Las máscaras antropocéntricas de la “persona”

Ana María Aboglio

**I**- Me propongo examinar el rol que la noción de *persona* juega en el mantenimiento de la barrera jerarquizante humano/animal y en la conducción de la maquinaria antropológica. Esbozaré luego algunas propuestas superadoras pensadas desde la filosofía, la ética animal y lo jurídico-político y concluiré con una reflexión para intensificar la disolución de las relaciones de dominación.

En su origen, *persona* remite a la máscara del teatro grecolatino con que los actores amplificaban su voz. *Prósopon* en griego, *personare* (resonar) en latín, nombraba también al personaje e incluso, a veces, al actor. Aunque la sinonimia de *persona* con *humano* se adueñó del lenguaje común, la deriva del término difiere según la perspectiva metafísica, ética o jurídica.

En metafísica, la noción se desplaza desde los seres conscientes o pensantes a simplemente eso que somos los humanos. Esbozada por algunos presocráticos, se afirma en la definición de *Böethius* (480-524 d.C.), quien la define como: “sustancia individual de naturaleza racional” (Aquino). Una *sustancia* superior a las demás por su racionalidad.

John Locke formuló una tesis basada en la consciencia que, a través de la memoria, puede reconocerse a sí misma como idéntica a lo largo del tiempo. Es lo que hoy llamaríamos *autoconsciencia,* hacia la que el pensador llevó la identidad personal, dejando fuera al sujeto ontológico que la produce y donde la filosofía la ubicaba hasta ese momento. La unión de esa consciencia con la sustancia material o espiritual es contingente: puede trasladarse de una sustancia a otras. En el Ensayo publicado en 1690, Locke (2000) entiende que persona es:

… un ser pensante e inteligente dotado de razón y de reﬂexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de tener consciencia… (p. 318).

Locke suprime la conexión con el cuerpo y con el alma. *Persona* en su sentido más estricto significa la capacidad de asumir y ser responsable de las acciones cometidas, ante sí mismo y ante un tribunal, de manera que esta agencia moral lo hace a la vez “sujeto de ley y objeto de juicio” (Esposito, 2016, p.46).

En el campo ético, ocuparnos de la persona implica pensar cómo debemos comportarnos con quien lo sea. Las acepciones giran alrededor de la *agencia moral* o de la *consideración moral* y se asocian con el *derecho a la vida*.

Encontramos dos enfoques básicos: 1) humanístico; 2) de las capacidades. En el primero, una “esencia” humana hace que todos los humanos sean personas y ningún no humano pueda serlo –como en la antropología de los estoicos–. Esto hace de la especie –no ya del individuo– el centro de atribución de las cualidades que otorgan valor. Por ejemplo, Carl Cohen sostiene que los derechos pertenecen solo al ámbito de los cualitativamente distintos seres humanos (2001, p.37) y que no es posible la categoría de persona en ausencia de agencia moral. T. Lynch y D. Wells dicen: “moralmente hablando, es la humanidad la que cuenta… Cualquier esfuerzo de reducción de este punto significa abandonar la moral en sí misma*”* (1998, p.162). La pregunta sería porqué solo tienen valor moral los que pueden evaluar quiénes tienen o no valor moral.

En el segundo enfoque, ciertas capacidades en sí mismas son suficientemente valiosas como para que quien las posea califique como persona, destacándose entre ellas la agencia moral. Modelo perfeccionista que alberga características como la racionalidad, el lenguaje y otras habilidades cognitivas, constituye el enfoque antropocéntrico por excelencia, propio de la línea identitaria del movimiento por los derechos animales, señalada como logocéntrica (Calarco, 2015, p.19 y ss.). Valen las capacidades en sí mismas, no los individuos que las poseen. Esta fue la idea de la filosofía tradicional, donde Aristóteles señalaba como característica inclusiva/exclusiva al logos, Descartes a la racionalidad y al lenguaje, Kant y Rousseau a la autonomía, junto a todos los que, en línea semejante, conformaron la barrera humano/animal. No hay sinonimia con el humano: un animal con tal característica es una persona y no lo sería el humano que no la poseyera. La pregunta sería porqué estas capacidades constituirían un criterio de valoración moral.

Un autor muy citado en filosofía moral, Daniel Dennet (1988), establece seis condiciones para ser persona, excluyendo a los animales no humanos: 1) Son seres racionales; 2) son conscientes e intencionales; 3) son considerados por otros como personas; 4) pueden ofrecer reciprocidad, relacionada con la capacidad para formular voliciones de segundo orden o tener una creencia a cerca de una creencia; 5) tienen comunicación verbal; 6) son autoconscientes (1988, p.177).

