto) es un ser anímico. Ver, Capítulo 2.

³³⁴ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pp. 221-222.

humanos? ¿Existe algún principio básico o fundamental para considerar la vida animal no humana como algo más que un medio o instrumento para un fin humano?

Para el presente trabajo de investigación recurriremos específicamente a la segunda edición de la obra *Liberación animal* de Peter Singer³³⁵, publicada en 1990. En el cual, Singer habla de una modificación en la conducta del hombre en cuanto a su forma de actuar en relación a la vida animal, así como el reconocimiento de que los animales no están a nuestro servicio (los comemos, los vestimos, los volvemos herramientas, trabajadores, incluso los desaparecemos por ocio), no son seres a nuestra disposición, sino que, como seres con la capacidad de experimentar placer y dolor, nos demandan una forma nueva de relacionarnos con ellos: “Este libro es un intento de reflexionar en profundidad, cuidadosa y conscientemente, sobre el tema de cómo debemos tratar a los animales no humanos”³³⁶.

Liberación animal es una obra que se pronuncia en contra de la crueldad y el dolor innecesario e injustificado infringido en otro ser; busca poner fin a la opresión y explotación de los mismos; con el propósito de generar un cambio en nuestro modo de ver a los animales y con ello un nuevo modo de vernos a nosotros mismos. Partiendo de los prejuicios presentes en nuestras actitudes hacia ciertos grupos vulnerables, actitudes que se consideran como naturales e inevitables, culminando con la propuesta de liberación de los oprimidos: “Este libro trata de la tiranía de los humanos sobre los no humanos [...] se dirige a la gente que desea poner fin a la opresión y la explotación donde quiera que ocurra.”³³⁷ Singer califica la conducta humana, refiriéndose a las actitudes abusivas que ejerce como especie dominante sobre las demás, como tiranía.³³⁸ Tiranía que debe ser abolida pues el hombre no es el único ser capaz de experimentar placer o dolor y la

³³⁵ Peter Albert David Singer (6 de julio de 1946) es un filósofo del derecho, cercano al utilitarismo judío australiano, profesor de filosofía en la Universidad de Monash (Melbourne); quien en el elitista y confortable entorno oxoniense, entra en contacto con activistas del animalismo como el psicólogo Richard Ryder, Joanne Bower (miembro por entonces de la *Farm and Food Society of the United Kingdom* —fundada en 1994—) o los beligerant es estudiantes vegetarianos Richard Kelshen, Roslind Goldocitch y Stanley Goldocitch. Al parecer Singer conoce a estos últimos en el otoño de 1970, según reconstruye el filósofo de Melbourne en los agradecimientos de la primera edición inglesa de su libro *Liberación animal*, obra publicada en 1975. El cual, bajo la influencia de la tradición utilitarista, ha contribuido con un cambio en la vida y la muerte de muchas criaturas.

³³⁶ Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 21.

³³⁷ *Ibid.*, pp. 19-20. Aunque el texto está enfocado al tema de los animales no humanos el autor señala en repetidas ocasiones su oposición a la discriminación por la raza o el sexo o alguna otra cuestión.

³³⁸ Aunque señala que Bentham fue “quizá el primero en denunciar el «dominio del hombre» como tiranía en lugar de considerarlo un gobierno legítimo”. *Ibid.*, pág. 251.

gravedad de quitar una vida no debe depender de la raza, el sexo o la especie a la que pertenece el individuo, se debe, por tanto, acabar con la consideración de los animales como cosas sobre las cuales se tiene propiedad y erradicar el uso, abuso, explotación y trato de éstos como si fueran meras herramientas. Estas ideas suponen tener en cuenta a los animales desde un punto de vista antiespecista.

4.1 Sobre el Especismo

La tiranía del hombre ha sido históricamente causada por el especismo: “El especismo —la palabra no es atractiva, pero no se me ocurre otra mejor— es un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de otras”.³³⁹ El especismo es la visión de los animales como objetos, como cosas a disposición del hombre, para su explotación y sometimiento. Actitudes que la especie humana, como animal dominante, sostiene sobre los otros animales. Siendo el pensamiento occidental el culpable de dichas prácticas especistas en cuanto se le consideraba como el pensamiento dominante. “Las actitudes occidentales ante los animales tienen sus raíces en dos tradiciones: el judaísmo y la Grecia antigua. En el cristianismo se unen ambas raíces.”³⁴⁰ No obstante, con ello, Singer hace una distinción histórica del especismo en tres partes: a) El pensamiento precristiano: con la problemática de la creación de universo, se desarrolla la idea central del *Génesis* bíblico que sitúa al hombre como ser dominante, estableciendo así la relación natural entre el hombre y el animal. La *Biblia* coloca al hombre en una posición especial en el universo al ser éste creación a imagen y semejanza de Dios, su creador; también, según la biblia, Dios le otorga al hombre el completo dominio sobre todas las criaturas vivientes. En el libro bíblico llamado *Génesis*, la especie humana es la única creación divina que goza de un permiso divino para matar, someter y comer a otros animales, para nuestro placer.

Ésta es la postura básica de los escritos antiguos, en el ámbito religioso acerca de la concepción (y la forma de relación) que tenían de los no humanos. Empero, en la antigua Grecia³⁴¹ encontramos que dicha concepción de los no-humanos en el pensamiento griego

³³⁹ *Ibid.*, pág. 42.

³⁴⁰ *Ibid.*, pág. 232.

³⁴¹ Por ser “la segunda tradición antigua del pensamiento occidental.” *Ibid.*, pág. 234.

no fue uniforme, es decir, que hubo gran variedad de filósofos que invitaban a los demás a tratar a los animales con respeto, como por ejemplo “Pitágoras, era vegetariano e instó a sus seguidores a tratar a los animales con respeto, parece ser que porque creía que las almas de los hombres muertos transmigraban a los animales.”³⁴² Aunque los intentos de Pitágoras por establecer un trato de respeto hacia los animales no tomó gran fuerza como la postura de Aristóteles, quien afirmaba “que los animales existen para servir a los propósitos de los seres humanos.”³⁴³ Al mismo tiempo, Aristóteles afirma que el hombre es un animal, haciendo énfasis en la idea de que a pesar de ser un animal, éste posee la característica de ser un animal racional, aclarando que el hecho de compartir una naturaleza animal común no justifica una igual consideración. Aludiendo a la capacidad de raciocinio como característica suficiente para el sometimiento de aquellas criaturas inferiores a este nivel de razón, convirtiéndolos en objetos de propiedad humana por naturaleza. Este argumento, según Aristóteles, es válido tanto para los animales como para los esclavos.

b) Pensamiento cristiano: en este pensamiento se reúnen las ideas del judaísmo y el pensamiento griego sobre los animales. Este pensamiento resalta la idea cristiana de que toda la vida humana, y sólo la vida humana, es sagrada por el hecho de que el hombre posee un alma inmortal. Debe entenderse por inmortalidad de la vida humana que el hombre está destinado a vivir otra vida después de su muerte corporal:

Es en este contexto donde debe analizarse el impacto del cristianismo. Esta doctrina trajo al mundo romano la idea de la singularidad de la especie humana, idea que, aunque heredada de la tradición judaica, se vio reforzada por la importancia que confería a la inmortalidad del alma humana. El hombre, y sólo el hombre entre todos los seres vivos de la tierra, estaba destinado a vivir otra vida después de su muerte corporal. Es así como surgió la idea característicamente cristiana de la santidad de toda vida humana.³⁴⁴

En lo referente a otras especies animales, es obvio que esta doctrina confirma y fortalece la posición inferior de los animales no humanos. El cristianismo dejó a los no humanos fuera del ámbito de la compasión y de cualquier otro derecho común. Las actitudes de los humanos ante los animales permanecieron tan brutales como antes,

³⁴² *Ibíd.*, pág. 234.

³⁴³ *Ibíd.*, pág. 234-235.

³⁴⁴ *Ibíd.*, pág. 237.

sostenidas con la creencia de que los animales, excepto los humanos, son incapaces de sufrir. Más adelante, durante el Renacimiento, el pensamiento humanista resalta la posición del hombre frente a los demás animales insistiendo en el valor y la dignidad del ser humano como centro del universo. Sólo algunos romanos como Ovidio, Séneca, Porfirio y Plutarco mostraron interés y compasión por los animales no humanos, por su sufrimiento, y repudiando el uso de criaturas sintientes para el placer humano. Plutarco es “el primero en abogar decididamente por un trato bondadoso a los animales, basándose para ello en la benevolencia universal, independientemente de toda creencia en la transmigración de las almas.”³⁴⁵ A principios del siglo XVIII, con la llegada del pensador René Descartes surge un argumento influenciado por el cristianismo en su faz más grotesca respecto de la concepción de los animales. Bajo la influencia de la nueva ciencia mecánica, Descartes sostenía que toda materia era gobernada por principios mecanicistas, como se observa en un reloj. Y aunque el hombre estuviera conformado por un cuerpo (materia) éste quedaba muy lejos de ser una máquina, puesto que contaba con un alma inmortal creada por Dios; un alma que sobrevive a la descomposición del cuerpo material; el hombre, dice Descartes, tiene conciencia y ésta no se encuentra en la materia. Afirmando que los animales carecen de un alma inmortal y también de conciencia, son máquinas autómatas (tema desarrollado anteriormente), que no son capaces de experimentar placer o dolor; son máquinas complejas por el hecho de haber sido creadas por Dios a diferencia de las máquinas creadas por el hombre. El pensamiento cartesiano permitió la experimentación con animales vivos, sin anestesia, en un acto libre de culpa, en nombre de la ciencia en toda Europa, ya que se consideraba a éstos como cuerpos carentes de sensibilidad.

c) De la ilustración a la actualidad: La fisiología similar de los seres humanos con la de otras especies animales, descubiertas en los experimentos con estos últimos, generó un cambio en las actitudes hacia los animales reconociéndolos como seres sintientes, que sufren y que son merecedores de una consideración. No habría que preguntarnos si los animales son capaces de razonar o de hablar sino si acaso ¿pueden sufrir? Todo el debate generado en el siglo XVIII a partir de los experimentos con animales y su descubrimiento de una similitud fisiológica repercutió en mejoras de la condición de los animales, es decir, en el siglo XIX comenzaron las propuestas de leyes en contra de la crueldad animal, siendo

³⁴⁵ Ver, Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 239.

