



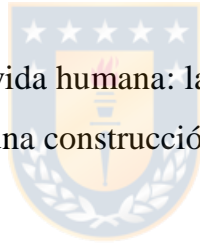
Universidad de Concepción

Universidad de Concepción

Facultad de Humanidades y Arte

Departamento de Filosofía

La pregunta sobre el valor de la vida humana: la idea del valor de la vida humana
como una construcción social



Tesis para optar al Grado de Magíster en Filosofía

Por:

Guillermo Vallejos Vergara

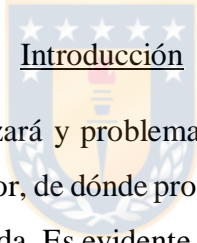
Profesor guía: Julio Torres Meléndez

Concepción - Chile

2021

Resumen

El siguiente escrito busca problematizar y analizar la noción de valor que se le atribuye a la vida del ser humano, qué se entiende por valor de la vida humana, de dónde proviene este valor y por qué la vida del ser humano tendría un valor diferente, incluso superior, a la vida de otras especies. Para esto es necesario analizar individualmente los conceptos que se utilizan para defender la idea del valor de la vida, estos son, el concepto de ser humano y el concepto de ser persona. Estos dos conceptos difieren entre sí, y por lo tanto los argumentos que dan para afirmar un valor de la vida también van variando según el concepto que se utilice para defender esta idea. Por último, lo que quiere demostrar este escrito, es que, independiente del concepto que se utilice para afirmar un valor de la vida humana, esta idea no es más que una construcción cultural que va cambiando según el tiempo y el contexto social en el que se trate tal idea.



Introducción

En la presente investigación se analizará y problematizará el concepto de valor de la vida humana, qué es lo que implica este valor, de dónde proviene el valor de la vida del ser humano y qué lo diferencia de otros tipos de vida. Es evidente que las personas en general tienen una concepción de la vida como algo valioso, en especial si se trata de la vida del ser humano. Tanto es así que se impulsa a resguardar la vida como el bien máspreciado que tiene una persona, y no solo la vida propia, sino también la vida de cada ser humano existente. Pero cabe preguntarse: ¿de dónde surge este valor de la vida humana? O ¿de dónde surge la idea de la vida como algo valioso? ¿Qué es lo que la hace tan valiosa? ¿Por qué sería moralmente bueno resguardar la vida, no solo de uno, sino de toda persona? ¿Y por qué sería moralmente malo arrebatar la vida de otros o incluso la suya propia? En la mayoría de los casos resulta casi intuitivo el hecho de aseverar que la vida humana es valiosa, pero es una tarea un poco más complicada dar una explicación del por qué sería valiosa.

Hay un sin número de pensadores y filósofos que se han hecho este tipo de preguntas a lo largo de la historia del ser humano. Pero a la vez de que hay un sin número de pensadores, también hay un sin número de perspectivas, de las cuales no todas coinciden o concuerdan

necesariamente entre ellas. De los pensadores que afirman que la vida del ser humano es valiosa, están aquellos que, por un lado, defienden su valor por el hecho mismo de ser un ser humano. Es decir, la vida humana es valiosa por sí misma. Según la perspectiva de estos pensadores, hay algo ya en la naturaleza del ser humano que le da un valor intrínseco a su vida, un valor que no se le puede negar y que tampoco se le puede arrebatarse. Entre estos pensadores hay quienes defienden el valor intrínseco de la vida humana con respecto a sus creencias dogmáticas y religiosas, como ocurre con los pensadores de orientación cristiana. Hay otros, sin embargo, que defienden esta idea a través de una filosofía naturalista con respecto al ser humano.

Por otro lado, están aquellos pensadores que si bien, defienden que la vida humana es valiosa, pero consideran que este valor no se justifica por el hecho mismo de ser un ser humano. Sino que, el valor que se le otorga a los seres humanos se justifica por el hecho de ser *personas*, y por tanto no está reservada solo para la vida humana. Esta postura es más compleja de examinar, puesto que hay muchos puntos de vista y definiciones con respecto a qué se entiende por *persona*. Dentro de este grupo podría clasificarse el pensamiento y filosofía moral de Immanuel Kant, que si bien, considera que el ser humano tiene un valor intrínseco, este valor no es dado por el hecho mismo de ser un ser humano. Sino que el valor surge de su capacidad de razonar. Por lo tanto, si existiera otro ente racional además del ser humano, tendría un valor similar a éste.

Un punto totalmente distinto a Kant con respecto de dónde surge el valor de la vida de la persona sería la de Peter Singer. Este autor defiende el valor de la vida de las personas por medio de dos tipos de utilitarismo, el utilitarismo clásico y el utilitarismo de preferencia. El primero, considera que la importancia de salvaguardar la vida de las personas es la de maximizar el placer y minimizar el dolor a nivel social; mientras que el segundo considera que lo malo de arrebatarse la vida es frustrar aquellas preferencias, deseos y proyecciones que aquella persona tenía para su futuro y que ya no va a ser capaz de cumplir.

Estos son solo un par de ejemplos de la variedad de discusiones con respecto a la pregunta sobre el valor de la vida humana. Más adelante se verán con mayor profundidad los casos ya mencionados, como también se examinarán otras respuestas con respecto al valor de la vida humana de igual relevancia.

Ahora bien, el objetivo central de esta investigación es demostrar que la idea de valor de la vida humana, como se ha expuesto hasta el momento, se presenta únicamente como una construcción social, que se transforma y se moldea según la cultura, las creencias religiosas, la política, la época, entre otras cosas que pueden influenciar en un determinado contexto social. Esto apunta a que, tanto aquellos que defienden el valor de la vida humana por el hecho de ser un ser humano, como aquellos que la defienden por la integridad de ser personas; ambas posturas responden a una construcción cultural en un determinado contexto social. En una sociedad que tiene una fuerte inclinación a ciertas creencias religiosas, sus integrantes buscarán el sentido y el valor de sus vidas a través de sus creencias. Aquellas sociedades en donde la religión ha dejado de ser una piedra angular para muchos de sus integrantes, buscarán otros medios para defender el valor de la vida, como la razón, o por alguna causa o fin social. Independiente de cuál sea la respuesta que se dé para defender el valor de la vida humana, uno puede percatarse de que son contingentes y dependen de la construcción cultural del contexto social en el que se vive.

Para poder examinar con mayor detalle las posturas y las respuestas que se han dado con respecto al valor de la vida, este escrito se dividirá en tres partes, que abarcan los tres objetivos de esta investigación. La primera parte, y por tanto el primer objetivo, tiene como fin examinar los argumentos que entregan aquellos pensadores que consideran que el valor de la vida humana se justifica por el hecho de ser humano, cuáles son las aseveraciones y observaciones que hacen con respecto a la vida de este ser y por qué sería esencial para ellos defenderla. La segunda parte y objetivo de esta investigación analizará la postura de filósofos que aseguran que la vida del ser humano si bien, tiene cierto valor, este valor no es intrínseco a su naturaleza, sino que se justifica por el hecho de ser persona. Se verá cuáles son las respuestas que dan con respecto a qué es ser persona, qué es lo valioso de este tipo de vida y por qué es esencial protegerla ante todo.

La tercera parte y último objetivo de este escrito tiene como fin explicar que, tanto la idea de que la vida humana es valiosa por ser humano, como la idea de que la vida de un sujeto (humano o no) es valiosa por su integridad como persona, responden a un tipo de pensamiento que se da en un determinado contexto social y cultural. Donde, estas aseveraciones, tienen como base las creencias y razonamientos que son producto de la

construcción social a la que pertenecen. Es decir, que el valor de la vida humana no es más que una construcción social, defendida de diferentes maneras, dependiendo del tiempo y el contexto social.



Capítulo I: El valor de la vida humana por el hecho de ser un ser humano

1. La concepción dogmática y religiosa del valor de la vida humana.

Cuando se sostiene que la vida humana es valiosa, hay una variedad de argumentos que se han formulado para justificar el valor de la vida de este ser. Sin embargo, el argumento que podría tomarse como el argumento clásico o el de más antigüedad, es el que señala que la vida humana es valiosa porque es sagrada. Aquí hay una evidente interpretación religiosa de la vida humana, donde se afirma que el ser humano tiene una connotación sagrada arraigada a su ser, e incluso, en ciertos casos, se tiene como la creación más perfecta de los dioses. La aseveración de que la vida humana es sagrada puede encontrarse, por ejemplo, en los escritos del filósofo griego Platón.

En la obra *Fedón*, Platón, personificando a Sócrates, señala que la vida del ser humano no le pertenece a él, sino que su vida es propiedad de los dioses y que, por tanto, aquel ser no tiene derecho de arrebatarle su propia vida, pues le está arrebatando a los dioses un derecho que solo le pertenece a ellos: “Los humanos estamos en una especie de prisión y que no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de ésta [...] los dioses son los que cuidan de nosotros y que nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses” (Platón, pp. 62b). Si bien, si se sigue avanzando en esta obra de Platón, uno puede darse cuenta que, para este filósofo, la vida no es tan valiosa para uno, sino que lo es para los dioses. Lo que es importante para el hombre pensante o para el filósofo es salir pronto del presidio del cuerpo terrenal para así alcanzar un punto máximo de la sabiduría que no puede encontrarse en este mundo. Sin embargo, la vida del ser humano sí tiene un valor sagrado al ser creación de los dioses y por tanto no se debe atentar contra ésta.

Por otro lado, es en la filosofía de Aristóteles donde se introduce el concepto de *naturaleza humana*. Aristóteles se dedicó principalmente al estudio de la *physis*, que en sencillas palabras hace referencia a la naturaleza y todo lo que se presenta en el mundo material. Uno de los principales objetos de su estudio era el ser humano y su naturaleza. Pues, como bien señala Stephen Buckle, en su artículo “El derecho natural”, Aristóteles es quien da una primera definición de lo que puede entenderse como naturaleza del ser humano: “Al igual que otros seres vivos, los seres humanos también crecen y maduran con el tiempo, pero

lo que es más importante es que además son seres activos y pueden ordenar sus acciones mediante la comprensión racional” (Buckle 1995, p. 234).

Como aclara Buckle, para Aristóteles es la razón la que marca la diferencia entre el ser humano y los otros seres vivos. El ser humano no solo se presenta como un ser vegetativo o sensitivo, sino que también como un ser intelectual: “su definición del ser humano como animal racional pretende destacar la racionalidad como la característica más humana. Así, si tenemos que definir qué es la naturaleza humana, lo que hemos de indagar es el principio interior que rige la vida característicamente humana; y esto es la razón” (Buckle 1995, p.234). Ahora bien, Aristóteles da las primeras bases para entender el concepto de naturaleza humana, pero en su filosofía o en su ética todavía no se encuentra lo que Buckle llama *derechos naturales*, y por tanto aún no hay una definición clara de derecho natural en la vida humana y mucho menos de un valor concreto e intrínseco en la vida de todo ser humano. No será hasta la filosofía estoica que se empieza a discutir sobre un derecho natural.