Kant –así como Locke– tuvo gran influencia en las teorías modernas y en el Derecho, impregnado a su vez por las demandas del animal-mercadería. En sus escritos, *persona* refiere al ser con consciencia de sí mismo. Su conocimiento reflexivo y su autonomía jerarquizan al humano como fin en sí mismo, por encima de quienes no poseen estas capacidades, o sea las cosas, meros instrumentos (Kant, 2010, p.115).

En el Derecho positivo, las personas –físicas o jurídicas– son básicamente los entes capaces de adquirir derechos y contraer obligaciones. Solo por prejuicios obstaculizamos la posibilidad de que los animales sean sujetos de derechos, en el sentido kelseniano de una contraprestación a determinadas obligaciones humanas. *Otra cuestión es si nos referimos a los derechos básicos que tenemos por ser personas.* Esto es evidente en épocas en que los derechos humanos se internacionalizan y corresponden a los sujetos en cuanto personas, no en cuanto a ciudadanos. Destaco la asociación de persona con el concepto de *dignidad*, fundamento de los *derechos humanos* inalienables, que se tiene y conserva por el hecho de ser humano, aunque cometa los actos más indignos.[[1]](#footnote-1) Relacionada con la *autonomía*, rasgo fundamental de lo humano en la ética kantiana, hace que el hombre tenga valor y no precio, en correlación con ser fines en sí mismos. El Derecho ha recibido este sentido moral y ontológico de la dignidad, justificación primordial para los derechos humanos que, incorporados en el Derecho Internacional, pone límites inviolables a toda organización política, igualando a los humanos en cuanto a los derechos provenientes de su dignidad y libertad, aunque en lo fáctico poder sobrevivir no esté asegurado para todos.

**II**- ¿Cómo suprimir el anclaje con la consciencia, la racionalidad o los aspectos de la biología humana que enarbola el humanismo?

Me parece interesante comenzar por el planteo de la *persona como dispositivo* del filósofo biopolítico Roberto Esposito (2009), quien examina el resurgimiento de la noción de persona tras los horrores del régimen nazi –buscado con el objetivo de prevenir futuras atrocidades que redujeran a los humanos a meros cuerpos descartables–, especialmente presente en documentos internacionales como la Declaración de Derechos Humanos de 1948. Esposito (2009) se pregunta si el medio elegido fue eficaz, contestándose que la realidad demuestra que no fue así, lo que:

no ocurre a despecho sino en razón de ese léxico conceptual: el dispositivo de la persona –destinado, conforme a la intención de los redactores de la Declaración de los Derechos Humanos, a colmar la brecha entre hombre y ciudadano que la anterior Declaración del 89 había instalado– produjo una separación igualmente profunda entre derecho y vida (p.110).

La persona es algo más que un concepto. Es un *dispositivo*[[2]](#footnote-2) y, por lo tanto, produce determinados efectos reales (Esposito, 2009,p.20). En el caso, la diferencia cualitativa que define entre mente/alma y cuerpo, colocando al segundo a *disposición* de la parte jerárquicamente superior, somete a una parte del hombre, objetivándola. El hombre –la persona– *tiene* un cuerpo, es *propietario de esa parte animal*, a la que puede y debe controlar.[[3]](#footnote-3) Tras deconstruir el término rastreando su triple riqueza semántica asentada en lo teológico, filosófico y jurídico, Esposito señala las biopolíticas negativas que su articulación produce. En este sentido, entiendo que la introducción de especies animales no humanas en la órbita de las personas se hace no sólo difícil sino problemática.

Desde diferentes perspectivas se ha pensado incluir a los no humanos en el concepto de persona. La reconsideración del significado de autoconsciencia fue propuesta por Mark Rowlands (2016), quien la asume como requisito para ser persona. Pero la autoconsciencia asume dos formas: 1) La autoconsciencia *reflexiva* (lockeana), medida por las dos famosas pruebas consecutivas del reconocimiento en el espejo y de la presencia de metacognición; 2) La autoconsciencia *pre-reflexiva* (a la manera de Sartre) y que es condición de la primera, y que tendrían todos los animales no humanos con consciencia reflexiva, pero también *todos los que tuvieran consciencia*, aun sin consciencia reflexiva. Rowlands destaca que existe una persona allí donde hay una vida mental unificada, la cual no está separada de la vida, no está agregada como un acto adicional de la consciencia reflexiva. Este tipo de vida mental está hecha de *experimentar como* (*experiencing as*): Ver algo “como algo” es una forma de “experimentar como”. Es oír algo “como” tal señal. Donde encontremos esta experiencia “como” hay consciencia pre-reflexiva del ser y, por lo tanto, vida mental unificada. Helen Steward coincide en gran parte con Rowlands, pero cree que es hora de encontrar un neologismo, habida cuenta de la sinonimia persona/humano en el lenguaje común, para lo que propone *animon*, “una posiblemente horrible palabra híbrida, combinando las implicancias de ‘animal’ y ‘persona’” (Steward, 2016).