Gran Bretaña el primer país en buscar y conseguir derechos legales para los animales: “La primera propuesta de ley para impedir el abuso de las animales se concretó en un proyecto para prohibir el «deporte» de las liadas con perros. Se introdujo en la Cámara de los Comunes en 1800.”³⁴⁶ Ley que más tarde fue rechazada. En 1821 Richard Martin propone una ley en contra del maltrato a los caballos, que también fue rechazada. Un año después, Martin propone una infracción por maltrato innecesario de animales domésticos con ayuda del argumento de propiedad privada, comenzando con ello la primera organización protectora de animales: la Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals. En 1871, Darwin publica *El origen del hombre* comenzando una revolución en el conocimiento humano y la relación entre los humanos y los animales no humanos con pruebas científicas del origen animal del hombre, un origen común para la especie humana y las demás especies animales: “Los seres humanos sabían ahora que no eran la creación especial de Dios, hechos a su imagen y semejanza y de una condición distinta a los animales; por el contrario, los seres humanos se dieron cuenta de que ellos mismos eran animales”.³⁴⁷ Los animales eran capaces de sentir amor, tener memoria, curiosidad, afecto al igual que el hombre: “Hemos visto que los sentidos y las intuiciones, las diversas emociones y facultades, tales como el amor, la memoria, la atención y la curiosidad, la imitación, la razón, etc., de las que presume el hombre, pueden encontrarse en una condición incipiente, e incluso a veces bien desarrolladas, en los animales inferiores”.³⁴⁸

Actualmente las prácticas especistas se mantienen con diversos argumentos y excusas en defensa de la esclavitud animal y la explotación despiadada de los no humanos para fines humanos. Desde pequeños nos enseñan a comer carne, a querer solo a los animales de compañía como perros y gatos. Pero matar animales para comer significa no respetarlos y maltratarlos, considerándolos como objetos para nuestros propios fines, y mientras sigamos considerándolos como animales para nuestro uso, beneficio o aprovechamiento no podremos cambiar nuestras actitudes “Así, pues, lo mejor sería establecer este simple principio general: evitemos matar animales para comer excepto cuando sea necesario para

³⁴⁶ *Ibid.*, pág. 251.

³⁴⁷ *Ibid.*, pág. 253.

³⁴⁸ Ch. Darwin, *El origen del hombre*, Ibéricas, Madrid, 1966, pág. 1, citado por Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 253.

sobrevivir”.³⁴⁹ De esta forma los animales dejarán de ser, a la vista de hombre, medios para nuestros fines. Con ello se exige que seamos vegetarianos, así como el rechazo a la utilización de productos que requieran el sacrificio o el sufrimiento de los animales, también eliminar el uso y adquisición de productos hechos con pieles y cuero: “el primer capítulo de este libro establece un principio ético claro —considerar por igual los intereses de todos los animales— por el que podemos determinar cuáles de nuestras actitudes y actividades con los animales no-humanos son justificables y cuáles no”.³⁵⁰ Las noticias referentes a los animales no humanos están basadas en nacimientos en zoológicos o de especies amenazadas, es decir, en peligro, las noticias que revelan algún experimento en animales sólo se muestran en cuanto se ha descubierto algo asombroso o que solamente hayan tenido un buen resultado, un éxito; pero nunca sale a la luz lo que pasa diariamente con los animales en granjas o los miles de animales muertos en laboratorios en nombre del avance científico o de la belleza (me refiero a los animales usados como conejillos de indias para experimentos de cosmetología). “El público acabó creyendo que la «protección animal» es algo reservado a las damas de buen corazón que se chiflan por los gatos, y no una causa fundada sobre principios básicos de justicia y moralidad”.³⁵¹ Otro aspecto importante es la creencia de que los intereses humanos están primero que cualquier otro problema relativo a los animales y éstos no pueden ser comparados con los problemas de los hombres. Pero esta tesis implica afirmar que el sufrimiento de los otros animales es menos importante que el sufrimiento de los humanos. Discriminar a unos seres sólo por su especie es una forma de prejuicio, es caer en el especismo.

4.2 El principio básico de la igualdad

Cabe destacar que la obra *Liberación animal* de Singer surge a partir de la polémica generada en torno al tema de los derechos de la mujer (que hacen referencia a la exigencia de una igualdad entre generos), específicamente cuando Mary Wollstonecraft publicó su *Vindication of the Rights of Woman* en 1792, ya que los argumentos expuestos por la precursora feminista fueron ridiculizados, tomados a modo de burla, bajo el supuesto de

³⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 279.

³⁵⁰ *Ibíd.*, pág. 281.

³⁵¹ *Ibíd.*, pág. 267.

que, siguiendo el razonamiento de Mary Wollstonecraft, al igual que las mujeres también las bestias (animales no humanos) podrían tener derechos: “Si tenía sentido hablar de igualdad con respecto a las mujeres, ¿por qué no hacerlo con respecto a perros, gatos y caballos? El razonamiento también parecía válido para estas «bestias», aunque sostener que las bestias tenían derechos era obviamente absurdo”³⁵².

Y aunque la idea de los derechos de los animales surgió a modo de burla para ridiculizar y rebatir el tema de los derechos de las mujeres, Singer se dio a la tarea el demostrar que en ninguno de los dos casos resultaba absurdo hablara de Derechos. No obstante, “Para explicar las bases de la igualdad de los animales, sería conveniente empezar analizando la causas de la igualdad de la mujer”³⁵³, puesto que si resultaba válido extender el argumento de la igualdad a las mujeres, y no sólo a los hombres, también sería con respecto a los animales. Empero, los Derechos de humanos y no humanos deberán ser necesariamente diferentes, ya que existen entre ambos diferencias importantes: “los hombres y las mujeres son seres similares y deberían tener similares derechos, mientras que los humanos y los no humanos son diferentes y no deben tener los mismo derechos”³⁵⁴. Por ejemplo, los derechos de los hombres y las mujeres deben de ser similares ya que ambos comparten características semejantes entre sí, es decir, ambos tienen la capacidad de tomar decisiones racionales que determinen o autodeterminen su futuro, como sucede con el derecho al voto, mientras que los animales “son incapaces de comprender el significado del voto”³⁵⁵, ni de las consecuencias que éste implica a futuro, lo que significa que el derecho al voto no debe de estar dentro de sus derechos. Por ello mismo el marco legal de un Estado debe de contemplar la diversidad de la vida que rige, es decir, las distintas y variadas necesidades entre unos animales y otros, con el fin de proveer bienestar para cada uno de ellos. Según las necesidades de cada grupo: “obviamente, existen diferencias importantes entre los humanos y otros animales y tienen que dar lugar a ciertas diferencias en los derechos que tenga cada uno.”³⁵⁶

³⁵² *Ibíd.*, pág. 37.

³⁵³ *Ídem*

³⁵⁴ *Ibíd.*, pág. 38.

³⁵⁵ *Ídem.*

³⁵⁶ *Ídem.*

Sin embargo, estas diferencias (entre humanos y no humanos) no significan un impedimento para extender a los animales el principio básico de la igualdad³⁵⁷ sobre la base de la vida, el derecho a la vida: “extender de un grupo a otro el principio de la igualdad no implica que tengamos que tratar a los dos grupos exactamente del mismo modo, ni tampoco garantizar los mismo derechos a ambos”³⁵⁸. Ni que consideremos a los animales como seres nulos para adquirir derechos frente a los humanos³⁵⁹, lo que implica reconocer en los humanos una básica capacidad empática respecto de todas las especies animales. El principio básico de la igualdad extendido a los no humanos no niega, en ningún momento, las diferencias obvias entre humanos y no humanos, más bien se basa en el reconocimiento de capacidades antes no consideradas.³⁶⁰

4.2.1 Igualdad real

Singer refiere este principio basado en una igualdad moral y no en una igualdad real puesto que reconoce que existen entre los humanos diferencias reales y el hecho de que todos los humanos son diferentes entre sí y, aquellas variantes que se encuentran en los hombres y las mujeres también se observan en los animales, es decir, que todos los humanos y no humanos tienen diferentes formas y tamaños, así como diferencias biológicas o psicológicas, diferentes capacidades morales, capacidades intelectuales, distintos grados de sensibilidad, variadas capacidades de comunicación y diferentes capacidades de experimentar placer y dolor, diferente fuerza física, etc.; lo que imposibilita hablar y/o exigir una igualdad real, o de facto, pero no impide hablar de una igualdad de Iure:

En sumas, si cuando exigimos igualdad nos basáramos en la igualdad real de todos los seres humanos, tendríamos que dejar de exigirla [pues] el derecho a la igualdad

³⁵⁷ “El principio básico de la igualdad no exige un *tratamiento* igual o idéntico, sino una misma consideración. Considerar de la misma manera a seres diferentes puede llevar a diferentes tratamientos y derechos.” *Ídem*.

³⁵⁸ Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 38.

³⁵⁹ “Si los seres humanos tienen derechos, igualmente los tienen muchos animales” Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (compiladores), *Los caminos de la ética ambiental, Una antología de textos contemporáneos*, ed. cit., pág. 259.

³⁶⁰ “Este principio declara que los deseos, necesidades, esperanzas, etc., de diferentes individuos, cuando son de igual importancia *para* estos individuos, *son* de igual importancia o valor sin importar quienes sean los individuos: príncipe o indigente, genio o idiota, blanco o negro, masculino o femenino, *humano o animal*.” *Ibid.*, pág. 250.

no depende de la inteligencia, capacidad moral, fuerza física u otros factores similares [sino que la idea de igualdad] es una idea moral, no la afirmación de un hecho [por ello] no existe ninguna razón lógicamente persuasiva para asumir que una diferencia real de aptitudes entre dos personas deba justificar una diferencia en la consideración que concedemos a sus necesidades e intereses. *El principio básico de igualdad de los seres humanos no es una descripción de una supuesta igualdad real entre ellos: es una norma relativa a cómo deberíamos tratar a los seres humanos.*³⁶¹

4.2.1.1 Igualdad moral

Pero ¿qué implica la igualdad moral, si se ha mencionado que la aplicación o el derecho a ella no debe de depender de las características físicas, biológicas o psíquicas del individuo? Pues bien, el principio básico de la igualdad moral implica considerar por igual los intereses de cada individuo, de todos los seres³⁶², sin importar el sexo, la raza, el género o la especie a la que pertenezcan, así como sus aptitudes y cualidades:

Los intereses de cada ser afectado por una acción han de tenerse en cuenta y considerarse tan importantes como los de cualquier otro ser [...] el bien de un individuo particular no ha de tener más importancia, desde el punto de vista del Universo (por decirlo así), que el bien de cualquier otro [...] Pero el elemento básico —tener en cuenta los intereses del ser, sean cuales sean— debe extenderse, según el principio de igualdad, a todos los seres, negros o blancos, masculinos o femeninos, humanos o no humanos.³⁶³

Plantear la idea de unos derechos de los animales supone establecer fundamentalmente, como criterio o norma, la consideración moral de la capacidad del individuo para experimentar placer o dolor, dicho de otra forma, para la protección tanto de las personas como de los animales se debe postular como principio básico la consideración igualitaria de los intereses y para ello no se debe preguntar otra cosa que no sea ¿estos seres pueden sufrir? Bentham propone la capacidad de sufrimiento como característica básica

³⁶¹ Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 39-40.