Los estoicos tomaron el concepto de naturaleza humana de Aristóteles, pero omitieron sus premisas con respecto a los procesos naturales de carácter biológico. Buckle explica que los estoicos defendían una concepción determinista del cosmos, el cual tenía como punto crucial la unidad y la interconexión entre todas las cosas. Así, mientras que Aristóteles había optado por un método diferencial entre los seres humanos y también entre las demás cosas existentes, es decir, un método que subraya las diferencias entre las cosas; los estoicos optaron en cambio por concebir a la naturaleza humana como parte del orden natural de todas las cosas. Pero, aun así, los estoicos mantuvieron la idea de Aristóteles con respecto a la importancia de la razón, ya que, para su cosmología, el orden racional era el centro de todo lo existente: “La razón humana era así una chispa del fuego creador, el logos, que ordenaba y unificaba el cosmos. Con esta vinculación fueron capaces de realizar su formulación característica de la ética iusnaturalista: la ley natural, la ley de la naturaleza, es la ley de la naturaleza humana, y esta ley es la razón” (Buckle 1995, p. 238). Siguiendo aquella premisa, Cicerón da una formulación concreta al derecho natural.

Cicerón, en su obra *La República*, continúa con la tradición estoica y argumenta que la verdadera ley es la de la recta razón en conformidad con la naturaleza. Esta ley tiene un carácter universal, inmutable la cual no se ve afectada con el paso del tiempo. Por lo tanto,

es esta ley la que insta a todo ser humano, independiente a su época, a obrar de cierta manera, es decir, le prohíbe y le evita obrar mal. Así el derecho natural se aplica para todos por igual, por lo tanto, ni el senado ni las leyes de una sociedad la pueden contradecir:

No habrá así diferentes leyes en Roma y en Atenas, o diferentes leyes ahora y en el futuro, sino que una ley eterna e inmutable será válida para todos los países y épocas, y habrá un solo maestro y rector, es decir, Dios, sobre todos nosotros, pues él es el autor de esta ley, su promulgador y su juez aplicador. Quien desobedece huye de sí mismo y niega su naturaleza humana, y en razón de este mismo hecho sufrirá las peores penas, aun si escapa a lo que comúnmente se considera castigo (*De Republica*, III, XXII).

Es evidente la influencia religiosa que Cicerón carga en sus argumentos, donde Dios rige ante todo y es deber del ser humano seguir sus leyes y no contradecirlas, pues iría en contra de la naturaleza humana. Así, como explica Buckle, para Cicerón las leyes que rigen al ser humano están fundadas en la naturaleza. El ser humano tiene las capacidades para entender y seguir estas leyes, y, por tanto, estas capacidades son comunes para todo ser humano por igual. Las capacidades a las que se refiere son: una posición erguida, la cual permite una buena visión de las cosas, el lenguaje y actos expresivos, la capacidad de socializar, y un pensamiento racional. Estas son las características que dan la posibilidad al ser humano de entender las leyes naturales y el derecho natural: “La posesión más o menos universal e igual de estos rasgos por parte de los seres humanos muestra el sentido en que, para Cicerón y sus herederos intelectuales, el derecho natural se concebía como algo natural” (Buckle 1995, p.239). De las formulaciones que realiza Cicerón con respecto al derecho natural, se puede apreciar ya que en el ser humano hay algo que destaca de las demás cosas existentes, que es la razón, la cual, tanto los estoicos como Cicerón, le dan un carácter divino, pues es el *logos* lo que unifica y ordena el cosmos.

La formulación del derecho natural que desarrolla Cicerón vuelve a ser tomada en la Edad Media por Santo Tomás. Buckle explica que para Santo Tomás la ley natural es natural puesto que va acorde a la naturaleza humana, la cual es racional. Este filósofo es fiel a las concepciones de Cicerón, sin embargo, toma otro paso al entregar una explicación a la relación entre ley natural y la ley divina, por un lado, y a las leyes comunes de los seres humanos, por otro: “Su principal interés estuvo siempre orientado a demostrar que, aun

cuando son formas de ley distintas, no entran en conflicto” (Buckle 1995, p. 241). Es evidente que Santo Tomás sigue la tradición cristiana que rige en los tiempos de la Edad Media, asegurando que existe una ley eterna, la cual no cambia. Esta ley pareciera estar en contraste con las leyes comunes que rigen los seres humanos en sociedad, que son contingentes y por tanto cambiantes. Lo que pretende Santo Tomás es encontrar la armonización de los dos tipos de leyes.

Blucke explica que Santo Tomás pudo encontrar un acuerdo entre la ley divina y la ley humana al afirmar que, si bien hay algo eterno e inmutable en la ley natural, también tiene una parte que sí es mutable y cambiante. De esta forma, dividió esta ley en principios primarios y secundarios respectivamente: “Así pues, a pesar de la extendida creencia actual en sentido contrario, la ley natural no ha de entenderse en general como un conjunto de normas fijas e inalterables que pudiesen aplicarse de forma sencilla a la conducta humana o a la sociedad independientemente de las circunstancias” (Buckle 1995, p. 241). Esta división en los principios de la ley, hace que concuerde con las afirmaciones de Aristóteles al señalar que la naturaleza no es fija, sino que está en constante cambio. Pero, a la vez, mantiene un lado que es inmutable. Este es el carácter divino que guarda la ley natural, y que el ser humano solo puede acceder a través de la razón.

Siguiendo con la tradición cristiana, en la Edad Moderna se puede encontrar de manera más explícita el valor esencial que tendría la vida del ser humano. El filósofo John Locke, en su obra, *Segundo tratado sobre el gobierno*, argumenta que, aunque el ser humano esté en un estado natural, y este sea un estado de libertad, esta libertad no le da derecho de destruirse a sí mismo, ni tampoco a destruir a otros seres humanos. El filósofo inglés explica que el estado natural tiene una ley natural por la cual se gobierna y que impera en todos:

La razón, que coincide con esa ley, enseña cuanto seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad, o posesiones; porque, siendo los hombres todos la obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, siendo todos ellos servidores de un único Señor soberano, llegados a este mundo por orden suya y para servicio suyo, con propiedad de ese Hacedor y Señor que los hizo para que existan mientras le plazca a Él y no a otro (Locke 1689, p. 22).

De una forma similar a la que hablaba Cicerón, Locke afirma que los seres humanos, al tener facultades idénticas entre ellos y al pertenecer todos a una comunidad en Naturaleza, todos ellos son idénticos y por tanto no puede haber una subordinación que autorice a destruirse mutuamente, como si algunos hubiesen sido hechos para la utilidad de otros. Tampoco uno puede atentar contra su propia vida, puesto que está obligado a su propia conservación, ya que la vida no es propiedad de uno mismo, sino que es de Dios, y solo Él puede decidir cuando ésta acaba. De esta manera, se puede observar el carácter sagrado que denota la vida del ser humano. La vida humana es valiosa porque tiene una calidad divina, ya que es creación propia de Dios, y nadie más que él tiene autoridad sobre ella.

Hasta aquí se ha explicado cómo ha ido evolucionando el pensamiento y las ideas del ser humano con respecto al derecho natural y al valor de la vida humana. Teniendo en cuenta ya todo lo anterior se puede ver que, en la Antigüedad, en realidad no había una valorización de la vida del ser humano como tal. Peter Singer explica que, en las épocas griegas y romanas, el hecho de pertenecer a la especie *Homo sapiens* no era razón suficiente como para garantizar la protección de su vida. Para los griegos y romanos, la vida de los esclavos y los bárbaros no tenía ningún valor ni merecían ningún respeto. Incluso en la vida entre los mismos habitantes de Grecia y Roma, como era el caso de los niños, no poseían derechos como tal a la vida: “Tanto los griegos como los romanos mataban a los niños débiles o deformados exponiéndolos a la intemperie en una colina. Platón y Aristóteles pensaban que el estado debía imponer que se matara a los niños deformes” (Singer 1980, p. 111). Esto era así pues, en este periodo se pensaba que era mejor acabar con la vida de los infantes que pudieran llevar una vida cargada de dificultades. Puesto que, prolongar sus vidas representaba una gran carga e innumerables problemas, tanto para el niño como para sus cercanos.

Pero como ya se analizó, esta forma de pensar cambia con la llegada del cristianismo. Según Singer en la tradición cristiana había dos motivaciones o doctrinas que incitaban a defender la vida de la especie humana. La primera motivación teológica, que el autor señala que fue impulsada específicamente por el cristianismo, defiende la creencia de que todo nacido de padres humanos, es inmortal y está destinado a una dicha eterna o a una condena perpetua. Al tener presente esta creencia, el hecho de matar a otro miembro de la especie

humana se convertía en algo terrible, pues quien cometiera esta acción se condenaba a un destino tormentoso para toda la eternidad.

La otra doctrina que señala Singer apela a que uno no puede arrebatarse la vida a otro *Homo sapiens* pues esta vida solo le pertenece a Dios, y arrebatarse la vida a tal persona sería violar un derecho que solo Dios tiene. Este punto es similar al que se vio cuando se examinó a los precristianos como Platón y Cicerón, y también estaba presente en el pensamiento de Locke, quien sí forma parte de la tradición cristiana. Aquí la vida del ser humano solo le pertenece a Dios, y solo Él decide cuando ésta empieza y cuando termina: “según Santo Tomás de Aquino, quitar una vida humana constituye un pecado contra Dios, del mismo modo que matar a un esclavo sería un pecado contra su dueño” (Singer 1980, p. 111). El autor señala que durante los siglos en que el cristianismo dominó el pensamiento europeo, las actitudes éticas que promulgaban aquellas doctrinas se hicieron una parte incuestionable de las normas morales de occidente. Así, aunque hoy en día estas doctrinas ya no son formalmente aceptadas, las actitudes éticas que defendían encajan perfectamente con la creencia aún vigente en occidente, sobre la unicidad y los privilegios especiales que trae pertenecer a la especie humana.



2. Concepciones modernas sobre la importancia de ser humano

En la actualidad se pueden encontrar casos, como explicaba Singer, que defienden las políticas morales con respecto a los privilegios de pertenecer a la especie humana, pero ya no basándose en el argumento religioso (o no solo en el argumento religioso). Sino que se busca otro tipo de argumentos que defiendan el valor intrínseco de la vida humana y que pueda apoyarse en la forma de pensar que prevalece hoy en día.

