



Revista Latinoamericana de Bioética

ISSN: 1657-4702

revista.bioetica@unimilitar.edu.co

Universidad Militar Nueva Granada

Colombia

Arbeláez Cardona, Teresa; Vargas Guillén, Germán

DE LA RAZÓN CORDIAL A LA COMPASIÓN: LA ÉTICA CON LOS ANIMALES

Revista Latinoamericana de Bioética, vol. 15, núm. 2, julio-diciembre, 2015, pp. 74-83

Universidad Militar Nueva Granada

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=127040727006>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

► 074
Bioética

FROM CORDIAL REASON
TO COMPASSION.
ETHICS WITH ANIMALS

DA RAZÃO CORDIAL
PARA À COMPAIXÃO.
A ÉTICA COM OS ANIMAIS

► Teresa Arbeláez Cardona**

► Germán Vargas Guillén***

De la razón cordial a la compasión:

La ética con los animales*

► Fecha de recepción: enero 27 de 2015

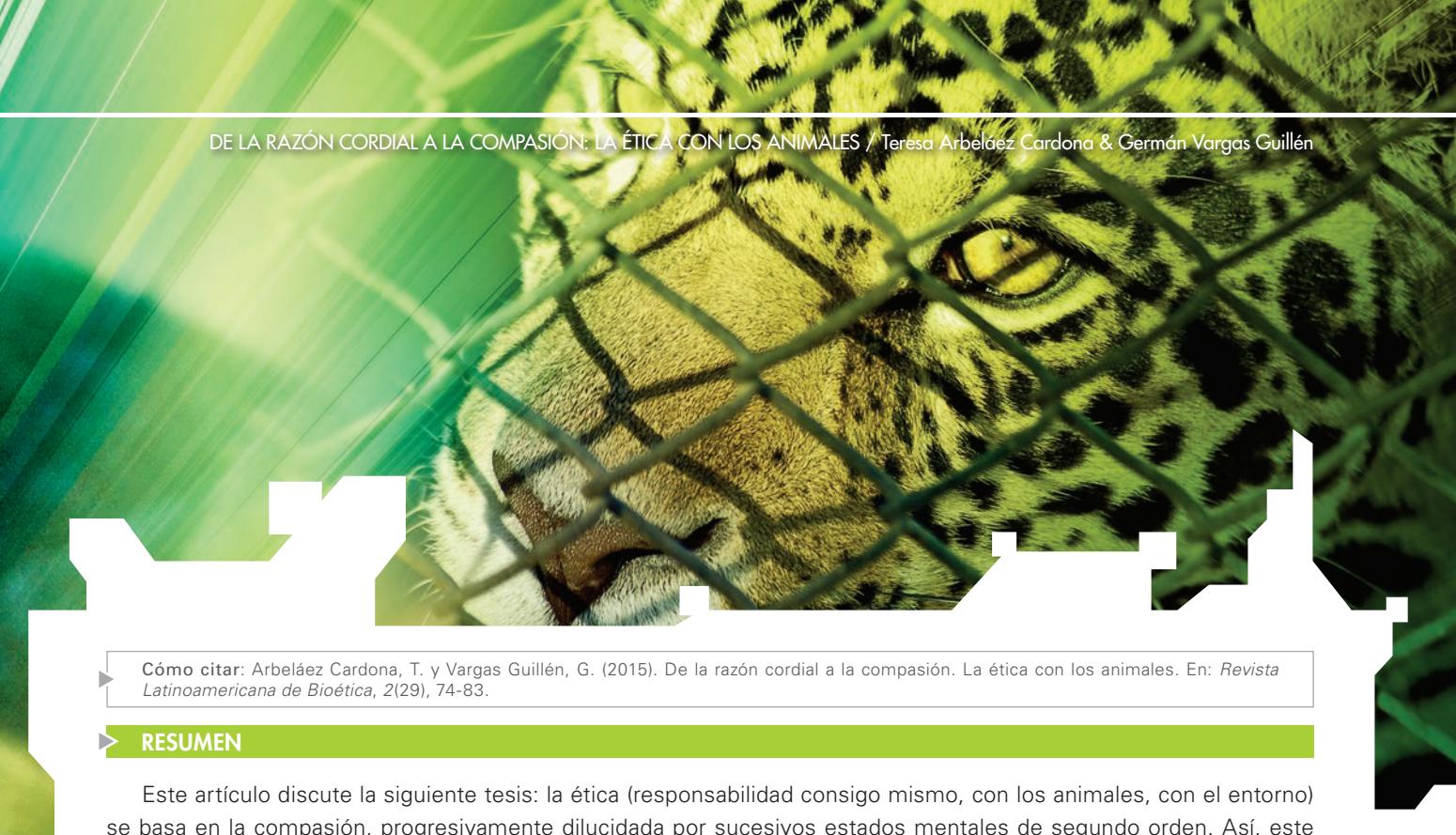
► Fecha de evaluación: marzo 15 de 2015

► Fecha de aceptación: mayo 18 de 2015

* Este artículo se encuentra enmarcado en la estrategia de sostenibilidad 2013-2015 del grupo Filosofía y enseñanza de la filosofía otorgada por la vice-rectoría de investigaciones de la Universidad de Antioquia.

** Candidata a doctora en Humanidades, de la Universidad de San Buenaventura. Miembro del grupo de investigación Tendencias Actuales en Educación y Pedagogía, y profesora asociada de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Correo electrónico: tarbelaez@usbbog.edu.co

*** Profesor titular de la Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: gevargas@pedagogica.edu.co



► Cómo citar: Arbeláez Cardona, T. y Vargas Guillén, G. (2015). De la razón cordial a la compasión. La ética con los animales. En: *Revista Latinoamericana de Bioética*, 2(29), 74-83.