³⁶² “No hay, argumentan enérgicamente [refiriéndose a Singer y Ryder], manera racional, y sin prejuicios, de excluir los intereses de los animales no humanos sólo porque no son los intereses de los seres humanos.” Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (compiladores), *Los caminos de la ética ambiental, Una antología de textos contemporáneos*, ed. cit., pág. 246.

³⁶³ Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 41.

para otorgarle a un ser vivo el derecho a una consideración igualitaria de los intereses³⁶⁴, sin tomar en cuenta cualquier otra capacidad como la capacidad de razonamiento o la facultad de un lenguaje desarrollado:

¿Qué otra cosa es la que podría trazar la línea infranqueable? ¿Es la facultad de la razón, o acaso la facultad del discurso? Un caballo o un perro adulto es sin comparación un animal más racional, y también más sociable, que una criatura humana de un día, una semana o incluso un mes. Pero, aun suponiendo que no fuera así, ¿qué nos esclarecería? No debemos preguntarnos: ¿pueden *razonar?*, ni tampoco: ¿pueden *hablar?*, sino: ¿pueden *sufrir?*³⁶⁵

El sufrir, gozar o disfrutar es motivo suficiente para decidir que, efectivamente, cualquier ser tiene intereses: en cuanto a que ninguno tiene interés de sufrir algún mal o, visto por otro lado, todos tienen el mismo interés, no padecer algún mal: “la capacidad de sufrir y gozar no sólo es necesaria sino también suficiente para que podamos decir que un ser tiene intereses, aunque sea mínimo, en no sufrir [...] si un ser sufre, no puede haber justificación moral alguna para negarse a tener en cuenta este sufrimiento”³⁶⁶. Y, necesariamente se deberá tener en cuenta la capacidad sensitiva de los animales (humanos o no humanos) para considerar los intereses de cada uno de éstos.³⁶⁷

4.3 La sensibilidad

La sensibilidad³⁶⁸, se presenta aquí como característica básica de la vida que nos permite proponernos la igualdad como meta de convivencia y subsistencia armónica.³⁶⁹ Teniendo

³⁶⁴ “Tenemos razones para creer que los animales involucrados tienen un interés en que no se les haga sufrir, y tenemos razones adicionales para creer que este interés es tan importante para ellos como lo es el interés comparable en el caso de los seres humanos.” Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (compiladores), *Los caminos de la ética ambiental, Una antología de textos contemporáneos*, ed. cit., pág. 251.

³⁶⁵ Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, cap. 17, citado por Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 43.

³⁶⁶ Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 44.

³⁶⁷ “Ahora bien, ya que los animales tienen intereses, deben tomarse en cuenta sus intereses, y puesto que sus intereses son para ellos frecuentemente tan importantes como lo son para los seres humanos intereses comparables, a sus intereses se les debe dar el mismo peso que a los intereses humanos comparables.” Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (compiladores), *Los caminos de la ética ambiental, Una antología de textos contemporáneos*, ed. cit., pág. 250.

³⁶⁸ Se debe entender el término sensibilidad como una simplificación de referencia a la capacidad de sufrir y/o gozar. Ver, Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 45.

en cuenta que tanto el hombre como el animal son seres sintientes, con ello me refiero a que ambos son capaces de sentir, de experimentar placer, dolor, sufrimiento, felicidad, etc. ¿Pero cómo saber si los animales no humanos son capaces de sentir placer o dolor?

Singer —en contraste con Descartes quien afirma que los animales no tienen intereses por el hecho de que no son capaces de sufrir; que son meros autómatas, son inconscientes, que carecen de cualquier tipo de pensamiento, sentimiento y vida mental. Y si los animales son incapaces de sentir dolor mucho menos pueden tener comportamientos similares a los de nosotros, eliminando por completo el plano de los sentimientos sensibles. Visión que ha estado presente hasta la actualidad y que nos ha hecho pensar en una superioridad del hombre ante cualquier otra especie animal. Esta superioridad justifica ideológicamente el maltrato, sometimiento, explotación y uso de los animales según nos convenga— explica que “el dolor es un estado de la conciencia, un «acontecimiento mental», y como tal nunca puede observarse”³⁷⁰, por lo cual resultaría difícil saber si alguien, ya sea de nuestra propia especie o de cualquier otra, es capaz de experimentar cualquiera de estas sensaciones. Entonces ¿cómo puedo saber si alguien más también siente dolor como yo? nosotros tenemos conciencia del dolor y sabemos de él porque podemos sentirlo, lo experimentamos en nosotros mismos: sólo yo puedo sentir mi dolor, mi tristeza. El dolor es algo que se produce internamente, algo que sentimos y que experimentamos en lo más íntimo de nuestro ser, y por ello mismo yo no puedo experimentar el dolor ajeno y sólo por deducción es que sabemos o creemos saber que alguien experimenta dolor:

Se trata de una deducción pero es una deducción muy razonable porque se basa en observaciones de su conducta en aquellas situaciones en las que nosotros sentiríamos dolor, así como en el hecho de que tenemos razones para asumir que nuestros amigos son seres como nosotros y que su sistemas nerviosos son como los nuestros y funcionan de manera similar, generando sentimientos parecidos en circunstancias similares.³⁷¹

Observaciones que nos infieren que, al igual que yo, los demás sienten dolor; y, por las cuales asumimos sentimientos parecidos de situaciones similares en las que nosotros

³⁶⁹ “Se tienen en cuenta los intereses de todos, y no se da más ni menos peso a los intereses de nadie si son iguales a los de alguien más.” Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (compiladores), *Los caminos de la ética ambiental, Una antología de textos contemporáneos*, ed. cit., pág. 253.

³⁷⁰ Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 46.

³⁷¹ *Ídem.*

hemos experimentando dolor, o en las que probablemente sentiríamos dolor. Deducimos y nos percatamos del dolor ajeno por medio del comportamiento o de la presencia de signos externos que son expresiones físicas o corporales como: retorcerse, gritar, sacudirse, tener contorsiones faciales, gemidos, sonidos, chillido, el evitar la fuente de dolor, etc.; aunque esto no significa que sean el dolor en sí, y en ocasiones podríamos equivocarnos al asumir que otro ser esté sintiendo dolor o pueda sentir dolor, porque no se puede tener la certeza de que el dolor que yo experimento en ciertas circunstancias similares sea el mismo dolor que el otro esté experimentando. Y que no sólo son propios de la especie humana sino que éstos también son observables en los animales, sobre todo en las especies más cercanas al hombre, como los mamíferos y las aves, quienes comparten un sistema nervioso parecido al nuestro y que es bien sabido que la evolución de éstas especies se ha dado a la par la evolución de nuestro sistema nervioso, y que ambos responden también fisiológicamente al dolor (dilatación de pupilas, transpiración, aumento o descenso de la pulsación, etc.). Por ello es posible hablar de dolor presente en los animales y no sólo eso, sino que también, por la evidencia fisiológica y la similitud anatómica, se puede hablar de sufrimiento, miedo y terror en los animales: “Los animales tienen capacidad para sufrir no sólo por daños físicos directos, sino por miedo, ansiedad, estrés, etc.”³⁷²

Pero ¿por qué formular un principio de la igualdad basado en la sensibilidad y no en otra variante como la capacidad de razonamiento o del lenguaje o alguna otra similar? Por ejemplo, para Descartes, y otros filósofos³⁷³, la capacidad de raciocinio y el lenguaje son dos factores de suma importancia en la constitución de la vida anímica que ha de ser digna de consideración alguna y son factores por los cuales el animal queda fuera de consideración por carecer de ambos atributos. A saber, por un lado, está el supuesto de que el humano cuenta con un lenguaje perfectamente desarrollado, así como con numerosos signos compuestos a través de los cuales expresa sus pensamientos y conocimientos; y, por el otro, que el hombre por poseer una máquina corporal compleja (que está unida con un alma racional) actúa infaliblemente en cualquier circunstancia que se le presente; en cambio, los animales al poseer sólo una máquina corporal simple (sin alma racional) su actuar sería más bien puramente mecánico:

³⁷² *Ibíd.*, pág. 49.

³⁷³ Como por ejemplo, el filósofo Ludwig Wittgenstein quien “sostiene que no podemos atribuir significativamente estados de conciencia a seres sin lenguaje”. Ver, *Ibíd.*, pág. 50.

No hay hombre, por estúpido y tonto que sea —sin exceptuar siquiera a los locos—, que no sea capaz de coordinar diversas palabras y comprender un discurso para dar a entender sus pensamientos; y, por el contrario, no hay animal alguno, por perfecto que sea, que haga cosas semejantes, y esto no sucede por haber de órganos para eso, pues vemos que las urracas y loros pueden proferir palabras como nosotros y, sin embargo, no pueden hablar como nosotros, es decir, dar a entender que piensan lo que dicen; en cambio los hombres que han nacido sordos y mudos y que están tan privados o más que las bestias de los órganos que a los otros sirven para hablar, suelen inventar por sí mismos algunos signos con los cuales se hacen entender de quienes, viviendo con ellos, han conseguido aprender su lengua. Y esto no sólo prueba que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna.³⁷⁴

Y, según esto, el lenguaje, como insalvable diferencia entre los humanos y las otras especies, cobra un papel importante a la hora de expresar dolor: “los seres humanos cuando sienten dolor cuentan con una pauta de conducta de la que carecen los no humanos: un lenguaje desarrollado”³⁷⁵. Descartes describe que, en lo referente al lenguaje, el hombre ha adquirido la capacidad de mover sus labios para pronunciar las palabras que han de expresar su pensamiento, en este caso, el deseo de exclamar o comunicar a otro sujeto la sensación que le atormenta, por así decirlo, esto es, que el hombre expresa su dolor pronunciando las palabras correctas que han de poner de manifiesto su sufrir, por ejemplo, me duele tal parte de mi cuerpo o, mi mano ha sido pinchada, pellizcada o quemada causándome una gran molestia, un gran dolor:

Cuando al hablar pensamos solamente en el sentido de lo que queremos decir, esto hace que movamos la lengua y los labios mucho más pronto y mejor [...] porque el hábito que hemos adquirido al aprender a hablar, ha hecho que juntemos la acción del alma, que por medio de la glándula puede mover la lengua y los labios, con la significación de las palabras que provienen de estos movimientos, mejor que con los movimientos mismos.³⁷⁶

Descartes señala el lenguaje como una forma de evidencia para la existencia de sufrimiento (así como de goce) presente en un ser y, a la vez, lo describe como algo único de la especie humana por ser racional “pues se ve que se necesita bien poca [refiriéndose a

³⁷⁴ René Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., pp. 146-147.