Alfredo Marcos, en su artículo “Naturaleza humana y derecho de los animales” (2010), defiende lo que él denomina como *humanismo aristotélico*. Este tipo de humanismo, señala el autor, si bien reconoce que las otras especies como lo animales tienen un valor intrínseco, el ser humano, al estar cargado de deberes y derechos, tiene un valor superior al del resto de aquellas especies: “Defiende una gradación del valor de los seres, el superior valor del ser humano y la exclusividad de éste como sujeto de deberes y derechos [...]. El

ser humano -cada ser humano- tiene un valor superior a cualquier otro, un valor que podemos llamar dignidad” (Marcos, 2010, p. 01). Marcos muestra que solo el ser humano es un sujeto de deberes, y al ser sujeto de deberes también tiene derechos, ya que estos derechos son necesarios para cumplir tales deberes. El autor quiere demostrar que el ser humano tiene derechos que lo provee de un valor superior en comparación a las demás especies, y asegura que esto tiene una base natural: “las sociedades no otorgan ni crean derechos, sino que reconocen -deben reconocer- derechos naturales. Los derechos animales no pueden ser reconocidos, porque no existen” (p. 01).

Marcos afirma que en Aristóteles puede encontrarse ya una concepción naturalista de la naturaleza humana, a lo que Marcos llama a esta concepción ‘naturalismo moderado’. Este tipo de naturalismo contrasta con aquellos que perciben al ser humano como un ser fuera del orden natural: “Según éstas, el ser humano sería principalmente cultural, social, convencional, absolutamente libre, racional, histórico, sobrenatural o artificial” (Marcos, 2010, p.05). Y también se contrapone a un naturalismo radical del ser humano, que propone una reducción total del ser humano y sus características, al plano natural. El naturalismo moderado defiende que, si bien, el ser humano es animal, su condición de ser racional y político marca la diferencia con los otros seres vivientes: “El ser humano es animal. Y su naturaleza animal se integra a su *diferencia*: lo racional (lenguaje, abstracción, argumentación, autoconciencia, conciencia moral...) y lo político (pertenencia a una comunidad, a una polis)” (Marcos 2010, p. 03).

Marcos explica que la noción de diferencia es importante aquí pues Aristóteles la toma en dos sentidos: por un lado, comparativo y, por otro, constitutivo, siendo este último más importante y radical. Aristóteles afirmaba que la diferencia es la forma en la materia, por lo tanto, ésta tiene más contenido que el género, es algo más concreto y actual, y por esto contiene en sí todo lo anterior: “La naturaleza humana, para Aristóteles no es racional y política (diferencia) además de animal (género). La racionalidad y sociabilidad no están yuxtapuestas a la animalidad, son el modo concreto y actual de la misma, la integran, la constituyen y precisan” (Marcos 2010, p .03). De esta manera, Marcos defiende una naturalización moderada de la naturaleza humana.

Ahora bien, Marcos asegura que es indispensable tener una noción de lo que representa la naturaleza humana para poder afirmar que este ser tiene valor, derechos y dignidad. Entender su naturaleza afecta también al momento de atribuirle valores morales a tal ser: “si no sabemos lo que es un ser humano, difícilmente podremos decir cuándo nos hallamos ante un ser humano mejor o peor” (Marcos 2010, p. 12). Lo que el autor defiende aquí, es que todo ser vivo tiene un valor intrínseco en él, pero el ser humano, además de tener valor, tiene también derecho, lo cual lo pone en una posición diferente a otros seres vivos con respecto al valor y derecho a su vida: “este valor del ser no se da por igual en todas las sustancias naturales. Variará su valor por la variación de su posibilidad de sustentar valores” (p.20). Por lo tanto, no solo se afirma que la vida humana tiene un valor en sí misma, sino que además, al existir, viene ya cargada de derechos y dignidad. Así, Marcos defiende un naturalismo aristotélico, que lo presenta como un naturalismo moderado, en donde, si bien, el ser humano tiene una base animal, también es un ser social y espiritual. Esta naturaleza es la que le da un valor especial a la vida del ser humano y distinta de otras especies.

Otro autor que defiende la importancia de la noción de ser humano al momento de tratar la cuestión del valor de la vida y de moralidad en general, es Jorge V. Arregui. Pero examina este concepto de un ángulo totalmente distinto a Marcos. Arregui en su escrito “La importancia de ser humano” (1994), se pregunta directamente si es relevante, al momento de juzgar moralmente una acción, que quien la haya cometido sea un ser humano. A lo que enseguida responde: “nada hay más importante a la hora de juzgar una conducta que considerar si su objeto es un ser humano o no. No tratamos igual a los seres humanos que a los que no lo son” (Arregui, 1994, p. 34). De hecho, el autor afirma que para el ser humano no hay nada más importante que precisamente el ser humano: “la propiedad “ser humano” goza de una importancia fundamental en la valorización moral de la conducta. Nada hay más importante en ética que el hecho de que algo sea humano” (Arregui 1994, p. 35).

Arregui, señala que, en el plano teórico de la ética, hoy en día, la importancia del concepto de ser humano puede parecer irrelevante. La pregunta sobre la importancia de ser un ser humano, puede tomar dos direcciones. La primera trata de la importancia de pertenecer a la especie biológica del ser humano, es decir a la especie *Homo sapiens*. Pero, como bien explica Singer, dar importancia al valor de la vida de una especie biológica en particular,

como es el *Homo sapiens*, frente a las demás especies, es caer en un especismo, lo que no lo hace tan distinto del racismo o el clasismo. La segunda dirección que puede tomar aquella pregunta, no es específicamente en la importancia biológica de pertenecer a una especie en particular. Sino que lo importante son las habilidades que trae ser parte de la especie *Homo sapiens*. Estas habilidades son las capacidades mentales que posee el ser humano, como el uso de la razón. Pero si se va en esta dirección entonces la importancia ya no es ser un ser humano, sino que las capacidades que trae ser un ser humano:

Si la razón de la relevancia de ser humano en ética queda determinada por ciertas propiedades que los seres humanos poseen, tal relevancia ha de predicarse también de todos los seres que posean las mismas cualidades, y ha de negarse de los miembros de la especie *homo sapiens* que carezcan de ellas. En este sentido, lo relevante es poseer las capacidades que la mayoría de los seres humanos poseen, no ser un ser humano (Arregui, 1994, p. 36).

Con respecto a esta segunda dirección que toma la pregunta por el ser humano, Arregui menciona que uno de los grandes defensores de que la importancia no va en ser un ser humano, sino las capacidades que lleva ser parte de esta especie, es Kant. En la filosofía kantiana, se retoma y se altera el concepto clásico de persona, haciendo que la moral gire en torno a este concepto. El hecho de ser persona pasa a ser algo relevante para la moral, pues ya no se ve como un atributo o una cualidad que se pueda tener o no, sino que pasa a hacer una constitución esencial: “La persona no es para el pensamiento clásico una determinación cualitativa, sino el sujeto de la naturaleza racional” (Arregui 1994, p. 40-41). En el pensamiento moderno, es en Locke donde la noción de ser humano y persona empiezan a tomar distancia el uno del otro, pues a la persona se le identifica por una autoconciencia intelectual: “La persona no es para el empirista inglés un alguien que posee o puede poseer una autoconciencia, sino una determinada combinación de conciencia y recuerdo” (Arregui 1994, p.41). Es importante destacar aquí que si bien, Locke lleva a cabo esta distinción entre ser humano y persona, su pensamiento moral ante el valor de la vida, como ya se mencionó más arriba, es netamente religioso. Pero esto no impide que otros filósofos y pensadores utilicen la división entre humano y persona, realizada por Locke, para fundamentar el valor de la vida en el concepto de persona.

Lo que es importante aquí para el pensamiento kantiano es que la persona, a diferencia del ser humano, posee una propiedad esencial que puede ir más allá de la especie humana, es decir, cualquier ser que tenga una autoconciencia intelectual, o que presente cierta racionalidad, puede tener la esencia de persona. Esto es importante en un ámbito moral puesto que ésta no se limitaría solo a los seres humanos, sino a todos los seres que presenten una naturaleza racional: “Para Kant, no se trata solo de que la ley moral esté vigente para cualquier ser racional, sino de que -como la universalidad es la propiedad definitoria de la racionalidad- una conducta es buena, o sea, es racional, precisamente en la medida en que es universalizable” (Arregui, 1994, p.41). Siguiendo este argumento, el ser persona es el verdadero agente moral y no el ser humano.

En lo que concierne a la ética moderna, la noción de persona toma, en buena medida, el centro de las premisas y estudios morales: “Muchas de las reflexiones de los dos últimos siglos en torno a la moralidad tienen como piedra angular el concepto de persona de suerte que las diversas formas de personalismo han alcanzado una notable popularidad” (Arregui 1994, p. 42). Arregui muestra que, para fundamentar la moral en la noción de persona, se toma la premisa kantiana, en donde la persona pasa a ser un fin en sí mismo y nunca solo un medio. Al tener a la persona como la base de las normas morales, se da un punto claro y comprensible para que uno pueda guiar sus propias acciones teniendo siempre en vista aquellos imperativos.

Sin embargo, el problema que identifica Arregui, es que, al tener a la persona como el fundamento de la moral, son solo las personas las que pueden acceder al ámbito de la consideración moral, y como consecuencia, solo se tiene consideración moral por aquellos que son considerados personas: “no sólo se está afirmando que las personas son el único sujeto posible de la moralidad, sino que se está manteniendo también que son su único objeto posible, en el sentido de que sólo cabe tener deberes morales respecto de las personas” (Arregui 2010, p. 44). Para el autor, aquello no debe ocurrir en las formulaciones de las normas morales.

Para Arregui, la concepción moderna de la moralidad presenta grandes problemas por el hecho de tener como piedra angular la noción de persona. El autor presenta en específico dos objeciones con respecto a esta concepción moral. En primer lugar, que el concepto de

persona es un concepto muy complejo, y que además ha tenido innumerables definiciones y significados a lo largo de la historia. No ha sido un concepto fijo que pueda ser utilizado como una base firme para los aspectos morales. En segundo lugar, que la noción de ser persona es un concepto reciente, de poca trayectoria, y que su descubrimiento o formulación fue realizada por una determinada tradición cultural, siendo que la ética o las formulaciones morales han sido llevadas a la práctica por más de una cultura en la historia de la humanidad: “es obvio que la moral ha regido las acciones humanas, y que los seres humanos han tenido cierto conocimiento de la moral que regía sus acciones, con independencia del descubrimiento de la noción de persona o de la tercera formulación del imperativo categórico kantiano” (Arregui, 1994, p. 45).