► RESUMEN

Este artículo discute la siguiente tesis: la ética (responsabilidad consigo mismo, con los animales, con el entorno) se basa en la compasión, progresivamente dilucidada por sucesivos estados mentales de segundo orden. Así, este estudio pone su centro en la investigación ética, sobre todo cuando se entrelaza o se entreteje esta en relación con los animales. La tesis que sostendemos es que ética, en rigor, solo hay cuando hay imputabilidad, responsabilidad. Una y otra son esferas de lo humano e implican estados mentales de segundo orden (EM_2). Solo mediante estos la persona puede dar cuenta de sí misma y de los otros.

► Palabras clave

Ética, responsabilidad, estado mental, animales, razón cordial, compasión.

► SUMMARY

This paper discusses the fundamental thesis: Ethics (responsibility with itself, with animals, with the environment) is based on compassion, progressively become to successive second-order Mental States. Thus, this study puts on center of ethical research, especially when it is interlaced or is interweaving in relation to animals. The thesis that we hold is that ethics, strictly speaking, only when there is accountability, responsibility. One and the other are the human sphere and involve Mental States of second order (EM_2). Only through this person can give an account of himself and others.

► Keywords

Ethics, responsibility, mental state, animals, cordial reason and compassion.

• 075

► RESUMO

O presente artigo discute a seguinte tese: a ética (responsabilidade para si mesmo, para os animais, para o meio ambiente) é baseada na compaixão, progressivamente elucidado por sucessivos estados mentais de segunda ordem. Assim, este estudo é centrado na pesquisa ética, especialmente quando está entrelaçada ou entretecida esta em relação com os animais. A tese que argumentamos é que ética, na verdade, somente há quando há imputabilidade, responsabilidade. Uma e outra são áreas do humano e envolvem estados mentais de segunda ordem (EM_2). Só através destes a pessoa pode dar-se conta de si mesma e dos outros.

► Palavras-Chave

Ética, responsabilidade, estado mental, animais, razão cordial, compaixão.

INTRODUCCIÓN

Mientras la *razón cordial*, como ética con los animales, pretende recuperar la dimensión afectiva o emotiva en la relación con los otros y con lo otro, se hace énfasis aquí en cómo ahí se agazapa la actitud y la perspectiva androcéntrica. En cambio, el recurso a los estados mentales de segundo orden (EM_2) pone de presente que la *compasión*, fundada en el dolor que se capta con respecto a todo ser que experimenta en cualquier dimensión el daño, permite no solo la captación en la primera persona de cada quien el acceso a la primera persona del otro (en efecto, segunda persona con respecto a mí, pero primera persona en sí).

Ahora bien, el dolor es captado porque tenemos EM_2 . Estos últimos exigen lenguaje, argumentación, punto de vista moral (principios, valores, normas). Los EM_2 no solo hacen posible el acceso al punto de vista del otro, sino que llevan a responsabilizarse de los actos propios y, cuando es del caso, de los demás —de la acción colectiva que cada quien como primera persona aúpa en los procesos sociales, políticos, culturales—.

Para comenzar situaremos la diferencia ética e individuación en la relación ética con los animales, a partir del dolor; esta evaluación se hace tomando como referente el planteamiento de R. Rorty (1991), basado a su vez en el planteamiento de la filósofa J. Shklar (1990).

Posteriormente pondremos como base la fenomenología de la mente en la perspectiva de *Ideas II* de Husserl, como ha sido caracterizada por Th. Nenon (1996) e implementada en estructuras representacionales por Gamboa (2010). A partir de estos dos momentos del análisis, centramos la atención en una contribución de Adela Cortina (2009) sobre el punto de vista axial; a saber, la primacía de la dignidad de la persona humana para pensar y desplegar la ética. Como colofón enfatizaremos por qué se precisa el paso de la razón cordial a la compasión.

EL DOLOR: NOS UNE A ESPECIES ANIMALES RACIONALES Y NO RACIONALES

¿Qué es lo que une a animales humanos y no humanos? La hipótesis que sostiene R. Rorty (1991, p. 110) es que este vínculo lo produce el dolor. No es asunto de argumentos. Que se pueda desplegar la argumentación sobre las emociones, sobre los sentimientos,

sobre las vivencias (anónimas y ante o prepredicativas) es un paso posterior. Pero mucho antes de cualquier argumento, es la experiencia intropática del dolor lo que genera un vínculo, un nexo. Sin embargo, no todas las experiencias de dolor nos implican por igual. De hecho, un dolor del que uno no se informa tiende a serle indiferente. A su vez, hay especies animales (por ejemplo, los perros) que perciben el dolor humano e incluso de otras especies y, consecuentemente, llegan a tener la experiencia del vínculo o del nexo.

No obstante, hay experiencias de dolor de los animales —mucho más de los insectos— de las cuales no me informo y, como consecuencia, no tengo la reacción como la de un vínculo o nexo, digamos, emocional. Tampoco experimento que mi dolor sea objeto de una representación o de una reacción por parte de otros animales (por ejemplo, las serpientes, las abejas africanas). De hecho, no solo no se inhiben por el dolor que pueda causarme su acción agresiva, sino que es preciso poner fuera de juego la hipótesis de una representación mental de mi experiencia por parte de ellas.

Aquí se puede hacer visible un dato que resulta relevante: la ética exige la responsabilidad. No puedo imputar responsabilidad —intencionalidad como responsabilidad— a los individuos que no tienen, en rigor, representaciones mentales. Strawson (1974) ha tomado como ejemplos la acción violenta del niño, la del loco y la de quien no está en sus cabales. De ellos, que tienen o pueden tener representaciones mentales, hay que hacer excepción de responsabilidad cuando, por el motivo que sea, no están en su quicio, no pueden mantener una relación con el límite; en fin, han “perdido la razón”.