³⁷⁵ Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 49.

³⁷⁶ René Descartes, *Las pasiones del alma*, ed. cit., pp. 54-55.

la razón] para saber hablar”³⁷⁷ por ello, los animales al carecer de alma son incapaces de pronunciar cualquier cosa que contenga un significado coherente tanto para ellos como para el hombre, es decir, que el animal es incapaz de formar oraciones complejas que expresen su pensamiento, como lo hace el hombre: “ni debe pensarse, como pensaron algunos antiguos, que las bestias hablan aunque nosotros no comprendemos su lengua; pues si eso fuera verdad, puesto que poseen varios órganos parecidos a los nuestros, podría darse a entender de nosotros como sus semejantes”³⁷⁸. Aunque ahora se reconoce que el hombre es un animal y que la única diferencia entre éste y aquellos es su capacidad racional, no obstante, Singer refuta este tipo de argumento explicando que los recién nacidos no cuentan con un lenguaje desarrollado como el de un adulto y ello no significa que ellos están, por esta condición, exentos de sufrir, de experimentar dolor: “los recién nacidos y los niños pequeños son incapaces de usar el lenguaje. ¿Vamos a negar que un niño de un año pueda sufrir?”³⁷⁹, y aunque no cuentan con un lenguaje, nosotros podemos entenderlos —según Singer—por la convivencia diaria que tenemos con ellos y, también, por el conocimiento que tenemos de nuestra propia especie, es decir, que podemos responder a la exigencia de un recién nacido que pide de comer (o saciar cualquier otra necesidad que tenga) en cuanto que conocemos o nos han dado a conocer las características del llanto o, también, en el caso de un niño pequeño que comienza a hablar: “por supuesto que la mayoría de los padres entienden mejor las respuestas de sus hijos que las de otros animales”³⁸⁰; de igual manera sucede con los animales, pues como vimos antes, de la convivencia frecuente con los animales posibilita al hombre entenderlos, comprender sus expresiones, sus movimientos, como ocurre con los niños: “tanto los que estudian la conducta de otros animales como quienes tienen animales de compañía aprenden pronto a entender sus respuestas tan bien como entendemos a un niño, y a veces mejor”³⁸¹, el hecho de que nosotros no los entendamos no significa que ellos no puedan comunicarse entre sí (entre los miembros de su especie) o comunicarse con otros (de especie a especie): “Obviamente también ellos

³⁷⁷ René Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., pág. 147.

³⁷⁸ René Descartes, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 147.

³⁷⁹ Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 51.

³⁸⁰ *Ídem.*

³⁸¹ *Ídem.*

tienen su conexión específica, se entienden unos a otros”³⁸², es decir, “pueden comunicarse entre sí, pero no, según parece, de una forma tan complicada como la nuestra.”³⁸³

Y si se tratase de comunicarnos lingüísticamente entre especies para expresar dolor bastaría con enseñarle a los animales y que éstos lo aprendan, puesto que “la voz es un sonido exclusivo del ser animado: ningún ser inanimado, por tanto, emite voz”³⁸⁴, y como tal, debe ser producido por el animal y exclusivo de él, ya que un ser inanimado es capaz de emitir sonidos pero no de producirlos voluntariamente³⁸⁵. Los seres animados emiten voz, excepto aquellos que, como los peces, no poseen una tráquea o que carecen de sangre en su interior, puesto que la voz es un sonido de un animal que recibe aire en su interior:

El órgano de la respiración es, a la vez, la laringe, cuyo funcionamiento está al servicio de otra parte, a saber, el pulmón: precisamente en virtud de este órgano los animales terrestres poseen más calor que los demás. Ahora bien, es la zona que rodea al corazón la que de manera primordial necesita de la respiración. De ahí que sea imprescindible que el aire penetre al ser inspirado. En conclusión, la voz es el golpe del aire inspirado, por la acción del alma residente en estas partes del cuerpo, contra lo que se denomina tráquea.³⁸⁶

El aire sirve para perfeccionar al animal que la posee, en tanto que éste sea capaz de producir “el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna representación, puesto que la voz es un sonido que posee significación.”³⁸⁷ Y aunque, en su mayoría se tratase de animales que de cierta forma se encuentre limitada esta tarea existen otros con la capacidad de aprender un lenguaje complejo como el del humano, por ejemplo, “el descubrimiento de que a los chimpancés se les puede enseñar un lenguaje.”³⁸⁸

Sin embargo, Singer refuta esta idea diciendo que el lenguaje no es ni debe ser por ninguna circunstancia relevante ante la consideración de la capacidad de sufrir ni mucho menos a la hora de expresar sentimientos y emociones que transmitan la idea de dolor o

³⁸² Javier San Martín, *La fenomenología y el otro, La fenomenología encarando el siglo XXI*, art. cit., pág. 161.

³⁸³ Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 49.

³⁸⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. cit., pág. 108.

³⁸⁵ Según Aristóteles, el agente principal del sonido en acto son dos objetos duros (como el bronce) que se golpean entre sí (y golean el aire que existe entre ellos) con rapidez y violencia. Son embargo este sonido no es algo producido voluntariamente por el objeto sino a consecuencia del choque. Ver, *Ibíd.*, pp. 104-107.

³⁸⁶ *Ibíd.*, pág. 109.

³⁸⁷ *Ídem.*

³⁸⁸ Ver, Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 50.

placer. Pues, si bien, expresar lingüísticamente que algo nos aqueja sólo nos sirve como prueba para saber y/o confirmar que nosotros mismo u otra persona (o ser) sufre. Empero, la capacidad del lenguaje relacionada con la capacidad de sufrir se ve un tanto limitada o en desventaja debido a que muchas o todas las personas que posee un lenguaje pueden estar mintiendo con respecto a la expresión de sensaciones: “El enunciado «siento dolor» puede servir de prueba para concluir que quien lo dice lo siente, pero no es la única posible y, puesto que a veces la gente miente, ni siquiera es la mejor”³⁸⁹; y en este caso, la única función que desempeña la capacidad lingüística que posee un hombre racional es la de dar a conocer, de un ser a otro, el pensamiento abstracto: “esta postura no me parece muy plausible, ya que aunque el lenguaje pueda ser necesario para el pensamiento abstracto, al menos en cierto nivel, los estados como el dolor son más primitivos y no tienen nada que ver con el lenguaje”.³⁹⁰ Sería absurdo pensar en el lenguaje como posibilidad única para el reconocimiento y la dignidad. El hecho de que un ser carezca de lenguaje (hablar para comunicar la violencia que se le ejerce.) no niega su capacidad de sufrimiento, pues para demostrar dolor basta con reconocer en el otro los signos externos o los signos básicos (como golpecillos en la espalda, abrazo efusivo, apretón de manos, etc.) que se presentan como otras formas de comunicación no lingüísticas y las usamos para transmitir dolor, alegría, tristeza, etc., que no son exclusivos de la especie humana.³⁹¹ Para demostrar y saber que hay dolor o expresar sentimientos y emociones como ira, amor, alegría, sorpresa, etc., no es necesario tener lenguaje como medio expresivo —sería absurdo pensar en el lenguaje (hablar para comunicar la violencia que se ejerce) como posibilidad única para el reconocimiento y la dignidad— sino que basta con reconocer en el otro ser los signos externos que han de remitirnos la experiencia de dolor o goce. Signos que como ya dijimos, no son exclusivos de nuestra propia especie ni de ninguna otra.

En lo que respecta a la capacidad de razonamiento —que como vimos, para Descartes es una diferencia evidente y definitoria entre los animales humanos y los no humanos, pues al parecer se trata de algo exclusivo del hombre por estar constituido de la unión de un alma

³⁸⁹ *Ídem.*

³⁹⁰ *Ídem.*

³⁹¹ “Aquí el límite que finalmente los separa de una manera absoluta, es el umbral del lenguaje. El chimpancé —por ejemplo— puede emitir ciertos sonidos, lanzar gritos de placer o de dolor.” [Georges Gusdorf, *La palabra*, ed. cit., pág. 11.] Dejando ver que “al animal sólo le falta la palabra.” *Ibid.*, pág. 9.

(racional) y un cuerpo material (máquina); pero para Aristóteles, como en Husserl, que todo ser animado (animal humano o no humano) resulta de la unión de esta alma con un cuerpo de la naturaleza material, y que la facultad intelectual resulta ser sólo una estrato del alma, una parte de ella y no su totalidad pero, no obstante, no todos los animales participan de ella, solo el hombre³⁹²— Singer señala que el humano muestra un mayor y mejor razonamiento que los animales. Como se señalaba al inicio de este apartado, el hombre toma de decisiones a corto o largo plazo, decisiones racionales que implican un futuro, mientras que en los animales no se encuentran estas decisiones a futuro pues no resulta necesario o quizás sólo no requieren el hecho de determinar aquellas cosas que efectuarán el día de mañana. Sin embargo, la inteligencia no debe ser un factor importante en cuanto se habla de una misma disposición anímica, es decir, que no por el hecho de que los humanos superen intelectivamente a los no humanos, son los únicos seres dignos de consideración afectiva y que por ello se justifique que los humanos sean los únicos sujetos de derechos:

Hay muchos aspectos en los que las superiores capacidades mentales de los humanos marcan una diferencia: la anticipación, una memoria más detallada, un mayor conocimiento de lo que sucede, etc., sin bien no todas estas diferencias implican un mayor sufrimiento por parte del ser humano normal. A veces un animal puede sufrir más debido a que tiene un poder de comprensión más limitado³⁹³.