La noción de persona presenta un gran conflicto para el autor puesto que pone en el centro de la moralidad a un cierto grupo con determinadas capacidades mentales y excluye a otros que pueden o deberían tener una importancia moral similar. Es cierto que el término *persona* puede incluir a seres que van más allá del humano. Como afirmaba Kant, es posible que existan otros seres no humanos que tengan capacidades racionales similares y que por tanto puedan entrar en la definición de persona. Pero también es un hecho que hay seres humanos que carecen de las habilidades intelectuales que se le atribuye en mayoría a este ser, y que, por lo tanto, no podrían entrar en la categoría de persona. Como explica Aguerri: “Puede concebirse la existencia de agentes racionales, o sea personas, no humanos. Por otra parte, si una persona es esencialmente un agente racional, parece perfectamente posible que haya seres humanos que no son personas en sentido de Locke puesto que hay seres humanos que no son racionales” (Arregui, 1994, p. 46).

Por lo tanto, lo que busca Arregui, es volver a darle importancia ética a la noción de ser humano, pues la moral no puede concebirse en la categoría de persona o, por lo menos, no puede concebirse solo en ésta, excluyendo a otros seres humanos que no tienen las capacidades que describe tal categoría. El hecho de ser un ser humano va antes de ser persona, no solo es anterior al concepto de persona, sino que “el concepto de ser humano tiene prioridad real sobre el de persona” (Arregui, 1994, p.50).

Lo que opta por hacer finalmente Arregui, es reconciliar el concepto de persona con el de ser humano. El autor apunta que el concepto clásico de persona es el que más se acerca a la

noción de ser humano. Es la persona tomista la que no se define por el aspecto racional, sino que la persona es el ser humano vivo, es un determinado organismo biológico, donde también se presenta autoconciencia. Es decir, la persona es, en primer lugar, este organismo biológico y no la autoconciencia “Si se entiende que la persona no es una autoconciencia, sino el *sujeto* de la autoconciencia, puede comprenderse que la persona humana es esencialmente un organismo biológico de quien se predica todas las propiedades” (Arregui, 1994, p.57). De esta manera es posible incluir a los seres humanos que no poseen en su plenitud las capacidades intelectuales en la noción de persona. Para el autor no importa que pase si es que una persona por algún accidente o tragedia pierde sus capacidades racionales, esta no deja nunca de ser persona.

Esta perspectiva del autor es importante, ya que defiende la idea de que el valor del ser humano no se encuentra en las capacidades intelectuales o racionales que tiene tal ser, sino que en todo lo que compone a este organismo vivo. Este ser no deja de tener valor, aunque pierda tales habilidades. Es más, aquellas personas que no presentan o que pierden su capacidad racional, presentan un valor moral más grande que aquellos que sí mantienen tales capacidades intactas, pues requieren de una mayor atención moral.

De esta manera se ha querido dar cuenta de ciertas perspectivas que algunos autores desarrollan con respecto al valor de la vida humana. Defendiendo que este valor puede ser justificado por el hecho de ser ser humano, ya sea por una noción religiosa de este ser o por una visión naturalista, en donde tal valor sería intrínseco a la naturaleza humana. En el capítulo que sigue de esta investigación se verá aquellos que defienden que el valor de la vida del ser humano no está presente en la naturaleza biológica de este ser, sino que su valor es externo a tal naturaleza.

Capítulo II: El valor de la vida humana por la condición de ser persona

1. El valor del ser racional

En el capítulo anterior se analizó cómo ciertos autores defendían la idea de que el ser humano tiene un valor intrínseco en su naturaleza. Lo defendían ya sea por una idea religiosa, dogmática, biológica, orgánica o también por el hecho de defender la integridad de cada integrante de la especie *Homo sapiens*, aunque alguno de ellos no presente las mismas cualidades racionales que los demás miembros de esta especie. Es necesario examinar ahora la postura de aquellos autores que no están convencidos de un valor intrínseco en el ser humano, pero que, aun así, consideran que hay algo que les da valor a sus vidas. Que este valor no se limita a la naturaleza humana, en otras palabras, es exterior a ella.

Se mencionó brevemente la postura que toma Kant con respecto a la pregunta sobre el valor de la vida humana para entender el argumento de Arregui. Pero ahora es necesario examinar su pensamiento respecto a este problema con mayor profundidad. Lo que es importante para Kant es poder encontrar un fundamento real para las leyes prácticas, es decir, que haya algo en el mundo sensible que demuestre la posibilidad del imperativo categórico y no solo la existencia de imperativos hipotéticos. Los imperativos hipotéticos están directamente relacionados a la naturaleza apetitiva del ser humano, en otras palabras, son máximas que se propone el ser racional para poder obtener un fin en concreto. Estos imperativos son subjetivos, ya que los fines particulares y los medios para conseguir tales fines son distintos para cada persona. Aquí lo que mueve la voluntad del ser racional es el capricho de un fin material, el cual es relativo, ya que está relacionado directamente con la facultad de desear de un sujeto en específico y por lo tanto no puede ser ningún principio universal válido para todo ser racional. Es por esto que los fines relativos solo pueden fundar imperativos hipotéticos y nunca leyes prácticas.

La ley práctica o imperativo categórico debe ser fin solo en sí misma, no puede buscarse por ningún fin material, sino que debe quererse en su forma más pura, sin que ninguna inclinación hacia un fin material la contamine: “aquí se trata de leyes objetivas prácticas y, por tanto, de la relación de una voluntad consigo misma, en cuanto que se determina sólo por la razón, y todo lo que tiene relación con lo empírico cae de-suyo; porque si *la razón por sí sola* determina la conducta [...], ha de hacerlo necesariamente *a priori*”

(Kant, FMC, p.50). El problema que ve aquí el autor es que la ley moral, al ser fin en sí misma, le faltaría aquel fundamento práctico que compruebe que el imperativo categórico tiene un mandato real y no es un mero concepto vacío. De no tener un fundamento práctico entonces solo existirían imperativos hipotéticos. Para que haya un fundamento de un imperativo categórico, aquél debe ser tal que su propia existencia en sí misma posea un valor absoluto, es decir, algo en el mundo que, al ser fin en sí mismo, pueda ser fundamento de determinadas leyes.

Es en este punto donde Kant se apresura a decir que: “el hombre, y en general todo ser racional, existe como *fin en sí mismo*, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no solo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin*” (Kant, FMC, p.51). El autor asegura que es solo el ser racional quien tiene un valor absoluto, puesto que las demás cosas tienen un valor condicionado al ser meros apetitos del deseo y de las inclinaciones. Si faltaran tales deseos e inclinaciones, estas cosas dejarían de tener valor.

Son los seres racionales, a los que Kant denomina como *personas*, los que se distinguen de las demás cosas por su naturaleza al ser fin en sí mismos. Es decir que las personas nunca deben ser usadas como medios para un fin, sino que ellas deben ser el fin al que se dirigen los medios. Por lo tanto, para el autor, las personas siempre deben ser un objeto de respeto. Las personas, al tener un valor absoluto, no son meros fines subjetivos, ya que no tienen valor solo para algunos; sino que son fines objetivos, puesto que su propia existencia es en sí misma un fin, que vale igual para todo ser racional. Es así que el fundamento práctico supremo de la ley práctica es el ser racional, ya que, al ser fin en sí mismo, es este ser el que puede actuar y regirse por medio del imperativo categórico.

Teniendo en cuenta lo anterior mencionado, es evidente que para Kant el ser humano posee un valor genuino y absoluto en su ser, que no es mediático ni subjetivo, es permanente en él. Pero la gran diferencia que presenta este autor con aquellos que se examinó en el capítulo anterior, es que Kant no considera que este valor sea propio de la especie humana, ni mucho menos que pueda ser el único ser con un valor absoluto. Este valor no va en el hecho de ser humano, sino que posee un valor al ser un ente racional, son los entes racionales

los que tienen valor absoluto, ya que es por medio de la razón que el ser humano puede entender y regirse a través de la ley moral.

Por lo tanto, a lo que Kant denomina como persona, puede ser tanto un ser humano como cualquier otro ser que presente racionalidad y que pueda acceder a la comprensión de la ley moral. Ahora, el problema que resaltaba Aguerri en la idea de persona de Kant, es que al ser la persona aquella que tiene habilidades racionales, los seres humanos que se ven privados de estas habilidades, ya sea infantes o seres humanos que tienen una condición que los priva de la plena facultad de la razón, no entrarían en la definición de persona que formula Kant. ¿Esto quiere decir entonces que no tendrían valor alguno en su ser?

El profesor Dorando Michelini le da otra interpretación a la idea de Kant con respecto al valor de la vida humana. Según Michelini, todo ser racional tiene un valor que es inherente a él, que no es otro que la dignidad: “El valor de la persona no remite al mercado ni a apreciaciones meramente subjetivas (de conveniencia, de utilidad, etcétera), sino que proviene de la dignidad que le es inherente a los seres racionales libres y autónomos” (Michelini, 2010, p.42). El autor argumenta que la autonomía es el concepto central en donde Kant fundamenta la dignidad que posee el ser humano. Al ser autónomo, la especie humana se distingue del resto de los animales, pero además deja un espacio también para la posible existencia de otra especie que pueda ser moralmente imputable.

Michelini comenta que para Kant la dignidad es lo que ennoblece al ser humano, lo carga de un valor moral y lo distingue de otros animales. Pero lo que diferencia la perspectiva de Michelini respecto de la de Aguerri es que, según Michelini, un ser humano que no presenta las características racionales “normales” de una persona o que por algún motivo pierde aquellas facultades, no pierde, sin embargo, la dignidad, pues este es un valor propio de esta especie y de todo ser racional. Así es como lo expresa Michelini, no solo refiriéndose a la falta de las facultades racionales de un ser humano, sino cualquier otra característica que lo podría definir como un ser humano “normal”:

hay individuos adultos de la especie humana cuya figura no es considerada “normal”; hay otros que no pueden sentir dolor por un tiempo más o menos prolongado o han perdido la capacidad de comunicarse e interactuar de forma temporal o permanente, etcétera). Entiendo que, desde una perspectiva kantiana, estas características no lesionan la dignidad moral de la persona humana y, por

consiguiente, a quienes son afectados por dichas contingencias no se les puede ni debe negar el estatus de seres dignos ni, menos aún, dejar de considerar su humanidad en tanto que seres morales. (Michelini, 2010, p.43).