En resumidas cuentas, la imputabilidad de responsabilidad es lo que pone en juego la pregunta de la ética con los animales: mientras los humanos nos podemos y nos debemos hacer responsables de nuestros actos —con los demás animales, humanos y no humanos; con las aguas, con el aire, con las montañas—, no podemos esperar responsabilidad y reciprocidad más que de los otros, humanos.

Esto hace pensar más en detalle el vínculo. ¿Tenemos la misma experiencia de compasión con un conejo de la huerta casera que con una zanahoria de la misma? Los gestos y los gemidos del conejo permiten representarme, mentalmente, los estados (mentales a su vez) emotivos o sensitivos vivenciados por el conejo. No pasa lo mismo con la zanahoria: no hay gesto,

no hay gemido, no hay expresión facial o corporal de ella que permita captar en *analogon* lo que “vive” o “siente” la zanahoria.

Sin embargo, no ponemos en duda que hay por igual vida en el conejo y en la zanahoria. Hablamos entonces con facilidad de sentimientos, emociones y “vivencias” de los animales, aunque el uso de estas expresiones sean atribuciones de los humanos a los animales. No hacemos lo mismo con respecto a los vegetales. Es la atribución de estados mentales lo que da una base fenomenológica para la comprensión de las “experiencias” de los animales: en *analogon* interpretamos el sentido de sus estados mentales.

La tesis que sostenemos aquí es que sin esta base fenomenológica queda suspendida la suposición de derecho de y para los animales; no obstante, no se ha despejado en sí ni lo que es “derecho”, ni lo que se deriva recíprocamente como “obligaciones” o responsabilidad. Pongamos, solo a manera de ejemplo, el derecho a un nombre —derecho reconocido como fundamental de cada niño: progresiva y paulatinamente el nombre propio (Derrida, 1984) es no solo el derecho a ser reconocido y también incluido como miembro de una comunidad. Pero, igualmente, con ese desarrollo progresivo y paulatino cada quien se torna sujeto imputable, esto es, a quien se le puede —en su nombre propio— atribuir responsabilidad.

Con respecto a los animales no humanos, los humanos tenemos deberes. Solo a la manera de un símil se puede hablar de que ellos comportan derechos, y a todo derecho le corresponde, por igual, un deber. El derecho al nombre, primero, y posteriormente el derecho al buen nombre: tiene como contrapartida el deber, la responsabilidad, el hacerse cargo de los actos llevados a cabo en primera persona; en último término, traen consigo la imputabilidad (Ricoeur, 1997, p. 43)

LA FUNDACIÓN DE LA ÉTICA EN LA ACTIVIDAD MENTAL: ESTADOS MENTALES DE PRIMER ORDEN, ESTADOS MENTALES DE SEGUNDO ORDEN

¿Qué es un estado mental? Aquí es donde comienza la distinción entre la individuación física y la biológica. De hecho, dos títulos: adaptación y acomodación (Vargas, 2014, pp. 93-105) vienen al caso. No se trata solo de la piedra sobre la tierra. También en esta interacción: la piedra es entorno de la tierra y viceversa; no obstante, al

estar afectándose una a otra, por la interacción, no se puede esperar más que interacción, campo de relación y despliegue de fuerzas de una con respecto a la otra, y viceversa. Pero, si se careciera o si se excediera la humedad, la piedra o la tierra no harán un desplazamiento, un movimiento, una acción para acomodarse o adaptarse al medio. Caso distinto es el de la planta, que siempre hará algún tipo de “evaluación” de su posibilidad de sobrevivencia y “actuará” con base en ella: girará en “búsqueda” del sol para una mejor fotosíntesis, echará raíces en la vía donde “encuentre” o “pueda encontrar” más posibilidades nutricionales para su supervivencia.

Sin embargo, como lo hemos hecho notar con el uso de las comillas: evaluación, búsqueda, encuentro son solo símiles. No se puede, en rigor, hablar de representaciones mentales en las plantas, en los vegetales. Sin embargo, propio de la naturaleza es que se naturaliza (*natura naturans*) para preservar su modo de ser desde su ser (*natura naturata*). Esto no implica que preservar “su modo de ser” comporta una esencia, desde siempre y para siempre, inalterable. Todo lo contrario, para conservar su ser, al adaptarse y al acomodarse al medio la planta cambia y adquiere matices; pero también el medio es transformado: en su color, en su tono, en su estructura.

Pero, hay que enfatizarlo, solo a la manera de un símil se puede decir que la planta tiene representaciones mentales. Estas solo se pueden evidenciar en los animales. Más aún, en su actividad como depredadores se halla un lugar de privilegio para esta evidencia: se trata de un *como si...* que permite situar no solo a la presa que le sirve o le puede servir de alimento. Hay una complejidad de representaciones mentales: la distancia a la que se haya la presa, la velocidad con la cual esta puede huir o el atacante puede lograr su aproximación al objetivo, las guardadas donde puede tener resguardo la presa, la reacción de una manada para proteger su cría, etc.

No obstante, tener representaciones mentales todavía no es tener imputabilidad; en último término, responsabilidad. Solo es en los mamíferos superiores y, en especial, en los humanos en quienes aparecen representaciones mentales, imputabilidad y responsabilidad. Entre los mamíferos superiores se ha evidenciado juego, reglas de parentesco, reconocimiento de nexo de consanguinidad, signos, símbolos, recuerdos. En último término, actividad mental, representaciones. Y aunque también se

han identificado unos niveles de lenguaje, desde luego, todavía carecen de argumentación, de actos performativos: promesas, súplicas, explicaciones, excusas, etc.