En ética animal, el rechazo al antropocentrismo se basa mayormente en el concepto de *individualidad.* El individuo con ciertas capacidades intrínsecas tiene intereses que deben respetarse, o un determinado valor. Difiere de la noción de *personalidad*, asociada a la idea kantiana de fines en sí mismos. Algunos pensadores prefieren dejar de lado esta noción, porque no se ajustaría a la ética animal o porque sería un término meramente restrictivo. Pero por ejemplo Sapontzis (1981), quien lo consideró un concepto lógicamente confuso y moralmente objetable, admitió que la personalidad permite diferenciar entre los seres que deben ser respetados y los que pueden ser utilizados (1987). Es que reconocerles individualidad no determina ningún alcance *normativo*.

Regan (1999) cuestionó que solo los individuos-personas tengan una condición única y superior y que solo las personas pueden tener derechos morales incluyendo el derecho a la vida y a la integridad corporal. Si es malo dañar rutinariamente a los niños pequeños, “es falso que *todas,* y *sólo,* las personas poseen derechos *de facto*” (Regan, 1999, p.33). Gary Francione (2008) señala que la sintiencia es requisito necesario y suficiente para atribuir el derecho a no ser propiedad. Por extensión, los animales sintientes deberían considerarse personas morales no humanas (Francione, 2008, p.61).

Peter Singer (1984) demanda racionalidad y autoconsciencia para ser persona. Como solo una persona puede querer seguir viviendo, matarla es una injusticia mucho más grave que matar a quien no lo es, por lo que “es razonable decir que sólo una persona tiene derecho a vivir” (Singer, 1997, p.195). En *The Point of View of the Universe. Henry Sidgwick and Contemporary Ethics,* adoptando ahora el utilitarismo hedonista clásico, entendería que si un individuo es sintiente tiene un futuro valioso y, por lo tanto, un interés en vivir, sin indicar consecuencias normativas (Paz, 2017).

También en una posición gradualista, Gary Comstock (2017) comienza por preguntarse qué son las personas y si los derechos atañen solo a ellas. Parte de Gary Varner en *Personhood, Ethics, and Animal Cognition,* del año 2012, quien define a una persona como “un individuo con un sentido biográfico de sí mismo…”, que merece un trato especial, la protección que dan los derechos (Comstock, 2017, p.39). Los individuos a los que les falta este sentido autobiográfico, pero tienen lo que Varner llama “consciencia autonoética fuerte” (*robust autonoetic consciousness*) serían *casi-personas*. Las casi-personas son seres sintientes con un claro sentido del mundo que los rodea, aprenden de sus experiencias, son conscientes de sucesos de su pasado intermedio, pueden hacer planes para un futuro intermedio, no tienen deseos de segundo orden acerca de sus deseos, memoria episódica[[4]](#footnote-4) o planes para el futuro, carecen de una teoría de la mente, no pueden contar otras historias acerca de sí mismos ni modelar sus vidas de acuerdo con sus valores (Comstock, 2017, p.50). Más allá de estas casi-personas, estarían según Varner los “meramente sintientes”, que viven completamente en el presente, carecen de una consciencia autonoética fuerte y a los cuales se les aplicaría el principio de reemplazabilidad. Comstock agrega otra categoría que denomina *far-persons*, integrada por quienes tendrían una experiencia no-narrativa, lo que llama una experiencia “lírica”,[[5]](#footnote-5) de duración breve con un lapso que se extiende de no más allá de una o dos horas dentro del pasado y varios minutos dentro del futuro. Estas experiencias “del momento” pueden ser profundamente placenteras u horriblemente dolorosas. Son sintientes y concientes. Tienen creencias, deseos y emociones, un punto de vista, recuerdan rostros conespecíficos y razonan acerca de la mejor forma de alcanzar sus objetivos, pero no tendrían una consciencia autonoética fuerte (Comstock, 2017, p.58). Las *far-persons*, que incluirían sin duda a todos los mamíferos –son más que meramente sintientes–, tienen derecho a la vida y a la libertad (Comstock, 2017, p.68).