Así, aunque se trate de un niño que no ha desarrollado en su totalidad sus dotes racionales, o incluso si es alguien que por algún accidente pierde algunas de sus habilidades de la razón, ellos son y siguen siendo considerados como personas, pues la dignidad es algo que a ningún miembro de la especie humana se le puede negar ni arrebatar en cuanto son pertenecientes a la comunidad de seres morales. Si bien, en una primera instancia pareciera que la interpretación que entrega Michelini defiende la idea de que hay algo intrínseco en el ser humano que le da valor a su vida, el punto central no es el hecho de ser parte de la especie *Homo sapiens*, sino que va en el hecho de ser seres autónomos y moralmente imputables. Sin embargo aquellos seres humanos que han perdido su autonomía, ya sea por algún accidente o por otros motivos, su vida no deja de tener valor similar al resto de los seres humanos, pues la dignidad es un valor que no puede ser arrebatado por causas contingentes.

2. El problema del concepto de naturaleza humana.

En esta investigación se ha examinado como el valor de la vida del ser humano ha sido inferido en la naturaleza de este ser por varios pensadores. Pero sostener que el valor de la vida humana es intrínseco en su naturaleza sería comprometerse con una concepción universalista de la naturaleza humana. Tal concepción derivaría por tanto de autodescripciones intuitivas, no culturales, que podrían determinar lo que consiste en ser humano y que no. El profesor Julio Torres en su escrito “Humanos y personas” (2019) analiza la relación que hay entre el concepto de naturaleza humana con la concepción biológica de este ser. El examen biológico de la naturaleza humana que hoy en día prevalece llega a ser importante éticamente puesto que:

Si lo constitutivo de nuestra humanidad es lo que la define biológicamente, entonces se aseguraría el reconocimiento moral de seres humanos que no son agentes racionales, o cuya racionalidad es deficiente, o que no son personas psicológicas en sentido pleno bajo alguna otra propiedad constitutiva y que, por tanto, tampoco podrían ser plenamente personas morales (Torres 2019, p. 292).

Esta comprensión biológica de la naturaleza humana se separa en un principio de la idea kantiana de persona como el único agente moral. Si lo que importa moralmente es que el agente sea biológicamente humano, entonces aquél ser humano que no posea capacidades racionales será de igual manera un agente moral. En cambio, en esta comprensión no se podría atribuir humanidad a algún ser que no esté constituido biológicamente y estrictamente como humano. Esto quiere decir que el reconocimiento y la relevancia moral sería distinta con otros seres no humanos.

Sin embargo, el profesor Torres señala que existen dos dificultades al momento de pretender que la universalidad de la naturaleza humana se identifique a través de una universalidad biológica del ser humano. La primera tiene que ver con las razones que se han dado para rechazar la idea de que la naturaleza humana se identifique con la comprensión biológica de este ser y no sea, por tanto, coextensivo con el concepto de persona. Esta dificultad consiste en que ya se ha sostenido que no hay propiedades intrínsecas que pueda ser candidatas admisibles para que cuenten como propiedades esenciales del ser humano, y por esto mismo, no habría nada universal en la naturaleza humana entendida de manera biológica. Aunque lo que ignora esta crítica, explica el profesor, es que no es parte de la comprensión biológica el comprometerse con rasgos biológicos intrínsecos que determinen la naturaleza de las especies. De hecho, hay una cierta coincidencia por partes de filósofos de la biología en rechazar toda idea de esencialismo biológico intrínseco.

El profesor Torres explica que, es a partir de lo anterior que se empieza a impugnar una de las corrientes biológicas más tradicionales y de larga duración, que es denominada como un tipo de pensamiento tipológico por el evolucionista Ernst Mayr. En lo concerniente a la biología, el pensamiento tipológico se basa en la idea de que las poblaciones que constituyen especies legítimas, forman clases morfológicamente diferenciadas: “Se asumió que en estas propiedades radica la identidad de una especie y la explicación causal de sus propiedades relacionales relevantes, tal como el aislamiento reproductivo y el hecho de pertenecer a un determinado linaje o secuencia de ancestro descendiente” (Torres 2019, p.293).

Sin embargo, Mayr niega esta tradición esencialista señalando que, si bien es verdad que hay una relación entre el grado de diferencia morfológica y el grado de aislamiento

reproductivo, pero la conclusión a la que se llega, que afirma que la identidad morfológica explica la identidad de las especies, es errónea: “La identidad morfológica no puede constituir la esencia de una especie, pues esta identidad es el efecto del aislamiento reproductivo y no su causa” (Torres, 2019 p. 294). Así la identidad de una especie es dada, no por los rasgos morfológicos que lo caracterizan, sino por los mecanismos de aislamiento reproductivo. Y estos mecanismos se dan, a su vez, en un modelo alopátrico de especiación, por una contingencia de un aislamiento geográfico, y la deriva genética que es consecuencia de este aislamiento. De esta forma Mayr contrapone al esencialismo biológico intrínseco y refuta la tesis que afirma que las propiedades morfológicas puedan llegar a ser candidatas adecuadas para ser propiedades esenciales de una especie.

Lo que se entiende por especie, argumenta Mayr, es una relación y no una propiedad intrínseca de un ser, de la misma forma en que la palabra hermano hace referencia a una relación entre dos sujetos (ser hijos del mismo padre o madre) y no a una propiedad intrínseca de un individuo: “esto conduce a abandonar la idea de que las especies constituyan, como he afirmado, clases naturales, es decir, clases que puedan ser definidas por sus propiedades intrínsecas sin delimitaciones espacio temporales, sino individuos o “poblaciones integradas”” (Torres 2019, p.295). Torres menciona de igual manera a David Hull para respaldar los argumentos entregados por Mayr. Según Hull, si las especies son en realidad entidades históricas, entonces no hay tal cosa como un rasgo esencial que los determine en una especie, sino que, organismos particulares pertenecen a una misma especie porque son parte de un mismo nexo genealógico. Es por esto que según Hull no habría tal cosa como naturaleza humana en sentido biológico, pues no hay un rasgo intrínseco en las especies que determine su esencia. Si bien pueden haber rasgos que todos los miembros de la especie *Homo sapiens* posean, pero esto es contingente, puesto que depende del estado evolutivo actual de esta especie.

El profesor Torres señala que Hull forma una crítica la cual rechaza tajantemente la idea del esencialismo biológico intrínseco, pero a la vez se compromete con la noción de designador rígido que elabora Kripke para mostrar cómo los nombres de las especies se anclan a sus determinadas referencias. Siguiendo la lógica de esta noción, un objeto tiene el nombre que tiene, no por algún rasgo o rasgos que pueda tener, sino que es producto de una

ceremonia de nombramiento; y no es distinto para las personas, puesto que son, de igual manera, entidades históricas: “El nombre de una especie designa rígidamente a un individuo en un evento de especiación que surge cuando una especie se divide en dos entidades históricas que toman sendas evolutivas divergentes hasta un nuevo proceso de división o, eventualmente, de fusión o, también, de extinción” (Torres 2019, p. 295, 296).

El profesor se pregunta entonces si, aunque el ser humano no tenga una esencia intrínseca, ¿tiene alguna esencia racional? La respuesta a esto puede ser afirmativa si es que se acepta que el punto de partida del ser humano no pudo haber sido distinto al que fue. Desde el punto de vista biológico, el concepto de naturaleza humana hace referencia a la entidad histórica que forma las diversas poblaciones humanas: “el origen de esa entidad histórica que radica en un evento de ramificación a partir de una especie ancestral, tal como lo predice la teoría darwiniana, es un origen que no podría ser distinto del que es para ser lo que somos” (Torres 2019, p. 296). Esto podría ser lo mismo que ilustra Kripke en un ejemplo, el cual apunta a que un ser humano no podría ser el mismo si sus padres biológicos hubieran sido distintos. Es esencial para un determinado ser humano el origen biológico que tuvo, pues él no podría llegar a existir de otra manera.

Sin embargo, Torres señala que la analogía anterior es solo superficial. En lo que concierne a los procesos de especiación, el hecho de que una especie sea descendiente de otra no depende solo del origen, sino también el camino histórico que recorre tal especie: “En sí mismo el punto de origen no puede determinar la identidad de una especie, dado que los eventos posteriores podrían fusionar nuevamente ambas poblaciones” (Torres, p. 296). Puede tomarse como ejemplo el modelo de especiación de Mayr. Si no surgieran los mecanismos de aislamiento reproductivo en una nueva ramificación, entonces ambas poblaciones que se separaron en un principio, pueden volver a unirse, conformando finalmente solo una especie. Si es que surgen mecanismos de aislamiento, entonces el punto de origen sí representaría un verdadero origen para una especie.

Así, Torres, basándose en las ideas de S.J. Gould, afirma que, si bien, la humanidad comparte un origen biológico y por tanto no hay ser humano alguno que tenga un origen distinto, esta unidad histórica es contingente. Aunque la humanidad tenga una evidente diversidad fenotípica, no hay una diferenciación genética entre los grupos humanos, pero esta

falta de diferenciación genética es un resultado contingente de la evolución, no es una verdad necesaria *a priori*, pues el mundo podría estar ordenado de otra manera.

3. El utilitarismo y el valor de la vida humana.

Una visión contemporánea sobre el valor de la vida humana es el enfoque utilitarista que examina y emplea el filósofo australiano Peter Singer. Este autor señala que es usual la afirmación de que la vida es sagrada, pero cuando se hace referencia a la santidad de la vida, no pareciera que este atributo aplique a todos los seres vivientes por igual, ya que matar un animal como el cerdo o arrancar una flor no sería una acción tan grotesca como si lo sería matar a un ser humano. Por lo tanto, cuando se sostiene que la vida es sagrada, esta afirmación alude solamente a la vida humana. Pero, ¿qué es lo que hace que la vida humana tenga un valor especial, que lo diferencia de la vida de otras especies? Y, específicamente, ¿qué tendría de malo matar a un ser humano?

Singer opta por separar el concepto de la vida como algo sagrado de cualquier interpretación religiosa que se pueda atribuir, y prefiere utilizarla simplemente como una afirmación de que la vida humana tiene un valor especial que lo distingue de otros tipos de vida, afirmación que es defendida por distintas sociedades: “La tesis de que la vida humana tiene un valor extraordinario está muy arraigada en nuestra sociedad y se encuentra consagrada por nuestras leyes” (Singer 1980, p. 105). El autor señala que en todas las sociedades y culturas ha existido algún tipo de ley o prohibición con respecto a quitar la vida del ser humano. Esto llega a ser evidente pues ninguna sociedad puede existir y prevalecer si sus miembros se matan entre ellos. Pero muchas de estas sociedades han diferido respecto de qué vidas defender específicamente. Antiguamente las distintas tribus o culturas se interesaban en proteger solo a los miembros de su comunidad. Es decir, un miembro de esta tribu tenía prohibido matar a otro miembro, pero no era prohibido matar a alguien que fuera externo a esta tribu.