¿Qué es un estado mental? Y, ¿qué es un estado mental de primer orden, qué es un estado mental de segundo orden? Un estado mental incluye tanto la representación de una situación en la que se haya un sujeto como de la manera como este se comporta dentro de ella. Es de primer orden cuando da cuenta de su estar-en-el-mundo. Es de segundo orden cuando se representa su propia situación, las implicaciones de su acción, las representaciones que se hacen otros sujetos de la situación e incluso de la acción que uno despliega en el medio.

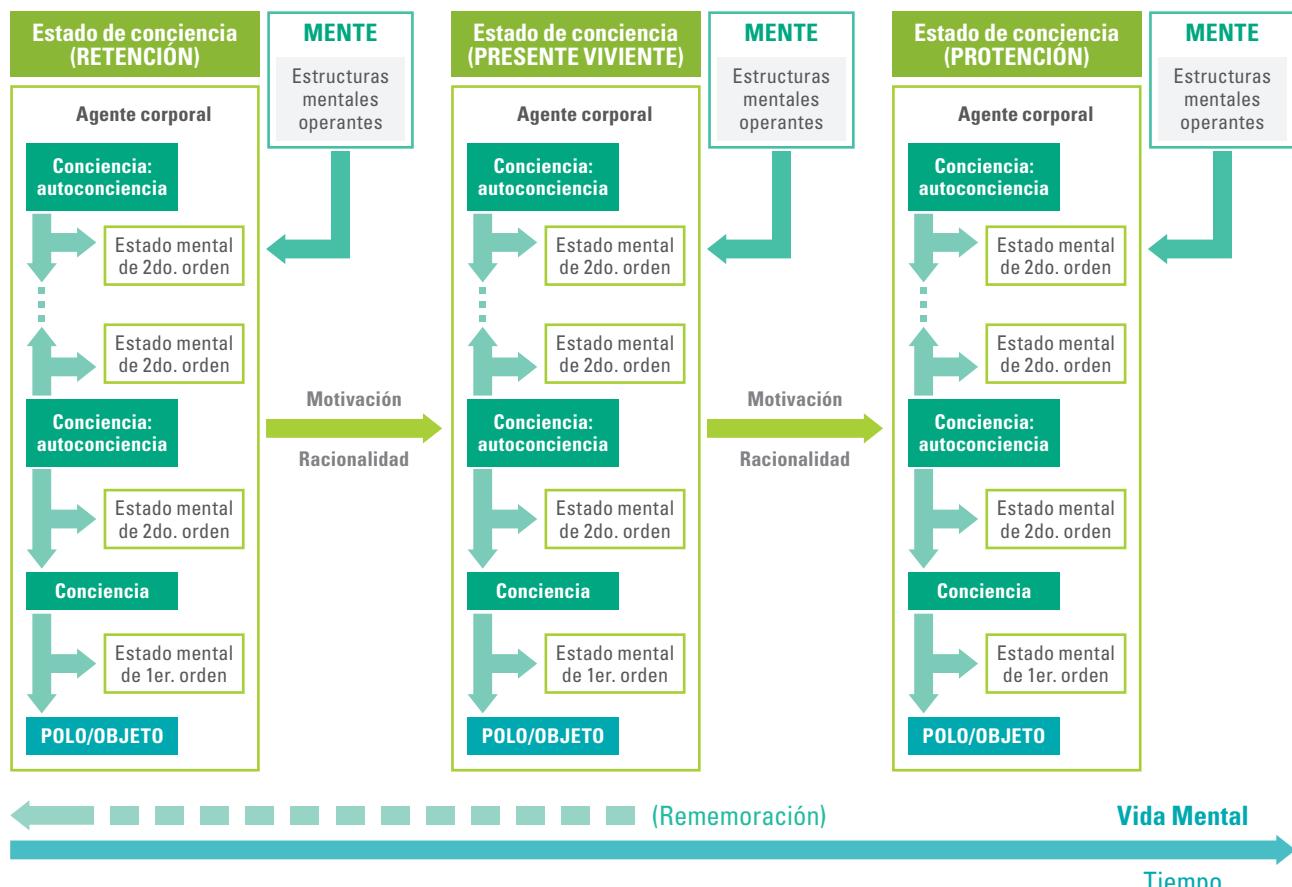
Mientras un estado mental de primer orden (EM_1) incluye desde la representación de la propiocepción hasta la comprensión de la dación del entorno, un EM_2

llega hasta la representación de la representación de lo que los otros hacen, desean y esperan en una situación. Central y esencialmente, en los individuos psíquicos o humanos, el paso de EM_1 a EM_2 implica el paso de y por la argumentación (PpA).

La fórmula se puede expresar así: $EM_1 \rightarrow PpA \rightarrow EM_2$. Solo que una vez ganada o apropiada EM_2 actúa, de nuevo, como EM_1 , que debe ser operado argumentativamente hasta tornarse de nuevo en EM_2 en un ciclo infinito, o que tiende a infinito. Interesa llamar la atención sobre cómo este ciclo acontece o se desenvuelve en los niveles de la retención, el presente viviente y la protención, es decir, al rememorar el darse del sí mismo, primero (EM_1), y la relación con el entorno, posteriormente (EM_2); en el presente viviente y en la forma de la expectación.

Figura 1. Gradiante racional: conciencia, estado de conciencia, mente, estado mental.

MUNDO O CONTEXTO O AMBIENTE



Fuente: Gamboa (2010, p. 347)

El ciclo al que se está aludiendo no solo implica "vida mental", sino también "temporalidad". Es en el entrelazamiento de una y otra que se configura lo humano, a saber, el lenguaje, la ética; la capacidad de argumentar que permite hacerse responsable. Aquí yace lo humano. Esto es lo que no se puede esperar ni exigir de los animales no humanos y esto, en cambio, es lo que exige de los humanos una actitud y una acción responsable: con el otro, con lo otro, esto es, con el entorno como su propia posibilidad de ser.