Singer afirma que si somete a humanos normales a diversos experimentos estos no sufrirían tanto como sucedería con un animal puesto que a una persona se le puede explicar lo que está pasando pero a un animal aunque se le explicara no podría comprenderlo, ni entendería lo que le está pasando o lo que le puede pasar y por tanto sufriría aún más.

Singer expone un segundo argumento para refutar la idea de que la facultad racional como justificación del trato es que si nos basamos en esta cualidad entonces sería algo lícito infringir dolor, experimentar o someter a los bebés y los retrasados mentales de la misma forma que lo hacemos con los animales pues ni éstos ni aquellos serían capaces de entender lo que les está sucediendo, asimismo ninguno podría expresarse lingüísticamente y por tanto, como seres privados de razón y de un lenguaje serían nulos de consideración:

³⁹² Ver pp. 57-58.

³⁹³ Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 52.

Los animales no humanos, los bebés y los retrasados mentales se encuentran en una misma categoría; y si éste es el argumento que utilizamos para justificar los experimentos con animales no humanos, tenemos que preguntarnos también si estamos dispuestos a permitirlos con los otros dos grupos; y, si establecemos una distinción entre los animales y estos humanos, ¿sobre qué base se apoya, sino sobre una preferencia mal disimulada —y moralmente indefendible— por los miembros de nuestra propia especie?³⁹⁴

Pues bien, Singer señala que “establecer el límite por alguna otra característica como la inteligencia o el raciocinio sería arbitrario. ¿Por qué no habría de escogerse entonces otra característica, como el color de la piel?”³⁹⁵. De afirmar lo anterior caeríamos nuevamente en el esquema cartesiano y su distinción dualista entre *res cogitans* y *res extensae*, esquema dentro del cual los animales quedan limitados a la mera *res extensa*, limitación por la cual los animales no tienen otro papel más que estar al servicio del hombre y no sólo eso, sino que además el hombre con mayor inteligencia sometería a su disposición y propios fines a los seres humanos de menor capacidad intelectual y a los no humanos con un trato cruel y despiadado. Tener una inteligencia superior no debe significar que se pueda someter a otro ser.³⁹⁶ Se trata pues, de tener consideraciones racionales (desde el humano), como individuos y como comunidad. Si el humano es racional debe, por tanto, tratar racionalmente a los otros, tomarlos en cuenta como parte formadora y complementaria del entorno en el cual nos desarrollamos como seres humanos. Dejando atrás la idea del animal como un objeto útil al hombre, medio para su uso, explotación y beneficio. El sexismo, racismo y especismo violan el principio de igualdad al dar más valor e importancia a los

³⁹⁴ *Ídem.*

³⁹⁵ *Ibíd.*, pág. 45.

³⁹⁶ Por ejemplo, algunos estudios con chimpancés se les ha reconocido a éstos un estado mental similar al de un niño pequeño, sin embargo, en una edad determinada el desarrollo de ambos comienza a distinguirse por el grado de intelecto: “Los sabios han intentado ceñir el misterio en todo lo posible y cotejar, en experiencias múltiples, al hombre y al animal. Se ha sometido a los dos competidores a series de prueba cuidadosamente contrastadas. Más aún, se ha llegado hasta a criar en condiciones idénticas, uno junto al otro, a un pequeño mono y a un niño pequeño, a fin de seguir en el detalle el desarrollo de las diversas funciones. El punto de partida es aparentemente el mismo. El bebé humano y el bebé chimpancé utilizan recursos análogos para establecerse en su universo en camino de progresiva dilucidación. De 9 a 18 meses, la partida permanece igual entre los dos rivales. Responden a los mismos *test* con éxitos diversos, atestiguando uno y otro su superioridad según las circunstancias. El pequeño mono es sin duda más hábil; el pequeño hombre es capaz de una atención relativamente mejor mantenida. Pero muy pronto llega el momento en que el desarrollo del mono se detiene, mientras que el del niño toma un nuevo impulso.” Georges Gusdort, *La palabra*, ed. cit., pág. 11.

intereses de unos grupos (a los que pertenecen) sobre los de otros³⁹⁷. En todo caso, es la dignidad de la vida (inteligente o no) lo que debe defenderse y si nos basáramos en una de estas características estaríamos admitiendo como lícito el dominio de un hombre sobre otro(s) y, consecuentemente, el dominio de éste sobre los animales.

Volviendo al tema de los derechos de los animales, Singer los refiere como algo necesario para todo aquel ser vivo capaz de experimentar y sentir placer, dolor o sufrimiento: “el dolor y el sufrimiento son malos en sí mismo y deben de evitarse o minimizarse, al margen de la raza, el sexo o la especie del ser que sufre”³⁹⁸, ¿pero por qué precisamente el principio de la igualdad moral debe su fundamento a la consideración respecto del placer y el dolor? Pues bien, Singer señala que estas dos características del ser animado son el medio para identificar los abusos que se cometen contra los animales y protestar en contra de ellos:

Singer hace una defensa de la capacidad de sentir dolor que compartimos con los animales, como única fuente de igualdad moral con ellos. Explica que dado que todos los animales sufrimos, el sufrimiento de los animales no humanos ha de importarnos moralmente porque intentan evitar las situaciones dañosas o lesivas de sus intereses.³⁹⁹

Si no dudamos de que otros seres humanos sufren o gozan tampoco podemos negar que los animales experimenten dolor o placer⁴⁰⁰ o que el dolor que ellos experimentan de alguna forma es menor que el dolor que experimenta un ser humano, es decir, que si no negamos que un perro o cualquier otro animal tenga la capacidad experimentar dolor o cuando lo golpeamos tampoco podemos afirmar que la intensidad del dolor que le estoy infringiendo sea menor a la experiencia de dolor de un bebé, niño, adulto o cualquier humano al que golpee de igual manera, con la misma intensidad: “el dolor y el sufrimiento son malos en sí mismos y deben evitarse o minimizarse, al margen de la raza, el sexo o la

³⁹⁷ “Peter Singer argumenta que hay un estrecho paralelismo entre esta perspectiva [especista] y la del racista o la del sexista.” Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (compiladores), *Los caminos de la ética ambiental, Una antología de textos contemporáneos*, ed. cit., pág. 246.

³⁹⁸ Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 53.

³⁹⁹ Fabiola Leyton, *Literatura básica en torno al especismo y los derechos animales*, Revista de Bioética y derecho, 2010, No. 19, pág. 15.

⁴⁰⁰ “Sería grotesco sugerir que la ballena, el conejo, el gibbon, el becerro, los millones de animales que han padecido tanto dolor y muerte a manos de los humanos no han recibido un daño, pues el daño no se restringe a los seres humanos.” Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (compiladores), *Los caminos de la ética ambiental, Una antología de textos contemporáneos*, ed. cit., pág. 260.

especie del ser que sufre. El dolor se mide por su intensidad y duración, y los dolores de una intensidad y duración son tan nocivos para los humanos como para los animales”⁴⁰¹. ¿Debemos vivir sin provocar sufrimiento a los demás animales, debemos eliminar las prácticas especistas de nuestra vida y oponernos a ellas?

Es tarea de la ética, fundada sobre un criterio limitadamente racional, ampliar sus miras respecto este tema, pues como se ha mencionado antes, el ser humano tiene la necesidad de someter a reflexión la percepción que tenemos de los animales, en la que éstos son considerados como objetos, pues nos negamos a considerar a los animales como seres que solo están a nuestro servicio, reconociendo, más bien, que son seres que comparten una similitud con el hombre pues “frente al otro, humano o no humano, puedo suponer ya sea que él posee elementos de materialidad y de interioridad análogos a los míos, o ya sea que su interioridad y su materialidad son diferentes a las mías, o ya sea aún que tenemos interioridades semejantes y materialidades diferentes, o ya sea en fin que nuestras interioridades son diferentes y nuestras materialidades análogas”⁴⁰², es decir, podemos percatarnos de que los animales, al igual que los hombres, son poseedores de una vida, o lo que es lo mismo, son sujetos de una vida, lo que implica que cuentan con una interioridad⁴⁰³, asimismo, son seres que sienten, que tienen emociones, que se comunican aunque no podamos entenderlos conforme a nuestros propios términos:

Con el transcurso del tiempo y luego de no pocas conversaciones con los achuares, las modalidades de su emparentamiento con los seres naturales fueron definiéndose poco a poco. Estos indios repartidos a uno y otro lado de la frontera entre Ecuador y Perú apenas se distinguen de las otras tribus del conjunto jíbaro, al que se asocian por la lengua y la cultura, cuando dicen que la mayoría de las plantas y los animales poseen un alma (*wakan*) similar a la de los humanos, una facultad que los incluye entre las «personas» (*aents*) en cuanto los dota de conciencia reflexiva e intencionalidad, los hace capaces de experimentar emociones y les permite intercambiar mensajes tanto con sus pares como con los miembros de otras especies —entre ellas, los hombres—. Esta comunicación extra lingüística es posible gracias a la aptitud que se le reconoce al *wakan* de vehiculizar, sin mediación

⁴⁰¹ Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 53.

⁴⁰² Philippe Descola, *Antropología de la naturaleza*, ed. cit., pág. 35.

⁴⁰³ “La naturaleza de esta interioridad puede variar y referirse a los atributos ordinariamente asociados con el alma, el espíritu o la conciencia —intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitudes para soñar o significar— como con características aún más abstractas, como la idea que comparto con los demás de una misma esencia o de un mismo origen, o que pertenecemos a una misma categoría ontológica.” *Ibid.*, pág. 33.

sonora, pensamientos y deseos hacia el alma de un destinatario, y de modificar así a veces sin conocimiento de este, su estado de ánimo y su comportamiento.⁴⁰⁴

Ahora bien, los animales también pueden atribuir a los otros (humanos o no humanos) estados psíquicos, esto es, interioridades e intencionalidades⁴⁰⁵; asimismo y “en razón de esta esencia interna común [o sea, la posesión de una interioridad] se dice que [los] no-humanos llevan una existencia social idéntica a la de los hombres”⁴⁰⁶, es decir, son seres culturales y sociales.⁴⁰⁷

Sin embargo, hay una falta de respeto por la vida, sólo nos detenemos a considerar la vida humana, creyendo que ésta es la única forma de vida a la cual se le tiene que respetar. Nos olvidamos de que: “El mundo es ante todo mundo de la animalidad, la subjetividad que constituye el polo de la estructura que antes he mencionado no es sólo la intersubjetividad humana, sino la intersubjetividad total constituida por lo que en el mundo aparece como vida humana y vida animal”.⁴⁰⁸ El hombre es responsable, o debe ser responsable de las demás especies animales en cuanto nos corresponde la preservación de nuestro mundo, el

⁴⁰⁴ Philippe Descola, *Más allá de la naturaleza y cultura*, ed. cit., pág. 27.