Hoy en día, generalmente se respeta la vida de los ciudadanos de todas las naciones, exceptuando algunos casos especiales como son la defensa propia, las guerras o, en algunas partes, la pena capital. Aparte de estos casos, y alguno que otro caso dudoso, hoy en día

existen leyes que prohíben matar seres humanos: “es malo matar a seres humanos independiente de su raza, religión, clase o nacionalidad. Se da por supuesta la insuficiencia moral de principios más restringidos, que limitan el respeto a la vida a una tribu, raza o nación” (Singer 1980, p. 107). Sin embargo, Singer afirma que todavía quedan ciertas dudas con respecto a por qué la vida del ser humano es más defendible que la vida de cualquier otra especie, otorgándole a este ser un valor superior.

Es aquí donde Singer considera que es necesario dar una definición clara de lo que es ser un ser humano o lo que es vida humana. No es complicado encontrar un significado claro de lo que es ser humano, puesto que se puede recurrir a términos biológicos utilizando el concepto de ser humano como equivalente a ser miembro de la especie *Homo sapiens*: “Determinar si un ser es miembro de una especie concreta es algo que se puede hacer científicamente, examinando la naturaleza de los cromosomas en las células de los organismos vivos” (Singer, 1980, p. 107). Esto da una idea clara y objetiva de lo que es ser un ser humano. Pero hay otra definición de este término que Singer considera necesario examinar.

Singer explica que hay otra definición para el término de ser humano y que es propuesta por el teólogo Joseph Fletcher. Este escritor protestante confeccionó una lista de lo que él considera que son cualidades que todo ser humano, por definición, debe tener. Esta lista de “indicadores de la condición humana” se pueden encontrar cualidades como: “conocimiento y control de uno mismo, sentido del futuro, sentido del pasado, capacidad de relacionarse con otros, preocupación por los demás, comunicación y curiosidad” (Singer, 1980, p. 108). Estas serían las condiciones en las que Fletcher describiría y reconocería a un “verdadero humano”. Evidentemente aquí no se está sugiriendo que, quienes no presenten estas condiciones, no son parte de la especie *Homo sapiens*. Esta definición está separada de las calificaciones biológicas de especie.

Teniendo en cuenta estas dos definiciones podría darse como ejemplo el caso de un embrión para poder determinar si es un ser humano o no. Si uno se guía por la primera definición, el embrión sí estaría dentro de la categoría de ser humano, ya que en sus genes se presenta las características biológicas de una cría humana, es decir un ser perteneciente a la especie *Homo sapiens*. Pero si se toma en cuenta la otra definición dada por Fletcher de lo

que es ser un ser humano, ni el embrión, ni tampoco el feto podrían ser clasificados como humanos, ya que no presentan aquellas cualidades y características que definen a un “verdadero ser humano”. Tampoco entraría en la categoría de ser humano aquellos niños que presenten alguna discapacidad mental, que les prive de un pleno uso de la razón: “El embrión, que posteriormente será el feto, el niño profundamente discapacitado psíquicamente, e incluso el neonato, todos sin duda pertenecen a la especie *homo sapiens*, pero ninguno es consciente de sí mismo, tiene sentido del futuro o capacidad de relacionarse con los demás” (Singer, 1980, p. 108). Como bien señala Singer, estas dos definiciones de ser humano se superponen, pero no coinciden entre ellas.

Es aquí que Singer toma la opción de utilizar diferentes conceptos para estas dos definiciones distintas sobre ser humano; conceptos que serán importantes en el examen que hace este autor con respecto a la pregunta sobre el valor de la vida humana. Para el concepto de ser humano utilizará la definición biológica, es decir, ser perteneciente a la especie *Homo sapiens*. Por otro lado, utilizará el concepto de persona para referirse a la segunda definición, es decir, aquellos que presentan plenas capacidades racionales, como lo es la conciencia de sí mismo y del futuro. Ahora es necesario determinar si el valor de la vida se presenta en el hecho de ser humano o de ser persona.

Con respecto a si el ser humano, por el hecho de ser humano, tiene algún valor especial que lo diferencia de otros tipos de vida, la respuesta que da Singer es negativa. El filósofo australiano argumenta que la injusticia de infligir dolor a algunos seres, no puede depender de a qué tipo de especie pertenecen, ni mucho menos la injusticia de matarlos: “Dar preferencia a la vida de un ser simplemente porque dicho ser pertenece a nuestra especie nos pondría en la misma posición que los racistas que dan preferencia a los que son miembros de su raza” (Singer, 1980, p. 110). Por lo tanto, los hechos biológicos, que determinan y separan una especie de otra, no tienen pertinencia moral.

La errada idea de que el ser humano tiene algún valor especial por ser parte de la especie humana se generó, como ya se explicó en el capítulo anterior, producto de la extensa tradición cristiana en donde el ser humano se representaba como la mayor creación de Dios. Quitar la vida a alguno de ellos era el mayor pecado que se podía cometer y, por lo tanto, mayor el castigo eterno. Aunque actualmente ya no son en su mayoría aceptadas estas

doctrinas, todavía permanece esa creencia de que el ser humano, por ser un ser humano, tiene un valor especial en su vida. Pero, como insiste el autor, este valor no puede desprenderse del hecho de pertenecer a una especie específica.

Ahora, teniendo en cuenta que es indefendible la idea de que el ser humano tiene un valor especial por pertenecer a la especie humana, corresponde entonces examinar si es que la persona, por ser persona, tiene un valor especial. Dicho de otra manera, preguntarse si es que hay un valor especial en la vida del ser autoconsciente y racional.

Singer señala que, la premisa de que la vida de la persona tiene un valor especial, puede ser afirmativa si se sigue que es un ser consciente de sí mismo, como entidad distinta de los demás, con un pasado y futuro: “Un ser consciente de sí mismo será en este sentido capaz de tener deseos sobre su propio futuro” (Singer 1980, p.112). Así, por ejemplo, puede haber un profesor de filosofía que tiene planes de escribir un libro, o un estudiante tiene las intenciones de terminar con sus estudios y graduarse, o un niño tiene los deseos de viajar en avión a futuro. Si se le quitara la vida a cualquiera de estas personas sería frustrar aquellos deseos que tienen para su futuro. Sería distinto, por otro lado, arrebatarle la vida a un bebe o a un animal consciente, ya que ellos no presentan las habilidades mentales para poseer expectativas para su futuro. Sin embargo, cuando se le arrebatara la vida a una persona, al morir ya no siente tristeza ni frustración por no cumplir tales expectativas, ya que esos planes desaparecen junto con uno mismo, por lo tanto, no se sufre por no alcanzar tales deseos. Entonces, ¿esto quiere decir que no tiene importancia perder tanto la vida como tales expectativas? Para responder esta pregunta Singer recurre a dos tipos de utilitarismo. Por un lado, el utilitarismo clásico y, por otro, el utilitarismo de preferencia.

El utilitarismo clásico busca poder maximizar placer o la felicidad, y mitigar el dolor o la infelicidad. Felicidad e infelicidad entendida no a un nivel de un solo individuo, sino que un placer general o social. Por lo tanto, las acciones que cometa una persona serán juzgadas a través de estos fines, es decir, si es que aquellas acciones causan más placer o dolor. En términos estrictos, no hay una conexión directa entre el utilitarismo clásico y el hecho de que se queden sin realizar los deseos de una persona cuando muere: “Si uno muere de forma instantánea, que tenga o no deseos hacia futuro no es pertinente con respecto a la cantidad de placer o dolor que experimente” (Singer 1980, p. 113). Siguiendo este argumento, para el

utilitarismo clásico no habría una conexión directa entre la condición de persona y con lo que hay de malo en matar.

Sin embargo, Singer apunta a que puede haber una conexión indirecta entre el utilitarismo clásico y el valor de la vida de una persona. Esta conexión indirecta se da producto del, miedo y la ansiedad, que produciría a nivel colectivo, si es que se mataran libremente a las personas. Un individuo que es consciente de sí mismo, que sabe que tiene pasado y futuro, y por tanto sueños y planes para su vida; si este individuo ve que su vida está en constante riesgo y puede terminar abruptamente en cualquier momento, viviría con constante miedo y ansiedad. Esta situación no es favorable para el utilitarismo clásico, pues su principal objetivo es acrecentar el placer y disminuir el dolor o infelicidad de las personas. Si las personas están con el constante miedo de que sus vidas pueden terminar en cualquier momento, evidentemente no tendrán una vida placentera y vivirán siempre con angustia. Esta sería una conexión indirecta con el utilitarismo clásico y la premisa de que es malo matar a una persona. Es indirecta puesto que lo malo no estaría en haber matado a aquella persona, sino que el miedo y el dolor que traería a las demás personas. El daño no estaría en la acción misma, sino en el efecto que traería hacia terceros.

Para una persona que no es un utilitarista clásico estricto esta respuesta del por qué sería malo matar a una persona, no sería éticamente aceptable que lo malo estuviera en el efecto que traería a la actitud de las demás personas y no en el hecho mismo de matar. De hecho, el propio autor objeta que se podría matar a una persona en total secreto y esto no tendría repercusión alguna en las actitudes de las demás personas. Es por eso que Singer señala que puede ser mejor a largo plazo si es que se anima a las personas a no juzgar cada acción individual por el criterio de la utilidad, sino que se debería pensar en principios generales que engloben todos los casos y situaciones a la que un individuo pueda enfrentarse. Para explicar esto último, el filósofo australiano menciona a R.M Hare, quien sugiere una distinción para el pensamiento moral: por un lado, estaría el pensamiento crítico y por otro el intuitivo. El pensamiento crítico evaluaría las premisas y situaciones de manera filosófica, como la pregunta de si sea útil o no el matar en secreto a una persona, que quiere seguir viviendo, para que este hecho no traiga repercusiones a los demás individuos: “Como filósofos, o simplemente como personas reflexivas y autocriticas, puede ser interesante y útil

para nuestro entendimiento de la teoría ética pensar en los casos hipotéticos poco usuales” (Singer 1980, p. 115).