Gamboa (2010), siguiendo a Nenon (1996), ha representado diagramáticamente lo que se acaba de exponer en la figura 1:

LA PRIMACÍA DE LO HUMANO

En *Las fronteras de la persona* de Adela Cortina (2009) se pone en cuestión la motivación de extender los límites del ser persona hasta los animales, así como los derechos inherentes a esta distinción, como la dignidad y el derecho a vivir en comunidad, incluyéndolos como seres que tienen un valor y, por tanto, son merecedores del reconocimiento de sus derechos y necesitados de protección similar o análoga a la que reciben las personas.

Nuestro tiempo, marcado por diferencias profundas y posiciones muchas veces irreconciliables en todos los campos: político, jurídico, científico, religioso, entre otros, plantea también la necesidad de discutir en torno a las minorías de toda clase; dentro de esta dinámica los que no tienen voz han encontrado quien hable por ellos. Así, los animales cuentan, hoy por hoy, con grupos que defienden su condición, sus necesidades, su existencia y que abogan por sus derechos y protección jurídica. El primer aspecto que salta a la vista es si pueden ser considerados como sujetos de derecho y, como consecuencia, si cuentan con la categoría necesaria o asimilable a la de "persona" como para que puedan obligar al sistema jurídico y ético a establecer los mecanismos necesarios para su protección.

Según Cortina (2009), el núcleo de la ética moderna es que el ser humano "es valioso por sí mismo, no porque sirva para otras cosas; tiene un valor absoluto, y no solo instrumental... De aquí se coligen dos principios: no instrumentalizarás a las personas, y sí las empoderarás para que sean protagonistas de sus vidas" (p. 11). Quienes sostienen que hay seres humanos que no son personas afirman, no sin razón, que la crueldad, inicencia e indolencia de algunos seres humanos con sus

congéneres los hace menos capaces de ser reconocidos como eso, seres humanos, y rematan con ejemplos como las guerras, genocidios, hambrunas, crímenes por odio, ataques a las mujeres y, en general, toda la vulneración de la vida humana. Así, para muchos, ser persona es lo inherente o característico de la esencia misma de los seres humanos, y única característica frente a seres humanos que "no son personas".

Lo anterior debate la esencia misma de las creencias morales y políticas básicas de nuestra sociedad, que se apoyan en la certeza de que son solo los seres humanos quienes tienen dignidad, valor en sí mismos, valor no instrumental, capacidad y legitimidad para crear y ser parte de comunidades morales, políticas y jurídicas, y los únicos que ostentan la calidad de personas. Como consecuencia, son solo las personas las que son capaces de obligaciones morales y de compromisos éticos.

En la visión de Adela Cortina, en la construcción de su ética filosófica, entendida como una ética comunicativa y derivada de la propuesta de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas (citados por Cortina, 2009, p.18) en la década de los setenta del siglo pasado, es en "el reconocimiento recíproco de seres que se saben y se sienten como seres dotados de competencia comunicativa, es decir, como interlocutores válidos y, por lo mismo, como personas" (Cortina, 2009, p. 18), en la posibilidad de comunicar, de entrar en contacto, de reconocerse mutuamente, es en lo que radica la esencia de ser personas.

Esa capacidad de entrar en comunicación implica la posibilidad de argumentar y, además, de ejercer la crítica. En opinión de Cortina (2009), en esto radica la verdadera diferencia entre una persona y un animal no humano. Sin embargo, a lo anterior podríamos añadir un elemento adicional: la creatividad. La entendemos como esa actitud y aptitud para generar nuevas ideas, para descubrir, para ejercer la curiosidad, para inventar nuevas cosas y encontrar soluciones. Obviamente, la creatividad, como rasgo esencial de las personas, existe en el intercambio individual y social. Así, retornamos nuevamente al reconocimiento recíproco como base de una "ética de la razón cordial", una ética que se basa en la capacidad de sentir afecto y de tener conciencia y experiencia sobre su cuerpo y su corporeidad (Cortina, 2009, pp. 18-19); la posibilidad de responder ante los desafíos, de abandonarse a la aventura y a los retos y a la búsqueda del sentido de la propia existencia.

Lo anterior nos ubica en un escenario de permanente relación e interrelación con el entorno. Surgen, entonces, preguntas que apuntan a la valoración que se le da a elementos como el arte, la naturaleza y los animales, con los que sin ser una relación de doble dirección, sí generan y representan un valor dentro del estado de las cosas y de la disposición del mundo.

Desde el señalamiento de un cierto "especismo" contra la autora, por cuenta de un espectador de sus argumentos, la cuestión que rodea la discusión sigue siendo si solamente a los seres humanos les corresponden consideraciones morales por el hecho indiscutible de pertenecer a los *homo sapiens* y si, por el contrario, los animales se encuentran excluidos de dicha condición por no pertenecer a estos. Su análisis se concentra en su concepción de la ética de la razón cordial; así, de modo incluyente, se puede llegar a tres posibles conclusiones: "o bien optamos por incluir a los animales no humanos en el núcleo de la ética y la política modernas en pie de igualdad con los seres humanos; o bien los incluimos, pero introduciendo una gradación en la relevancia moral y política de unos y otros; o bien, por último, decidimos dejar las cosas como están" (Cortina, 2009, p. 19).

Lo anterior, además, plantea la existencia de dos movimientos, uno animalista, en pro de la defensa de los animales, y otro antropocentrista, que ubica al hombre como el centro del universo y, por ende, único ser susceptible de derechos y de valoración moral. La disertación se ubica en el descentramiento de esta concepción, palpable en los últimos años, y en la necesaria ampliación de esa esfera de seres a los que se les puede atribuir otras medidas.