⁴⁰⁵ A este respecto “los psicólogos del desarrollo se interesan desde hace ya tiempo en la expresión en los niños muy pequeños, en lo que convencionalmente se llama teoría de la mente, es decir, la aptitud a inferir en otros estados mentales idénticos a los propios. Se admitía corrientemente que esta aptitud era característica de la especie humana, probablemente vinculada con el lenguaje o la cultura, mientras que se consideraba que los animales no humanos interpretaban el comportamiento de los organismos presentes en su entorno, y sobre todo de sus congéneres, sobre la única base de indicios externos —posturas, movimientos, señales sonoras, etc.— y no a partir de la atribución de estados psíquicos imposibles e observar directamente. Ahora bien, investigaciones recientes sobre los chimpancés han mostrado que no era así: confrontados con un dispositivo experimental ya utilizado a fin de probar en niños de un año la capacidad de atribuir una intención o un propósito a otro, en este caso un móvil desplazándose en la pantalla de una computadora, los siete sujetos animales han reaccionado como los sujetos humanos. Considerada por largo tiempo como un signo distintivo del homo sapiens, la atribución de una intencionalidad a otros debería, por tanto, ser considerada ahora también como un atributo de nuestro cercano primo, el chimpancé.” Philippe Descola, *Antropología de la naturaleza*, ed. cit., pp. 23-24

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, pág. 40.

⁴⁰⁷ Por ejemplo, los estudios llevados a cabo por etnólogos con chimpancés en su medio natural indican no sólo que “son capaces de fabricar y utilizar una utilería de piedra rudimentaria [...] sino que también bandas vecinas de monos elaboran y transmiten familias de técnicas bien diferenciadas. En la terminología de los prehistoriadores, los chimpancés poseen así ‘tradiciones’ diferentes en el ámbito de la cultura material, y los particularismos técnicos y de comportamiento propios de cada banda pueden darse en unos cuarenta rasgos distintivos —tipos de herramientas y métodos para romper las nueces, técnicas de caza, modos de espulgue, etc.—, todos independientes de las condiciones geográficas locales. Como este tipo de variaciones no pueden, según parece, explicarse por una evolución adaptativa de los comportamientos a las imposiciones de la ecología, los etólogos se han visto obligados así a atribuir a los chimpancés ‘culturas’ diferenciadas, es decir una libertad de inventar respuestas *sui generis* a las necesidades de la subsistencia y de la vida común primer paso hacia la ampliación de la cultura al mundo animal.” *Ibíd.*, pp. 24-25.

⁴⁰⁸ Javier San Martín, *La fenomenología y el otro, La fenomenología encarando el siglo XXI*, art. cit., pág. 161.

mundo que habitamos y que al mismo tiempo compartimos con los animales, tanto como con las plantas y otras cosas que lo constituyen. La vida del ser humano es a partir del mundo y es posible sólo en éste, esto significa que la destrucción del mundo conlleva la destrucción del mismo hombre. “A nuestro modo de ver la vida animal y a nuestra forma de actuar en relación con ella, siempre desde la irresponsabilidad contraída al ignorar que la destrucción de la vida animal es destrucción de una parte trascendentalmente articulada con nuestra propia vida.”⁴⁰⁹ La responsabilidad humana no se limita a las acciones realizadas, sino que también somos responsables de los efectos o consecuencias de nuestras acciones no realizadas, es decir, tenemos que responsabilizarnos de los efectos de lo que hacemos para con los animales, como de lo que dejamos de hacer. La promulgación de leyes a favor de los animales establecen ciertas normas que regulan las relaciones entre humanos y animales pero, éstas dependen más del nivel de conciencia moral de cada individuo, al funcionar como pautas de conducta. Que las razones para respetar a los animales no humanos son las mismas que funcionan para respetar a otros seres humanos, es algo de naturaleza moral. La crueldad⁴¹⁰ hacia los animales puede conducir a la crueldad hacia los seres humanos: “Santo Tomás llega a la opinión, que habrá de repetirse a menudo, de que la única razón para no ser crueles con los animales es que serlo puede conducir a la crueldad con los seres humanos.”⁴¹¹

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, pág. 163.

⁴¹⁰ “Crueldad: a lo que uno se refiere es a tratar mal a los animales de maneras que no merecen, dañándolos o haciéndoles un mal.” Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (compiladores), *Los caminos de la ética ambiental, Una antología de textos contemporáneos*, ed. cit., pág. 249.

⁴¹¹ Peter Singer, *Liberación animal*, ed. cit., pág. 242.

Conclusiones

¿Cuál es el papel fundamental de la filosofía y la ética con respecto a la relación y las actitudes que ha mantenido y actualmente mantiene el hombre con los animales? ¿Por qué es un deber ético y filosófico el replanteamiento de la situación moral de los animales? ¿Son la filosofía y la ética las vías por las cuales el hombre ha de cuestionar, debatir y cambiar sus actitudes hacia los animales no humanos? ¿Por qué es tarea del filósofo el instruir al hombre sobre la situación moral de los animales?

Las personas utilizan el término filosofía en sus expresiones de uso corriente como por ejemplo: “La filosofía de la empresa es...” “mi filosofía es...” “la filosofía de la universidad es...”, haciendo alusión a la justificación de una actividad sin necesidad de elaborar un argumento convincente: el empresario sólo quiere justificar su trato a los hombres como cosas útiles para sus propios fines, para su enriquecimiento individual, por ejemplo. Asimismo, la ciencia, a partir de la defensa del verdadero saber, excluye a la filosofía como fuente confiable de conocimiento, presentando el saber filosófico como mera especulación carente de la objetividad del verdadero conocimiento científico: “La filosofía sería un caso extremo de lo inútil, o impráctico en la vida real. Pero esta idea de inutilidad de la filosofía, no sólo es propia del hombre común y corriente que pone lo práctico, lo útil —entendido en un sentido estrecho, egoísta— como el valor preferido en la vida de cada día.”⁴¹²

Sin embargo, cabe señalar que la ciencia, o mejor dicho, cada una de las ciencias responde a sus cuestionamientos de una forma limitada, es decir, cada una de ellas se ocupa sólo de una parte del universo, al fragmentar la realidad y recoger una parte de ésta para objetivarla, la aísla de todo lo demás y la propone como su objeto de estudio, por ejemplo, la física, las matemáticas, las ciencias naturales, la biología, etc., “que acotan una clase de cosas y prescinden de todo lo demás.”⁴¹³ Empero, “la filosofía no recorta un sector de la realidad para hacerlo objeto de su estudio”⁴¹⁴, sino que la filosofía tiene como objeto de

⁴¹² Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Anthropos, 1997, pág. 50.

⁴¹³ Rafael Gamba, *Historia sencilla de la filosofía*, ed. cit., pág. 20.

⁴¹⁴ *Ídem*.

estudio “la totalidad de las cosas”⁴¹⁵, es decir, la filosofía contribuye al esclarecimiento de la condición humana en el mundo, esto es, responde a las cuestiones sobre su origen, su naturaleza y su sentido; asimismo, aborda problemas sociales y del entorno:

La física estudia el mundo de los cuerpos... y *nada más*; la biología, el mundo de los seres vivos... y *nada más*. Y se pregunta ¿qué se hace de los demás?, ¿qué del todo como unidad? El hombre en el mundo, como el que, en nuestro ejemplo, despierta en aquel ambiente desconocido, no puede satisfacerse con explicaciones parciales sobre los diversos objetos que le rodean. De esta visión de totalidad sólo se hace cargo la filosofía, y en esto se distingue de cada una de las ciencias particulares.⁴¹⁶

No obstante, el saber filosófico va de la mano del conocimiento científico, o mejor dicho, la filosofía a través de las ciencias correspondientes puede contestar la pregunta por el conocimiento del mundo, de la naturaleza y del hombre, sus modos de interacción y los medios por los cuales expresan sus relaciones con otros hombres y con otros seres vivos.

Si bien, los problemas filosóficos tratan, en su mayoría, sobre la naturaleza del ser, su origen y sentido, estos cuestionamientos y sus mismas respuestas exigen un trasfondo intelectual, es decir, exigen el uso de la razón: “el saber filosófico ha de construirse con las solas luces de la razón.”⁴¹⁷ Racionalidad que no sólo enuncia el conocimiento del hombre sino que también se refiere a una cierta actitud ante la vida, pues como dijimos, la filosofía es la reflexión de la situación del hombre en el mundo y las mismas relaciones que establece el hombre con los otros.

Ahora bien, la necesidad de una filosofía surge inmediatamente en el hombre en una situación histórica concreta, que se enfrenta ante el mundo y ante una sociedad determinada, es decir, dependerá muchas veces de la posición en que se encuentre el hombre en el mundo en que vive, con la necesidad de interpretarlo y esclarecer aquellas inquietudes que le van surgiendo sobre la situación en la que se encuentra y sus relaciones en el entorno: “La filosofía no rompe nexos con la vida cotidiana; se alimenta de preocupaciones, dudas, aspiraciones que se generan en ella, y que ella se encarga muchas veces de esclarecer, analizar o fundamentar.”⁴¹⁸ Todos los hombres actúan o se comportan

⁴¹⁵ *Ibíd.*, pág. 21.

⁴¹⁶ *Ibíd.*, pp. 20-21.

⁴¹⁷ *Ibíd.*, pág. 22.