Otro abordaje es elinteractivo. Alude a la experiencia directa como constitutiva de la persona, entendiendo a uno mismo y al otro como seres intencionales, en el sentido de la segunda persona, no en el de la introspección de la primera persona o la teoría de la mente propia de la tercera (Gomez, 2008). Se trata de comportarse como persona –no de poder conceptualizarla–, como se manifiesta en el juego o en la relación predador-presa; no alude al concepto de animal social, pues un animal solitario también puede serlo ni a las relaciones con los compañeros animales (Aaltola, 2008). La personidad significaría aproximarse a otros como personas potenciales, sin buscar sus síntomas o evidencias.

Natalie Thomas (2016), sobre bases científicas demuestra la presencia de autoconsciencia y varios niveles de autonomía que desafían la noción kantiana tradicional. Oscar Horta (2011) argumentó que, si la noción mantiene su centralidad en el plano jurídico, sería injustificado moralmente no incluir a los no humanos.

**III**- Dirigido por la máquina antropológica, sea la de los antiguos o la de los modernos (Agamben, 2005, p.47-53), el humano siempre ve lo mismo: su propia imagen subsumiendo a la alteridad animal por entero en una masa indiferenciada a la que le falta “eso” que lo hace único. Por eso es “persona”. Deberíamos pensar si acaso el antihumanismo no traslada la dualidad a otro nivel, desde la supuesta esencia humana hacia una excepcionalidad humana que estaría presente en la cultura y los valores solo alcanzables por las personas, en el sentido de homo sapiens, colocados así en un lugar central y privilegiado y conservando entonces la barrera ontológica que separa “animales” de “personas”. Las fracturas que los *sujetos de derecho* y las *personas no humanas* provocan en la estructura del Derecho generan optimismos y decepciones ante la persistencia del antropocentrismo especista mantenido desde lo ideológico para perpetuación de su explotación. El bienestarismo legal reconoce “respuesta” –son sintientes–, mientras permite la apropiación/propiedad de su *conatus* para beneficio propio.

Los maestros de la sospecha (Nietzsche, Freud y Marx) plantearon de diferentes maneras la soberbia que implica pretender una concepción y un control de la realidad desde el yo consciente. Deconstruir la barrera humano animal exige reconocer que la noción de consciencia afianza el prejuicio humanista y oficia como excusa para extraer beneficios a costa del uso de los animales no humanos. Con Mónica Cragnolini, “el inconsciente no puede desvincularse de la problemática del límite entre lo humano y lo animal…” (2018, p.54). El “ello piensa” nietzscheano, revelador de que no hay un sujeto pensando sino un pensamiento que lo accede, ilumina al cuerpo como residencia de la “gran razón”. El cuerpo entonces es una “gran razón” que “utiliza como instrumento a la ‘pequeña razón’ llamada yo” (Cragnolini, 2018, p.58).

Es cierto: solo los humanos ingresan en el área de la imputabilidad. Por eso puede imputársenos el daño que le hacemos a seres *intencionales* que, como tales, deberían poder vivir en sus propios términos. La *intencionalidad* que el biológo estonio Jakob von Uexküll (2010) extraía de la consciencia para colocarla en el *cuerpo* de todos los animales, rescata al organismo entero del lugar de cosa bajo el dominio de la razón y lo considera en esa *Umwelt* con la que se con-forma.

Abogo entonces por dignificar la alteridad animal y, desactivando el dispositivo, arrancarnos las máscaras antropocéntricas de nuestro personaje opresor como *personas*.

**Referencias:**

Aaltola, E. (2008). Personhood and Animals. *Enviromental Ethics, 30*, 175-193.

Agamben, G. (2005). *Lo abierto. El hombre y el animal.* (A. G. Cuspinera, Trad.) Valencia: Pre-Textos.

Agamben, G. (2015). *¿Qué es un dispositivo?* (M. Ruvituso, Trad.) Barcelona: Anagrama.

Aquino, T. de (s.f.). *Suma Teológica* I, q. 29, a.1. Obtenido de https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/1.pdf

Calarco, M. (2015). *Thinking through animals.* Stanford: Stanford University Press.

Cohen, C. (2001). *The Animals Rights Debate.* Nueva York: Rowan and Littlefield.

Comstock, G. (2017). Far-Persons. En A. y. Woodhal, *Ethical and Political Approaches to Nonhuman Animal Issues* (págs. 39-71). USA: Palgrave Macmillan.

Cragnolini, M. (2018). Para una deconstrucción del concepto de consciencia, y del lugar del animal en el psicoanálisis. *Intempestivas*, 51-64.