Un paradigma bajo crítica: Cortina (2009) en el capítulo 1 de su obra, intenta analizar la creciente afirmación de que el hombre ya no es el centro del universo, no es la medida de todas las cosas, lo que ha dado en llamarle movimiento anti-antropocéntrico. Desde este presupuesto, ha muerto también el antropocentrismo moral y político, y se requiere ampliar las fronteras de las consideraciones morales; extraerlas del exclusivo uso de los seres que son capaces de asumir obligaciones.

La disertación ubica en su justa medida la afirmación dicha por Protágoras, sobre que el hombre es la medida de todas las cosas, y la lleva al terreno de la percepción que el hombre tiene de los valores y de las cosas que lo rodea, no necesariamente a que la medida es él en sí mismo. Obviamente su afirmación se ha

interpretado como el pilar del antropocentrismo, calificándolo además como un paradigma absoluto, incapaz de consideraciones o ampliaciones.

Cortina (2009) expone claramente las discusiones en torno a los movimientos que someten a crítica este antropocentrismo y que se han constituido en movimientos de carácter social; sin embargo, no se ha dado que alguno de estos grupos logre desvirtuar la afirmación de que "los seres humanos son personas, que son fines en sí mismos, no valiosos para otras cosas y, por lo tanto, no se les debe utilizar exclusivamente para satisfacer necesidades comerciales o afectivas" (p. 25). Los seres humanos son los únicos susceptibles de dignidad y por esto no se les puede valorar económica o mercantilistamente. Lejos de un discurso religioso, y en cambio ético, corresponde al hombre establecer límites centrados en no dañar al Otro y en poder discernir y hacer uso de su libertad.

Lo ético de su condición convive con lo jurídico de su disposición, es decir, sus derechos van de la mano con sus obligaciones. Siendo la dignidad del hombre lo que lo distingue de cualquier otra especie, esta debe ser protegida, a través del reconocimiento de sus derechos; sin embargo, esta protección a los derechos humanos no es individual, esta protección es eficiente en la medida en que hace parte de una comunidad política y, por ende, es sujeto de derechos y administrador de su libertad, en el marco de las normas jurídicas y morales concertadas.

No obstante, grupos como los feministas, los ecologistas y movimientos de liberación animal critican fuertemente el paradigma antropocéntrico y lo asimilan frecuentemente a la visión varóncéntrica y logocéntrica, es decir, dividiendo la visión del mundo entre la interpretación de los varones, por un lado, y de las mujeres, por el otro; o de racionalidad y emotividad. Desde esta perspectiva, lo que estos grupos han hecho es fraccionar su propia posición y centrar su discurso en la sustitución de lo masculino por lo femenino, como solución a la descomposición de las actuales estructuras, con la esperanza de un mundo más igualitario, más comprensivo, afectuoso y cuidadoso, respetuoso de la naturaleza, de los seres vivos y de los animales, como características propias del ser mujer. Todo fundado en una ética del cuidado inherente a su condición. Así, se apunta a un nuevo paradigma: el anti-antropocentrismo. Sin embargo, justicia y cuidado no constituyen el núcleo de dos éticas diferentes, una asignada a los varones y otra a las mujeres. Son dos voces complementarias.

Si las primeras conquistas del feminismo radicaron en el reconocimiento del otro, es decir, de la emancipación de la mujer, se ha querido que, desde algunos grupos como los ecologistas o los movimientos de liberación universal, se pase a un “nosotros”, que incluye a las mujeres, a los animales no humanos y a la naturaleza como parte de este pronombre plural, más comprensivo y realista. Sin embargo, lo que el feminismo ha logrado es que dentro de ese “nosotros” se incluya a las mujeres como personas dotadas de dignidad, en consecuencia, con un valor intrínseco, no negociable, no postergable y en igualdad de condiciones con los hombres. Hasta el momento, no podrían extenderse sus logros a los animales sin entrar en una discusión profunda sobre las posibles similitudes entre estos y las mujeres, discusión que resulta innecesaria frente al peso mismo de la dignidad humana femenina.

Siguiendo con la crítica del paradigma, señala Cortina (2009) que: “los movimientos ecologistas han abogado por un ‘desarrollo sostenible’ que compatibilice la producción de los alimentos con la conservación de los ecosistemas, como única forma de asegurar la supervivencia y el bienestar de las generaciones futuras” (p. 32). Nuevamente, desde lo ecologista, no hay unidad en estos movimientos, y siendo pluralistas, son contradictorios. Por una parte, como lo señala Henry J. McCloskey (citado por Cortina, 2009, p. 32), responsabiliza a las acciones humanas de los problemas ecológicos de nuestro tiempo pues son sus acciones las que han desencadenado el estado de las cosas, posición que denomina ortodoxa. Son estas acciones las que obligan a tomar medidas para recomponer y reivindicar el daño causado. El centro de esta ética, que no es nueva por demás, es la responsabilidad.

Por otra parte, una posición reformista, que propone añadir a la ética tradicional los valores del medio ambiente y los deberes hacia él y, en consecuencia, atribuir derechos morales y legales a los organismos vivos y, una tercera y última posición, la revisionista, que exige un cambio de paradigma: el biocentrismo. Según este último, el centro de la reflexión es que la vida merece respeto, independientemente de toda valoración humana; se basa en el respeto por derecho propio y en el reconocimiento de una “comunidad biótica formada por todo el suelo, el agua, las plantas y las especies animales” (Cortina, 2009, p. 33), que poseen un valor intrínseco y no instrumental. Lo anterior requiere una nueva ética: la

ética de la Tierra, basada en el cuidado y la responsabilidad. Esto llevaría a un nuevo hombre, un hombre consciente de su nuevo yo: su “yo ecológico”.

Por último, el animalismo lleva el asunto a su límite, entendiendo que no hay distinción entre los seres y, por tanto, no hay jerarquía en su valoración moral, tiene tanto derecho un ser microscópico como un ser humano. Esta posición aboga por un mundo más justo e incluyente. Sin embargo, la discusión se ha centrado en el trato que se les da a los animales, es decir, en la clase de relación que se da entre el ser humano y los animales.