⁴¹⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*, ed. cit., pp. 51- 52.

de acuerdo con ciertas ideas, juicios y prejuicios sobre el mundo en el que viven, según sea su concepción de la vida y la muerte, el bien y el mal, lo que es justo y lo injusto, etc.; ideas adquiridas a través del comportamiento cotidiano que hace apreciables estos y otros valores, así como la idealización o concepción del mundo en que se vive, dejando ver, también, la concepción del hombre y de las relaciones que sostienen los hombres entre sí y con su entorno: “Los hombres asumen siempre cierta filosofía, aunque no tengan conciencia de ello. La vida cotidiana tiene que ver, pues, con la filosofía. Y la filosofía, a su vez, tiene que ver con la vida cotidiana en cuanto que le corresponde esclarecer, analizar o fundamentar ideas, valores que ya se asumen al nivel de la vida cotidiana.”⁴¹⁹ Cuando sus creencias, dudas, aspiraciones y valores adquiridos por tradición ya no le satisfacen el hombre somete estas cuestiones, en un proceso de dubitación, al plano de la reflexión, una reflexión racional que las fundamente, transformándolas en un pensamiento no dogmático y sí crítico, filosófico. Así, el filósofo —profesional y/o vocacional— va más allá de esas ideas primarias que adquiere en su experiencia ordinaria en el mundo. Surgiendo, con ello, no sólo la necesidad de interpretarlo sino también de transformarlo. Una transformación del mundo humano que se da desde su subjetividad o interioridad, desde su conciencia: “Se trata no sólo de transformar su conciencia, sino las relaciones e instituciones sociales que condicionan su conciencia, su subjetividad.”⁴²⁰

Según lo antes expuesto, el hombre actúa, en la mayoría de los casos, por costumbre, es decir, sigue las conductas, normas o leyes (moral) que ha heredado de su comunidad, o de la sociedad a la que pertenece, sin siquiera detenerse a examinarlas, manteniéndolas como incuestionables:

Cuando nace un individuo éste no decide qué valores adoptará, sino que los encuentra como parte de su sociedad, y, si quiere integrarse a ella, debe simplemente seguirlos [así] el individuo moral [...] reduce y deprime su propia capacidad para autorregularse, pues acepta sin cuestionamientos como valores absolutos las normas impuestas por una sociedad, religión o una institución, y como recompensa recibe el calificativo de individuo ‘moralmente bueno’. Así ‘el buen hombre’ sigue las normas establecidas sin atreverse a ponerlas en tela de duda.⁴²¹

⁴¹⁹ *Ibíd.*, pp. 48-49.

⁴²⁰ *Ibíd.*, pág. 55.

⁴²¹ Paulina Rivero Weber, *Apología de la inmoralidad*, Seminario sobre medicina y salud, UNAM, Enero 2004. http://www.facmed.unam.mx/sms/seam2k1/2004/ponencia_ene_2k4.htm

Ahora bien, la relación que mantenemos con los animales en la actualidad depende en gran medida de la concepción que tengamos sobre la vida, por ejemplo, en la cosmología de muchas comunidades amerindias⁴²² tanto las plantas, los animales y el hombre son considerados sólo partes formadoras e integradoras del mundo en el que se sitúan, por tanto, dichas comunidades muestran una visión sensible hacia la naturaleza, en la cual el hombre, al formar parte del universo, mantiene una relación de humildad con todo lo que se encuentra a su alrededor; a los animales los reconoce como seres semejantes a él, esto es, con interioridad, con una personalidad, empero, aun en el hecho de que cace animales para comer muestra respeto por éstos pues, al igual que ellos, son considerados personas:

Los monos lanudos, los tucanes, los monos aulladores, todos los que matamos para comer, son personas como nosotros. [...] nosotros, las “personas completas”, debemos respetar a los que matamos en la selva, porque para nosotros son como parientes políticos. Viven con su propia parentela, no hacen las cosas al azar, hablan entre sí, escuchan lo que decimos, se casan como corresponde.⁴²³

Lo mismo sucede con las plantas pues a pesar de que las mujeres recolecten plantas para consumirlas o usarlas después (como alimento o medicina) éstas mantienen una relación de parentesco, les hablan y cuidan como si se tratase de otra persona humana: “las mujeres se dirigen a las plantas cultivadas como si fueran niños a quienes es conveniente llevar con mano firme a la madurez.”⁴²⁴

En las cosmologías de estas comunidades amerindias no existen diferencias en el trato que dan los humanos a los no-humanos, considerando que ambos participan por igual de la mortalidad, así como de la vida social, también, tienen intenciones y participan del conocimiento, es decir, se les otorgan atributos idénticos a los de los humanos, esto según la forma en que conciben su ambiente y su forma de interactuar con él: “todas esas cosmologías tienen la característica común de no efectuar distinciones ontológicas tajantes entre los humanos, por un lado, y buen número de especies animales y vegetales, por el otro [...] las relaciones entre humanos y no-humanos se presentan, en efecto, como relaciones de comunidad a comunidad.”⁴²⁵

⁴²² Como los achuares y los makunas ubicados en las regiones selváticas de América del sur.

⁴²³ Philippe Descola, *Más allá de la naturaleza y cultura*, ed. cit., pág. 26-27.

⁴²⁴ *Ibíd.*, pág. 28.

⁴²⁵ *Ibíd.*, pág. 33.

Pero si abordamos otros puntos de vista en los que se prescinde del concepto de Naturaleza, es decir, se aleja de una visión naturalista y se inclinan más hacia la cultura (o se apuesta por una sociedad cultural), encontramos que los humanos se diferencian de los no-humanos, pues “una de las fronteras más ásperamente disputadas entre la naturaleza y la cultura [conciérne a] la que separa a la humanidad de la animalidad.”⁴²⁶ Por ejemplo, la cosmología en África excluye a los animales salvajes como seres dotados de un “alma individual, una intencionalidad o características humanas”⁴²⁷, su participación en la sociedad se ve reducida, ya no son considerados como miembros de la comunidad ni reconocidos como personas: “a diferencia de lo que ocurre en las otras áreas culturales, las interpretaciones entre los humanos y las especies naturales son poco estudiadas por los africanistas [...] las plantas y los animales aparecen sobre todo en el análisis de las prohibiciones alimenticias, el totemismo y el sacrificio, es decir, en carácter de íconos que reflejan categorías y prácticas sociales, y no como sujetos de pleno derecho de la vida del mundo.”⁴²⁸ Naturaleza y cultura se diferencian entre sí por la participación del hombre, quien modifica su medio ambiente, empleando métodos y técnicas de caza y recolección (especies domesticadas cuya reproducción depende del humano, plantas manipuladas y/o aclimatadas; animales integrados a la vida familiar), lo que hace a este tipo de ecología local algo distinto de lo que en un principio percibían como un entorno salvaje, ahora, ya no son considerados como espacios salvajes puesto que han sido trabajados y transformados sutilmente por la acción humana pues bien, lo natural es todo lo que se encuentra excluido de la participación humanada.

Otro ejemplo de esto es la propia cosmología occidental, en la cual, con la instauración del cristianismo y su mito de la creación (Génesis) y el origen del hombre y del universo, se funda la creencia de que los humanos son seres “exteriores y superiores a la naturaleza [por tanto, el hombre, como creación divina diferente a las demás] no tiene su lugar en la naturaleza como un elemento entre otros, no es «por naturaleza» como las plantas y los animales, y ha trascendido el mundo físico; su esencia y su devenir competen

⁴²⁶ Philippe Descola, *Antropología de la naturaleza*, Trad. Edgardo Ribera Martínez, Instituto Francés de Estudios Andinos y Lluvia Editores, Perú, 2003, pág. 21.

⁴²⁷ Philippe Descola, *Más allá de la naturaleza y cultura*, ed. cit., pág. 57.

⁴²⁸ *Ibíd.*, pág. 58.

en adelante a la gracia, que está más allá de la naturaleza.”⁴²⁹ Si bien, a partir de la lectura de los textos bíblicos, al hombre se le ha otorgado un sitio privilegiado, poniéndolo como centro del universo, predominando la idea de que los humanos son superiores a cualquier otro animal o cualquier otro tipo de ser, razón por la cual el hombre tiene derecho sobre-explotar su entorno:

De ese origen sobrenatural, el hombre infiere el derecho y la misión de administrar la tierra: si Dios lo formo en el último día del génesis, fue para que ejerciera su control sobre la Creación y la organizara y acondicionara según sus necesidades [empero] la naturaleza se confía a los hombres como posesión temporaria, pues de aquí en más el mundo tiene un origen y un final.⁴³⁰

No obstante, ¿de qué forma podría el sujeto desprenderse de estos prejuicios heredados por costumbre y/o tradición? Culturalmente, el hombre, ha interpuesto un abismo inminente entre sus semejantes (los animales) y su propio ser, al declarar que ellos carecen de razón y atribuirse “a sí mismo un alma inmortal, pretendiendo un elevado linaje divino que le permitió desgarrar su lazo de comunidad con el mundo animal.”⁴³¹ No obstante, pareciera ser que el hombre se ha olvidado de su naturaleza animal, de su semejanza con los animales, esto es, desde el punto de vista científico, el hombre no es más que un animal con aptitudes y cualidades que difieren a las de los demás animales, mismas que lo diferencian de entre ellos pero esto no elimina el hecho de que ambos comparten ciertas similitudes fisiológicas, nerviosas y anatómicas ni implica una superioridad, por ejemplo:

Todos sabemos que fueron los estudios de Charles Darwin, de sus colaboradores y percursores, los que hace poco más de medio siglo pusieron término a esa arrogancia. El hombre no es nada diverso del animal, no es mejor que él; ha surgido del reino animal y es pariente próximo de algunas especies, más lejano de otras. Sus posteriores adquisiciones no lo capacitaron para borrar la semejanza dada tanto en el edificio de su cuerpo como en sus disposiciones anímicas.⁴³²

⁴²⁹ *Ibíd.*, pp. 114-115.

⁴³⁰ *Ibíd.*, pág. 115.

⁴³¹ Sigmund Freud, *De la historia de una neurosis infantil (el “hombre de los lobos”) y otras obras (1917-1919). Obras completas. Vol. XVII*, Amorrortu Editores, Argentina, 1975, pág. 132.