Singer señala que la premisa de Hare apunta a que el razonamiento moral debe ser cada día más intuitivo. En la vida cotidiana, una persona no puede calcular todas las complejidades y consecuencias que traería actuar de una u otra manera. Incluso si se pensarán de forma anticipada, uno podría estar influenciado por el ánimo o humor que condicionaría su razón en ese momento, como puede ser la venganza o el deseo sexual. Por estas razones es que Hare sugiere que, para la vida ética diaria de las personas, es mejor adoptar ciertos principios generales y no desviarse de ellos. El no matar a una persona que quiere seguir viviendo debe ser uno de estos principios incuestionables. Incluso aunque a veces, a un nivel crítico, pareciera que se obtiene mejores resultados desviándose de estos principios, es más prudente seguirlos en la mayoría de los casos posibles que no hacerlo: “si nos guiamos por un abanico de principios intuitivos bien elegidos, haríamos mejor en no intentar calcular las consecuencias de cada opción moral significativa que tengamos que tomar, y en lugar de ello considerar qué principios se deben aplicar y actuar en consecuencia” (Singer 1880, p.117). De esta forma, Hare asegura que, aunque al tomar una postura crítica se pueda llegar a la conclusión que en ciertas ocasiones sería mejor desviarse de aquellos principios intuitivos, en general es mejor no salirse de ellos.

El utilitarismo de preferencia no juzga las acciones por su tendencia a maximizar el placer o minimizar el dolor. Lo que busca es juzgar a las acciones teniendo en cuenta las preferencias de los afectados por tales actos o por sus consecuencias. Como explica Singer: “toda acción contraria a la preferencia de cualquier ser es mala, a no ser que existan preferencias contrarias que tengan más peso que ésta” (Singer 1980, p118). Entonces, siguiendo la lógica del utilitarismo de preferencia, quitar la vida de una persona que quería seguir viviendo es injusto, tomando en cuenta que no hay ninguna otra preferencia de mayor peso que ésta. Aunque la víctima ya no esté para reclamar por lo que se le arrebató, la acción y la circunstancia no dejan de ser moralmente incorrectas. Para el utilitarista de preferencia el daño ya está hecho cuando la preferencia queda frustrada.

Junto con esto, Singer muestra que para el utilitarismo de preferencia hay una diferencia clara entre la vida de una persona y la vida de cualquier otro ser. Normalmente,

para este utilitarismo sería peor quitarle la vida a una persona que a un ser que no es consciente de sí mismo. La gran mayoría de las personas tienen proyectos para un futuro no tan cercano, a los cuales han dedicado ya bastante tiempo de su vida, incluso años. Quitarle la vida a cualquiera de estas personas sería destruir todo por lo que trabajó, por lo que se esforzó en aquellos años, sería violar una alta gama de posibilidades que tenía para sus proyectos.

Por otro lado, los seres vivos que no son conscientes de sí mismos, que no tienen noción de su pasado ni de su futuro, evidentemente no pueden tener preferencias ni proyectos para su existencia futura. El autor aclara que esto no significa que aquellos seres conscientes no sean capaces de luchar por sus vidas cuando se encuentran en peligro. Pero este instinto de supervivencia se debe a que el ser consciente busca terminar con una situación que encuentra dolorosa o aterradora. Esta lucha contra el miedo o el dolor no indican que tales seres tengan una preferencia a una existencia futura en vez de la no existencia: “La conducta de un pez enganchado en un anzuelo sugiere un motivo para no matarlos de ese modo, pero no sugiere en sí misma una razón del utilitarismo de preferencia en contra de matar peces con un método que les da la muerte de forma instantánea sin causar dolor ni miedo” (Singer 1980, p.119). Esto no quiere decir que para Singer o para el utilitarismo de preferencia no haya una razón válida que defienda el valor de la vida de los seres conscientes, de hecho, es una problemática que Singer estudia con bastante cuidado, pero el presente estudio se limita a examinar la importancia de la vida de las personas dentro del utilitarismo que describe el autor.

De esta forma Singer busca una respuesta a la pregunta sobre el valor de la vida humana, de por qué la vida de este ser sería sagrada y por qué sería malo arrebatarse la vida de otro ser humano. Pero lo busca fuera de la concepción religiosa que hay con respecto a lo sagrado de la vida humana, y centra esta búsqueda más bien en la definición de persona. Es en la calidad de persona en donde Singer puede determinar, a través de los tipos de utilitarismos recién vistos, un cierto valor que tendría la vida de algunos seres humanos. Por lo tanto, para este autor no habría un valor intrínseco en la naturaleza del ser humano, sino que el valor de la vida solo se haría presente cuando se entiende al ser humano como una persona que tiene conciencia de sí mismo, de su pasado y de su futuro, y que desea seguir

viviendo con la expectativa de cumplir los objetivos que tiene para ese futuro que espera tener.

4. La capacidad de valorar la vida

Otro autor que analiza la pregunta sobre el valor de la vida humana, pero desde una ética médica, es John Harris. Al igual que Singer, Harris se pregunta ¿qué es lo que hace valiosa a la vida humana y, en particular, qué la haría más valiosa que otros tipos de vida? Para el autor no hay duda de que el humano sobrepone la vida de los miembros de su misma especie ante cualquier otro tipo de vida. Así, para el ser humano, salvar la vida de otro ser humano sería de mayor importancia que salvar la vida de un perro cuando no se puede salvar las dos, y cree que es lo correcto. Pero ¿cuál es la base de esta creencia?, ¿qué justificaría esta supremacía de la vida del ser humano y haría que fuera más que solo un prejuicio en favor a su propia especie?

Harris comenta que la pregunta sobre el valor de la vida humana puede parecer abstracta y netamente filosófica; interesante tal vez, pero que es muy difícil y controversial para ayudar en problemas prácticos que se enfrentan diariamente los profesionales de la salud. Sin embargo, irónicamente, a los médicos y al cuerpo de la salud se les presentan situaciones en donde tienen que tomar decisiones que conciernen al valor de la vida de uno o varios seres humanos y que podrían dar una respuesta al valor de la vida humana. Si se toma como ejemplo el aborto, el autor explica que este puede ser permitido si es que la mujer no presenta ningún peligro en el procedimiento. Si se acepta esto entonces significa que el feto no tiene un valor en su vida similar al que sí tiene un niño ya nacido, y por lo tanto, tampoco presenta los mismos derechos que sí tiene un humano adulto. En Chile, la interrupción voluntaria del embarazo, es legal solo por medio de tres causales, el peligro de la vida de la mujer, la inviabilidad fetal y por violación. Esto apunta a que en este país, el feto mantiene ciertos derechos a la vida y por tanto protección. A menos, claro que la mujer se encuentre en peligro o haya sido víctima de una violación. En estas causales se mantiene que, aunque el feto tenga ciertos derechos a la vida, la importancia de la vida de la mujer es mayor y mantiene ciertos derechos que el feto no posee. Este y otros problemas se les presentan diariamente al área de la salud, que conciernen directamente a la pregunta sobre el

valor de la vida. Problemas como: qué vida es necesario proteger y cuándo una vida humana vale más que otras, si no se encuentran los medios o recursos necesarios para salvar a todas aquellas vidas.

Ahora bien, Harris señala que algunas personas consideran que la respuesta a la pregunta sobre el valor de la vida humana puede responderse si primero se da una respuesta a la pregunta ¿cuándo comienza la vida? y, tomando en cuenta los casos de pacientes en un persistente estado vegetativo, también es necesario resolver el problema de ¿cuándo termina la vida? Sin embargo el autor argumenta que estas preguntas no están bien formuladas, pues aunque se pudiera llegar a una respuesta a estas preguntas, lo cual ya es complejo, no es lo realmente necesario para entender el valor de la vida humana. Por lo tanto, reformulando las dos preguntas anteriores, lo que es necesario saber es ¿cuándo la vida empieza a importar moralmente? Y, también, ¿cuándo la vida deja de importar moralmente?

Algunos consideran que la respuesta a la pregunta de ¿cuándo la vida empieza a importar moralmente? es la misma que ¿cuándo comienza la vida? Y la respuesta más común a esta interrogante es que la vida comienza en el momento de la concepción. Al parecer no hay otro candidato mejor para determinar el momento en que la vida comienza que el momento en que el óvulo es fecundado y comienza un proceso continuo de maduración (véase Harris 1985, p.11). Sin embargo, Harris hace recordar que el óvulo ya está vivo antes de que ocurra la fecundación, de hecho tiene que pasar por un proceso de desarrollo y de maduración antes de que pueda ser posible la concepción. El espermatozoide también está vivo, como se demuestra por el movimiento de su cola. Por tanto, argumenta Harris, la vida no empieza en la concepción, sino que la vida es un proceso continuo e ininterrumpido que avanza de generación en generación evolucionando esporádicamente (véase p.11).

Se podría apelar a que, si bien, la vida no comienza en el momento de la concepción, si empieza la vida de un ser humano como ser individual. Harris responde a esto que muchas cosas pueden ocurrir en el momento de la fecundación y que no necesariamente pueden llevar al desarrollo de un ser individual. Por ejemplo, en vez de desarrollarse un embrión como normalmente se espera, puede producirse un tumor llamado mola hidatiforme. Evidentemente este tumor no estará cargado de derechos y de la protección que tiene la vida

de un ser humano, sino que todo lo contrario, este tumor debe ser extirpado de la mujer pues es dañino para ella.

Incluso aunque la concepción resulte como se espera, es decir que se pueda desarrollar correctamente el embrión, el resultado no solo es un individuo, propiamente hablando, pues el óvulo fecundado se convierte en una masa celular que luego se dividirá en dos componentes. Los componentes que se producen en el embarazo son el embrioblasto y el trofoblasto. El embrioblasto se transformará en el feto, mientras que el trofoblasto dará como resultado las membranas extraembrionarias, es decir, aquellas membranas que se forman alrededor del embrión y lo ayudan a desarrollarse, como la placenta y el cordón umbilical. Tampoco podría considerarse al óvulo como un tipo de vida individual, pues puede resultar en el desarrollo de dos individuos, es decir, en gemelos, lo cual ocurre dos semanas después de la concepción.

Así, Harris argumenta que la vida en un continuo ininterrumpido y que la aparición del ser humano, como individuo, ocurre gradualmente. Ahora, teniendo en cuenta que la vida no comienza en la concepción, y que no puede asegurarse concretamente que la vida de un individuo comienza en ese momento, bien podría afirmarse que, aunque la vida del ser humano no comienza en el momento de la fecundación, el óvulo fecundado se presenta como la posibilidad de ser un individuo, es decir, un ser humano en potencia. Teniendo en cuenta que el óvulo fecundado, que después puede pasar a embrión y luego a feto, es un ser humano en potencia, entonces debe tener los mismos derecho y protección que un individuo cualquiera. Este es el argumento de la potencialidad.