Cortina, basándose en Tom Regan, amplía y configura las teorías éticas ecológicas tendiendo a la forma como consideran la relación entre el ser humano y los animales. Estas son: 1. teorías del deber indirecto según las cuales es una obligación moral tratar bien a los animales, pero no porque ese deber corresponda a un derecho que los animales tengan de ser bien tratados, ni es tampoco un deber de justicia si no es de forma indirecta. El paradigma de esta posición es la propuesta por Kant²; 2. el contractualismo: es una teoría también deontolgista, pero una teoría de la obligación política. Los sujetos del pacto son los seres humanos y solo ellos tienen derechos porque solo ellos son capaces de reconocer y asumir deberes. Los firmantes del pacto deciden contraer obligaciones legales con los animales que vayan más allá de la pura benevolencia. Los conceptos clave son “derechos” y “deberes”; 3. el utilitarismo: es de justicia tener en cuenta de un modo igual los intereses de todos los seres sensibles, de forma que los conceptos clave son *interés* e *igualdad*. Según Bentham, la “línea infranqueable” no viene trazada por ser persona, sino por tener o no capacidad de sufrir; 4. el de las capacidades: basado en la necesidad de descubrir que los animales, según sus capacidades, pueden llevar una vida buena; 5. el del valor inherente o deontologismo inherente (Cortina, 2009, p. 61), según el cual los animales existían mucho antes de que se formaran las comunidades políticas, y 6. las teorías del reconocimiento recíproco, según estas solo se reconocen derechos a los seres humanos, basados en su competencia comunicativa, pero sin excluir obligaciones morales y responsabilidad con los seres que, siendo valiosos en sí mismos, son vulnerables.

Una ética de los que somos: la convicción de que las personas tienen un estatus moral diferente a la de los demás seres es la base de la ética moderna. La

concepción de persona recobra interés en oposición a la inclusión de los animales dentro de la condición moral. Al parecer, resulta claro para Cortina (2009), citando a De Grazia, que las personas tienen una condición moral superior a los demás seres, que estos últimos son inferiores a las personas y que no hay una versión intermedia que permita moverse entre lo moral de las personas y lo desprovisto de los animales y, por último, que no hay animales no humanos que sean personas³. La base de esta distinción radica no en la capacidad de sentir, porque los animales también experimentan dolor, si es el caso, sino en la capacidad de ser persona.

Esta capacidad implica su raciocinio, su capacidad comunicativa, afectiva, psicológica, moral y ética. Aunque la historia haya demostrado que muchos seres humanos no son personas, en razón de sus actos de barbarie y muerte, no resulta tampoco válido que los animales puedan tener la misma consideración que las personas. En este punto vemos pertinente detenernos

en uno de los atributos del ser persona, como es el de la dignidad humana, concepto fundamentado desde la filosofía clásica y que ha sido reformulado, reconstruido y reinterpretado en la modernidad, y que para estos efectos nos permite diferenciar al ser humano de todas las especies vivas.

Siguiendo a Pele (2010), la dignidad se basa en cuatro principios fundamentales: el cuidado de sí, entendido como el descubrimiento de la intimidad y la responsabilidad sobre sí mismo, lo que le permite ser un sujeto autónomo pues le confiere un sentido ético a su existencia; el ejercicio de la crítica, en el cual pone en juego su raciocinio y le permite llegar al descubrimiento de nuevas ideas como ser autónomo en uso de su razón; el *carpe diem*, entendido como la posibilidad de hacer de su vida un camino hacia la felicidad de forma autónoma; y, por último, su participación como "ciudadano del mundo" en las comunidades morales y políticas, lo cual lo empodera y le permite defender su condición moral en ellas; en últimas, es esta condición la que le permite ejercer la solidaridad y la caridad dentro de un "nosotros" ético y jurídico. Es la dignidad humana, desde esta perspectiva, lo que establece una brecha enorme entre los hombres y los animales.

Para la autora, siguiendo a De Grazia, es claro que los atributos de una persona no están todos presentes siempre en los individuos; es lo que se suele llamar personas limítrofes; sin embargo, ni considerando esta posibilidad

los animales podrían ser parte de una comunidad moral y política. Lo anterior por cuanto no tienen capacidad comunicativa, lo que les impide ser miembros de una comunidad moral, incapaces de negociar, de reconocer responsabilidad o de reconocer al otro.

Aunque se hacen esfuerzos por proteger los derechos de los animales, como lo es la Declaración Universal de los Derechos del Animal de 1977, en estos no se pone en evidencia la protección de derechos que apunte al desarrollo de su libertad, al ejercicio de una vida digna o al derecho a recibir educación, entre otros necesarios para la protección de las personas y su dignidad. Lo anterior no quiere decir que a los seres humanos les asiste la libertad de maltratar y atentar contra la vida de los animales; de hecho, se impone la obligación de respetar la vida en todas sus manifestaciones.

Nuestro tiempo exige nuevos pactos fundados en el respeto mutuo entre los hombres, en el respeto por la Tierra y por las especies vivas; un continuo compromiso con la realización de los proyectos de vida y el perfeccionamiento del ser persona, dentro de los límites de la justicia y la dignidad. Lo que pone en orden las cosas, en esta discusión, no son nociones éticas fundamentales como el bien, ni el deber, ni la dignidad, sino el dolor, el sufrimiento, la sensibilidad y la compasión frente al dolor de los demás:

Entonces, lo que nos convierte en humanos no es la fidelidad o la obediencia a unas normas, a un código universal y absoluto, sino el reconocimiento de la radical *fragilidad* y *vulnerabilidad* de nuestra condición, el hecho de que no podemos eludir el tener que responder ante el lamento de aquel otro doliente que me encara y me apela, y de que aunque no le responda, ese "no responder" es ya una forma de respuesta, la *indiferencia* (Mélich, 2010, p. 237).