⁴³² *Ídem.*

No obstante, el hombre, haciendo uso de su capacidad racional, puede replantearse, por medio de la reflexión, del autocuestionamiento, someter a juicio las normas que hasta ahora había obedecido y aceptado como absolutas. “En estos casos en los que se interpone una mediación reflexiva entre el individuo y la norma, la relación con ésta ya no es inmediata, puesto que se encuentra determinada por el ejercicio de las capacidades críticas del individuo. Es en este punto cuando surge la ética [...] el pensamiento filosófico de lo moral.”⁴³³ Como parte de la filosofía, la ética exige pensar por nosotros mismos y demanda comprometernos “de manera activa, deliberada y libre”⁴³⁴, para adoptar cierta postura ante la vida y, ello implica necesariamente, nuestra forma de relacionarnos con los otros (humanos o no-humanos). La ética podría ser el medio de una fundamentación racional de nuestro trato o concepción de y con las otras formas de vida, así, por ejemplo podríamos comprender el hecho de que los judíos rechacen consumir la carne de cerdo, o comprender otros “estilos de vida aparentemente irracionales e inexplicables.”⁴³⁵

Ahora bien, la situación moral de los animales es un tema de interés filosófico y ético en las discusiones actuales al replantear las actitudes que ha mantenido la especie humana para con los animales, creando nuevas propuestas que mejoren la relación humano-no-humano:

Es un lugar común decir que la moral pone algunos límites acerca de cómo pueden ser tratados los animales. No vamos a patear a los perros, prender fuego a las colas de los gatos, atormentar a los *hamsters* o a los periquitos. Filosóficamente, la cuestión no es tanto *si* sino *por qué* estas acciones son incorrectas.⁴³⁶

Pues bien, se trata de un tema en el cual el trato que reciben los animales no deberá depender de las aptitudes, habilidades o la utilidad que pueda tener cada especie, sino más bien, se trata, como se mencionó anteriormente, del respeto por la vida, entendiendo aquí, no sólo la vida humana, pues “los animales no son meras cosas [sino] que son sujetos de una vida que es mejor o peor para ellos, que tienen valor inherente.”⁴³⁷ Los seres humanos

⁴³³ Paulina Rivero Weber, *Apología de la inmoralidad*, art. cit.

⁴³⁴ *Ibíd.*

⁴³⁵ Marvin Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Trad. Juan Olivier Sánchez Fernández, Alianza Editorial, México, 1998, pág. 6.

⁴³⁶ Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (compiladores), *Los caminos de la ética ambiental, Una antología de textos contemporáneos*, ed. cit., pág. 245.

⁴³⁷ *Ibíd.*, pág. 262.

cuentan con derechos, precisamente, gracias a este valor inherente, es decir, sus derechos o, más precisamente, el derecho a no ser dañados o lastimados (como sucede con los animales), se funda en el valor inherente de cada sujeto, “en otras palabras, son los individuos que poseen valor inherente los que tienen derechos morales, y es *porque* tienen un valor de este tipo por lo que cuentan con el derecho moral a no ser tratados de maneras que nieguen su posesión de este tipo de valor.”⁴³⁸ De esta forma a cada individuo se le reconoce como un sujeto de derechos y no como una cosa o, un medio para cierto fin: “los derechos se basan en *el valor de los individuos*.”⁴³⁹ ¿Pero cómo adquieren ese valor? ¿De qué tipo es ese valor? ¿Qué característica específica del ser humano es la que posibilita dicho valor inherente? ¿Por qué hay que creer que el humano no es el único sujeto (o ser) con capacidad de adquirir derechos basados en el valor inherente? Como se ha dicho en reiteradas ocasiones, el ser humano (y los animales) son seres vivos, es decir, que cuentan y participan de la vida, una vida que les es propia: “los humanos poseemos valor inherente porque somos nosotros mismos los sujetos de una vida que es más o menos valiosa para nosotros.”⁴⁴⁰ Una vida por la cual son capaces de relacionarse con otros seres vivos, lo que constituye la intersubjetividad que conforma el tejido (profundo) de sentido del mundo, de nuestro mundo: “los grandes bienes de la vida (el amor, la amistad y, en general, el sentimiento de compañerismo) y sus mayores males (el odio, la enemistad, la soledad, la alienación), todos tienen que ver con las relaciones que mantenemos con otras personas.”⁴⁴¹ Sin embargo, resulta ser que los animales, al igual que los humanos, son poseedores de una vida, o lo que es mejor, sujetos de una vida, y por ello mismo han de ser merecedores de adquirir derechos, elementalmente el derecho a no ser dañados, lastimados o tratados cruelmente. Los animales “también tienen un tipo peculiar de valor por sí mismos, si nosotros lo tenemos; por tanto, también ellos tienen derecho a no ser tratados de maneras en las que no se respete este valor, si nosotros lo tenemos.”⁴⁴² Finalmente, el debate ético del status moral que el animal ocupa en el mundo deberá de ser considerado fundamentalmente a partir de esta característica: el hecho de poseer una vida, pues “el mundo del que partimos

⁴³⁸ *Ibíd.*, pág. 257.

⁴³⁹ *Ídem*.

⁴⁴⁰ *Ibíd.*, 258.

⁴⁴¹ *Ídem*.

⁴⁴² *Ibíd.*, pág. 259.

es un mundo plural”⁴⁴³, es decir, que mi entorno se encuentra configurado por otras vidas (animales o humanas), “un mundo de la vida”⁴⁴⁴ en el que nos encontramos vinculados intersubjetivamente y, por tanto, es imprescindible la consideración de la vida animal en tanto que los animales se nos presentan como otros “sujetos constituyentes de la unidad del mundo”⁴⁴⁵ y, como se mencionó anteriormente, “la responsabilidad [que tiene el ser humano] de cuidar el mundo [...] no es sólo para con nuestros futuros sino también para la vida en su conjunto.”⁴⁴⁶ Recordando que los animales, a pesar de su limitada o escasa capacidad racional o su inexistente lenguaje —me refiero a la incapacidad de comunicación lingüística entendible por parte del animal para con el hombre— nuestro modo de actuar en relación a ellos implica un deber moral pues “el hecho de que los animales mismos no puedan hablar para defenderse, el hecho de que no puedan organizarse, exigir, marchar, ejercer presión política o mejorar nuestro nivel de conciencia; todo esto no debilita nuestra obligación de actuar en su beneficio. Si algo hace su impotencia, es acrecentar nuestra obligación”⁴⁴⁷ para con ellos, una obligación que puede ser filosófica y éticamente fundamentada

⁴⁴³ Javier San Martín, *La fenomenología y el otro, La fenomenología encarando el siglo XXI*, art. cit., pág. 148.

⁴⁴⁴ *Ibíd.*, pág. 151.

⁴⁴⁵ *Ibíd.*, pág. 161.

⁴⁴⁶ *Ibíd.*, pág. 162.

⁴⁴⁷ Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (compiladores), *Los caminos de la ética ambiental, Una antología de textos contemporáneos*, ed. cit., pág. 262.

Bibliografía

- Aristóteles, *Reproducción de los animales*, Trad. Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 1994
- Aristóteles, *Acerca del alma*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000
- Benítez Grobet, Laura. *La filosofía natural en René Descartes*, en Velázquez, Héctor (ed.). Orígenes, naturaleza y conocimiento del universo: un acercamiento interdisciplinar. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 171, 2005
- Cárdenas Mejía, Luz Gloria, *El lenguaje, la persuasión y las pasiones*, Estudios de Filosofía, No. 23, Medellín, Jan/June 2006.
- Darwin, Charles, *El origen del hombre*, Panamericana Editorial, Colombia, 1994
- Descartes, René, *Las pasiones del alma*, trad. Manuel de la Revilla, Ediciones Coyoacán, México, 2000
- Descartes, René, *Discurso del método*, Alianza, Madrid, 2011
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Editorial Porrúa, México, 2012
- Descola, Philippe, *Antropología de la naturaleza*, Trad. Edgardo Ribera Martínez, Instituto Frances de Estudios Andinos y Lluvia Editores, Perú, 2003
- Descola, Philippe, *Más allá de la naturaleza y cultura*, Trad. Horacio Pons, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2012
- Freud, Sigmund, *De la historia de una neurosis infantil (el “hombre de los lobos”) y otras obras (1917-1919). Obras completas. Vol. XVII*, Amorrortu Editores, Argentina, 1975
- Gamba, Rafael, *Historia Sencilla de la Filosofía*, Editorial de revistas, México, 1986
- Georges Gusdort, *La palabra*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.
- González Di Pierro, Eduardo, *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*, Driada, Morelia, 2004

- Harris, Marvin, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Trad. Juan Olivier Sánchez Fernández, Alianza Editorial, México, 1998
- Horta, Oscar, *ética animal, El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos*, *Revista de Bioética y Derecho*, 2009, No. 16.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziri3n Q. Mexico: UNAM, Instituto de investigaciones filos3ficas –FCE, México, 2005.
- Kant, Immanuel, *Critica de la raz3n pr3ctica*, Editorial Losada, Buenos aires, 2003
- Kelsen, Hans, *Introducci3n a la Teor3a Pura del Derecho*, UNAM, México, 2002
- Kwiatkowska Teresa y Jorge Issa (compiladores), *Los caminos de la 3tica ambiental, Una antolog3a de textos contempor3neos*, Plaza y Valdez Editores, México, 2001
- La biblia Dios habla hoy, Sociedades B3blicas Unidas, Edici3n de referencia, Corea, 1997.
- Leyton, Fabiola, *Literatura b3sica en torno al especismo y los derechos animales*, *Revista de Bio3tica y derecho*, 2010, No. 19
- Reale, Giovanni, *Introducci3n a Arist3teles*, Editorial Herder, Barcelona, 1985
- Rivero Weber, Paulina, *Apolog3a de la inmoralidad*, Seminario sobre medicina y salud, UNAM, Enero 2004.
- S. de Aluja, Aline, *Animales de laboratorio y la norma oficial mexicana (NOM-062-ZOO-1999)*, *Gaceta M3dica de M3xico*, Vol.138, No. 3, 2002
- *Sagrada Biblia*, trad. Pbro. Agustin Magaña Mendez, Editorial San Pablo, México, 2000
- San Martin, Javier, *Para una filosof3a de Europa, ensayos de fenomenolog3a de la historia*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007

- San Martín, Javier, *La fenomenología y el otro. La fenomenología encarando el siglo XXI en, Acta Mexicana de Fenomenología*. Revista de investigación filosófica y científica, 2016, No. 1
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Anthropos, Barcelona, 1997
- Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Trad. José Gaos, Editorial Losada, Buenos Aires, 1994
- Singer, Peter, *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999
- Solórzano, Fernanda, *No hay nada que sea singular a los humanos, entrevista con Carl Safina*, Letras Libres, 2016, No. 211
- Trueba Atienza, Carmen, *La teoría aristotélica de las emociones*, Signos filosóficos, Vol. 11, No. 22, México, jul./dic. 2009.
- Vargas Muñoz, Juvenal, La concepción de la vida entre el mecanicismo y el vitalismo: Autómatas y energías, en *Reflexiones Marginales*, Año 5, No. 28, Agosto-Septiembre 2015.
- Venebra Muñoz, Marcela, *La reforma fenomenológica de la antropología*, Editorial Aula de Humanidades, Universidad San Buenaventura, Bogotá, 2017.