Dennett, D. (1988). Conditions of Personhood. En M. (. Goodman, *What Is a Person?* (págs. 145-167). Contemporary Issues in Biomedicine, Ethics, and Society. Humana Press.

Esposito, R. (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal.* (C. R. Marotto, Trad.) Madrid: Amorrortu.

Esposito, R. (2016). *Las personas y las cosas.* (F. Villegas, Trad.) CABA, Argentina: Eudeba.

Francione, G. L. (2008). *Animals as Persons. Essays on the abolition of animal exploitation.* Nueva York: Columbia University Press.

Gomez, J. (2008). Are Apes Persons? The Case for Primate Intersubjectivity. En *The Animal Ethics Reader* (pág. 138). EE.UU.: Routledge.

Horta, O. (2011). La cuestión de la personalidad legal más allá de la especie humana. *Isonomía, 34*, 55-86.

Kant, I. (2010). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres.* Madrid: Alianza.

Locke, J. (2000). *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Colombia: F.C.E.

Lynch, T. & Wells, D. (Mayo de 1998). Non Anthropocentrism? A Killing Objection". *Environmental Values, 7*(1), p.151-163.

Paz, E. (2017). La muerte de los animales no humanos en el nuevo utilitarismo hedonista de Singer. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, I*, p.86-106.

Regan, T. (1999). Poniendo a las personas en sus sitio. (Tecnos, Ed.) *XVIII*(3), 17-37.

Rowlands, M. (2016). Are animals persons? *Animal Sentience*, 101. Obtenido de https://animalstudiesrepository.org/animsent/vol1/iss10/1/

Sapontzis, S. (1981). A Critique of Personhood. (T. U. Press, Ed.) *Ethics, 91*(4), 607-618. Obtenido de http://www.jstor.org/stable/2380296

Sapontzis, S. F. (1987). *Moral, Reasons and Animals.* Philadelphia: Temple University Press.

Singer, P. (1984). *Ética práctica.* Barcelona: Ariel.

Singer, P. (1997). *Repensar la vida y la muerte.* (Y. F. Rueda, Trad.) Barcelona: Paidós.

Steward, H. (2016). Animals aren’t persons, but is it time for a neologism? *Animal Sentience*, 155. Obtenido de https://animalstudiesrepository.org/animsent/vol1/iss10/19/

Thomas, N. (2016). *Animal Ethics and the autonomous animal self.* Londres: Palgrave Macmillan.

von Uexküll, J. (2010). *A Foray into the worlds of animals and humans.* (J. D. O'Neil, Trad.) Minneapolis, U.S.A.: University of Minnesota Press.

1. Considerando que solo los humanos tienen valor “absoluto” además de interno, Cortina remarca que no cabe hablar de dignidad sino en relación con los humanos, o sea, las personas, para quienes hay que destinar los mejores recursos de manera prioritaria. Ver Cortina, A. *Las fronteras de la persona,* Taurus, 2009, p.224-226. [↑](#footnote-ref-1)
2. El término fue introducido por Foucault: una conexión entre elementos heterogéneos –además de los discursivos propios del campo arqueológico de la *episteme*–: reglamentos, soluciones arquitectónicas, tecnologías, propuestas filosóficas, etc. con el propósito de un objetivo estratégico. Giorgio Agamben en cambio no lo liga a la libertad del sujeto sino al sometimiento. Llama dispositivo “*a cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes*” (Agamben, 2015, p.23). Esposito presenta una noción en línea con Agamben, aunque matizada. [↑](#footnote-ref-2)
3. Desarrollo el tema en mi ensayo “Animales no humanos: los derechos legales y la cuestión de la persona”, Coedición Ánima y Tiempo Animal, Banfield, 2017. [↑](#footnote-ref-3)
4. El psicólogo cognitivo Endel Tulvig, enumera cinco tipos de memoria. Dentro de la memoria a largo plazo hay tres tipos: *procedimental* (referida a hábitos y procedimientos que luego se automatizan), *semántica* (referida al lenguaje, sin noción del tiempo en que se adquirió) y *episódica* (recuerdos con referencia al espacio y al tiempo en que sucedieron, y que hacen a la autobiografía). [↑](#footnote-ref-4)
5. Les llama experiencias “líricas” porque no implican lo que Aristóteles entendía que eran los dos elementos básicos de la narrativa: trama y personaje. Toda la experiencia lírica está envuelta en el presente, no deriva del conocimiento del sujeto respecto de su pasado distante o de la anticipación de su futuro distante ni depende de ser capaz de una lectura de la mente (Comstock, 2017, p.65). [↑](#footnote-ref-5)