Cortina (2009) es clara en señalar que la disputa sobre la inclusión de la categoría moral de los animales o los derechos de los mismos es más un discurso político que apunta a la protección contra el daño de los animales. Por lo tanto, aclarando su naturaleza política, resulta innecesario fundar una nueva ética. En cambio, es urgente trabajar en la compasión, en la ternura, en la justicia, en el amor al otro, en la comunicación abierta y transparente que permita revitalizar el ejercicio de ser persona entre las personas y lo que nos provee la Tierra.

A MANERA DE CONCLUSIONES

La razón cordial se ha puesto en la agenda de la discusión a raíz de la suposición de que el empoderamiento de las mujeres trae consigo una reforma en la manera de relacionarnos, a saber, de manera más emotiva y afectiva. Esto, desde luego, es una riqueza de la experiencia humana, pero reducir la ética con los animales a este fundamento abandona la dimensión racional, argumentativa y la íntima responsabilidad que implica el hacerse cargo de sí mismo y del entorno.

La tesis que se ha sostenido en este estudio es que sobre la condición mental humana, que se despliega temporalmente en EM₁, y en EM₂ a través de PpA, se soporta o bascula la responsabilidad, el hacerse, cada quien, éticamente cargo de sí y del entorno. Con ello, es el esclarecimiento, por sucesivos EM₂, que se funda y se construye racionalmente la compasión.

Desde luego, la compasión siempre alude a un *pathos* o a un sentimiento o a un sentido compartido. Este *pathos*, lo que nos une con los animales en el punto de partida de la ética, es el dolor. Pero no basta con este primer despertar de los sentimientos que, de nuevo, son condición necesaria del despertar de la conciencia ética. Se exige que sobre esta sensación se configure la sensibilidad moral (Hoyos y Vargas, 2002, p. 229). Esta, a su vez, se extiende como un sentido y un sentir comunes (*sensus communis*) (Gadamer, 2003, pp. 48-61).

El *pathos* —que aparece primero como *ratio cordis*— tiene que llegar a ser presentado en sus motivos y razones. Hacer claridad sobre estos es la reconfiguración de la responsabilidad como ética de la compasión. Esta se funda, pues, racionalmente en los sucesivos EM₂, que, paulatina y progresivamente van dando cuenta del ser-en-el-mundo de cada quien como primera persona íntimamente a cargo del mundo, del sentido del mundo, de la acción de cada quien en la escena del mundo.

Tanto la expresión “derechos de los animales” como “derechos de los no nacidos” son solo símiles mediante los cuales se expresa el deber que los seres humanos se imponen mediante normas racionales, estrictamente derivadas del uso de la razón que descubre cómo y por qué se funda la compasión como punto de partida de la experiencia ética. Desde luego, la compasión no solo exige el respeto de los animales, también y en general del entorno como condición de posibilidad de supervivencia de la especie humana.

NOTAS

- 1 Ser persona, *per sonare*, implica tener voz propia con la cual se puede explicar, describir o narrar los motivos y razones por los cuales se actúa de una determinada manera y del modo como cada quien se hace cargo, en primera persona, cada sujeto de su acción, de su actuar y, sobre todo, de las consecuencias de ser-en-el-mundo.
- 2 Aquí cabe recordar que Kant formuló el imperativo de la siguiente manera “Obra según aquella máxima de la que al mismo tiempo puedes querer que se convierta en norma universal” (1973, pp. 100, 101).
- 3 Aquí se hace una atribución de condición moral a los animales. Este es, exactamente, el punto en el cual se aparta la posición sostenida aquí de la propuesta de Cortina y, desde luego, también de De Grazia. En síntesis, la capacidad de “hacerse cargo”, responder, hacerse responsable, según lo sostengamos, solo se puede atribuir a los humanos. Más aún, ningún humano actúa “irracionalmente”; más bien, “irresponsablemente”. Esta “irresponsabilidad” se funda en el abandono del esclarecimiento progresivo de EM₁ hacia EM₂ mediante ApP, en un ciclo que tiende a infinito.

•O83

REFERENCIAS

- Cortina, A. (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- Derrida, J. (1984). Nietzsche: políticas del nombre propio. En *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Granica Ediciones.
- Gadamer, H. G. (2003). *Verdad y método I* (Trad. De Agapito, R.). Salamanca, Sigueme.
- Gamboa Sarmiento, S. C. (2010). Conciencia, estado de conciencia; mente, estado mental. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, IV, 333-354.
- Hoyos Vásquez, G. y Vargas Guillén, G. (2002). *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*. Bogotá: Icfes.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Trad. Zirión Quijano, A.). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1973). *Cimentación para la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Aguilar.
- Mélich, J.-C. (2010). Ética de la compasión. Barcelona: Herder.
- Nenon, T. (1996). Husserl's Theory of the Mental. En T. Nenon y L. Embree (Eds.), *Issues in Husserl's Ideas II* (pp. 223-235). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Pele, A. (2010). *La dignidad humana. Sus orígenes en el pensamiento clásico*. México, D. F.: Dykinson.
- Ricoeur, P. (1997). *Lo justo* (Trad. Gardini, C.). México, D. F. Editorial Andrés Bello.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad* (Trad. Sinno, A. E.). Barcelona: Paidós.
- Shklar N., J. (1990). *Vicios ordinarios* (Trad. Utrilla, J J.). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Strawson, P. (1974). *Freedom and resentment and other essays*. London: Methuen.
- Vargas Guillén, G. (2014). *Individuación y anarquía*. Bogotá: Aula de Humanidades.