Sin embargo Harris encuentra dos dificultades con las que se enfrenta el argumento de la potencialidad. El primero es que no porque una cosa puede llegar a ser otra, hay que tratarla como si ya lo fuera. No porque algo tenga la posibilidad de convertirse en X hay que tratarlo como si ya fuera X, aunque todo indique en algún momento seguramente será X. Es un hecho que todo ser humano está destinado a morir, pero no por eso debe tratarse a un sujeto como si ya estuviera muerto. La segunda dificultad que menciona el autor es que no solo el óvulo fecundado tiene el potencial de convertirse en ser humano, sino que también lo tiene el óvulo no fecundado o, de igual manera, el espermatozoide puede llegar a convertirse una persona: “decir que un óvulo fertilizado es potencialmente un ser humano es solo decir

que si ciertas cosas le suceden (como una implantación), y otras cosas no (como un aborto espontáneo), se convertirá eventualmente en un ser humano” (Harris 1985, p.11). El óvulo fecundado tiene el potencial de convertirse en ser humano, pero también tiene el potencial de convertirse en un tumor o en un aborto espontáneo, entre otras cosas que le puede pasar en el proceso del embarazo. La vida no comienza en la concepción, pues el óvulo y el espermatozoide ya están vivos mucho antes. La vida es un continuo ininterrumpido y lo que es necesario saber no es cuando empieza la vida, sino cuando empieza a importar moralmente.

Si la pregunta es por el valor de la vida del ser humano, entonces es necesario encontrar una forma de distinguirlo de otros seres vivientes. Aquí Harris empieza a utilizar el concepto de persona para diferenciarlo de otros animales, máquinas o conjuntos de células humanas vivas. La vida de las personas está cargada de valor moral y de derechos porque son personas, pero ¿qué es lo que hace a uno el poder identificarse como persona? Por ejemplo ¿qué hará que un embrión o un feto pueda identificarse como una persona y tener el mismo valor moral que una persona adulta? Para responder a esto Harris recurre a dos estrategias, la primera es definir qué es una persona y la segunda es definir qué es lo valioso en la vida de una persona.

La primera estrategia a la que recurre el autor tiene como fin buscar aquello que hace diferente a las personas de los demás seres vivientes, otorgándole un valor especial a su vida. Para esta estrategia hay que dar una definición clara de qué es una persona y cuáles son esas cualidades que lo diferencian de los demás animales. Para esto recurre a la definición entregada por John Locke. El filósofo inglés define a la persona como un ser racional, dotado de inteligencia y capacidad de reflexión; un ser autoconsciente, que puede considerarse como el mismo ser pensante en distintos momentos y lugares (véase Harris 1985, p.15). Por lo tanto, Locke considera las principales características que definen a una persona y lo diferencia del resto de los seres vivientes, es la racionalidad y la autoconciencia, que es consciente de su pasado y de que tiene un futuro. Pero, ¿son estas características las que hacen que la persona tenga un valor especial? para resolver esto y seguir analizando el concepto de persona hay que recurrir a la segunda estrategia propuesta por el autor.

Harris argumenta que, en vez de centrar la atención en las diferencias que hay entre las personas y los seres vivos, hay que tratar de determinar qué es lo que hace valiosa a la existencia. Pero preguntar en donde reside el valor de la vida es algo tan difícil y tan profundo que la pregunta llega a ser absurda. Absurda no por el hecho de que no haya respuesta alguna, sino lo contrario, hay un sin fin de respuestas. Cada persona debe tener su propio motivo individual para valorar su vida y la de sus seres cercanos, lo cual hace que sea imposible dar una sola respuesta en concreto. Incluso si se hiciera una lista de las razones más importantes que tiene cada persona para valorar su vida y la de otros, uniéndolas para dar una definición clara al valor de la existencia; aun así, nada asegura que se pueda llegar a un resultado satisfactorio. Esto es porque nada indica que aquellas razones no puedan cambiar en el futuro, y que las personas empiecen a valorar la vida por razones diferentes. Además, tampoco hay razones para suponer que personas que no son humanas, es decir, personas de otro mundo, tengan los mismos motivos para valorar su vida que las presentadas en aquella lista.

Pero lo que Harris considera relevante aquí, no son las razones que tiene cada persona existente para valorar su vida, pues es imposible hacer un recuento de todas aquellas razones, sino que lo importante al fin y al cabo es que las personas tienen la capacidad de valorar la vida, y solamente por tener la capacidad de valorar su propia vida y la de otros, es que ya sus vidas tienen valor:

El punto es el siguiente: si admitimos que el valor de la vida para cada individuo consiste simplemente en las razones que cada uno tiene para encontrar valiosa su propia vida y para querer seguir viviendo, sean las que sean, entonces no es necesario saber cuáles son las razones. Todo lo que necesitamos saber es que cada individuo tiene sus propias razones, o simplemente valoran sus propias vidas (Harris 1985, p. 16, traducido).

Siguiendo este argumento, si uno se pregunta qué hay de malo en matar a una persona, la respuesta es que lo malo es matar a una persona que tiene la capacidad de valorar su vida, ya que, por el solo hecho de tener esta capacidad ya hace que su vida tenga un valor y una carga moral. Sin embargo si el caso es de una persona que si tiene la capacidad de valorar su vida, pero aun así no siente valor por ésta, entonces no habría algo moralmente malo en que esa

persona se arrebatase su propia vida, o que reciba ayuda para lograr su cometido, como ocurre con la eutanasia.

Ahora, volviendo a la pregunta de qué es una persona, para Harris la persona es aquel ser que tienen la capacidad de valorar su propia existencia. El autor afirma que esta definición tiene la ventaja de ser simple, pero además posee dos ventajas más. La primera es que es una definición neutra en cuanto a especies. Es decir que es una definición que no solo abarca a los seres humanos, sino que si existiera otra especie que sea capaz de valorar su vida, entonces también debe considerarse como persona, como podría ser el caso de seres de otro mundo o personas transhumanas. En esta definición, ninguna persona es más persona o más valiosa que otra, todos tienen el mismo rango de persona y por lo tanto, un valor idéntico. El concepto de persona tiene como principal función identificar aquellos seres que son capaces de valorar su propia vida y la de otros, y así poder generar un ambiente de respeto y de seguridad entre estos individuos.

La segunda ventaja es que esta definición puede cumplir dos tareas que necesita cumplir el concepto de persona. Por un lado esta definición debe dar una idea clara de por qué las personas son valiosas y entregar una diferencia moral entre las personas y los demás seres vivientes. Por otro lado, tiene como tarea permitir distinguir claramente a una persona de cualquier otro ser. Como bien explica el autor:

En este concepto de persona, la diferencia moral entre personas y no personas reside en el valor que las personas le dan a sus propias vidas. Las razones por las que es incorrecto matar a una persona es que, al hacerlo, le roba a ese individuo algo que valora, y que le hace posible valorar cualquier otra cosa. Matar a una persona no solo frustra sus deseos para su propio futuro, sino que frustra todos los deseos que una persona tiene. Las criaturas que no pueden valorar su propia existencia no pueden ser perjudicadas de esta manera, porque su muerte no les priva de nada que puedan valorar (Harris 1985, p.18, traducido).

Si bien, Harris expone que a los demás seres vivos no se les puede dañar privándoles de algo que ellos valoran, sí pueden ser dañados de otras maneras, por ejemplo sometidos a situaciones dolorosas. Cualquier acción de las personas que infrinjan dolor a otros seres sintientes, debe ser evitada y condenada. De esta manera Harris expone claramente su

definición de persona y el por qué la vida de estos seres tendría un cierto valor especial que lo diferencia de otros seres vivos. En lo que queda de esta investigación se centrará en dar cuenta de cómo la idea del valor de la vida humana es una idea contingente, que va cambiando según la percepción del pensador que trata el problema, y que se moldea a través de la cultura, el tiempo y el contexto social, entre otras cosas. Además se verá como no solo la idea del valor de la vida es cambiante, sino que también los conceptos con los que se defiende esta idea son contingentes, es decir el concepto de ser humano y el de ser persona. Por último se expondrá cómo sería posible llegar a una idea concreta y objetiva del valor de la vida humana.



Capítulo III: El valor de la vida como una construcción social y cultural

1. El valor de la vida humana como una idea contingente

En los dos capítulos anteriores se analizó las distintas nociones y perspectivas sobre el valor de la vida humana que presentaban ciertos filósofos y pensadores. En el primer capítulo se vio como distintos autores defendían el valor de la vida humana por el hecho de ser humano. Por un lado, estaban aquellos que atribuían aquel valor a una connotación religiosa, y por otro lado, aquellos autores que no recurren a una idea religiosa, pero sí consideran que el ser humano, por su naturaleza humana, tiene un valor especial que los carga de deberes y de derechos y los diferencian de otros tipos de vida. El segundo capítulo examinó a aquellos autores que no le atribuyen un valor a la vida humana por el hecho de ser un ser humano, sino por el hecho de ser persona. Estos pensadores consideran que el valor de la vida no se justifica por el hecho mismo de pertenecer a la especie humana, sino que son ciertas cualidades que tiene tal ser que hacen que su vida tenga valor. Cualidades como la razón, la autoconciencia o el hecho mismo de poder valorar la vida. Estas cualidades no están reservadas solo para la especie humana, pues pueden existir otros seres que no sean humanos y que tengan autoconciencia, y que por tanto sean personas.

Ahora bien, lo que se quiere plantear en este capítulo, es que tanto la idea de que la vida del ser humano tiene valor por el hecho de ser un ser humano, como la idea de que tiene valor por el hecho de ser persona, son ideas contingentes que responden a una construcción social y cultural. Las respuestas a qué es el valor de la vida humana y de dónde surge, van cambiando según la época o la cultura en la que se trate estas preguntas. También influye, la educación, las creencias, la política, entre otras cosas que puedan predominar e influenciar en un determinado momento histórico. La pregunta sobre el valor de la vida humana es algo que ha sido tratado por distintos pensadores en varias épocas de la humanidad, y es por esta razón que la idea de valor de la vida humana no ha sido una idea estable y objetiva.

Como se examinó en el primer capítulo, si bien hay una concepción sobre el valor de la vida, basado en creencias religiosas, esta no permanece estable u objetiva. Como aclaraba Singer, lo que se entendía por valor de la vida en la antigüedad, no abarcaba a todos los seres humanos por igual. El ateniense no consideraba que su vida tuviera el mismo valor o derechos que la de un esclavo o la de un bárbaro. Tanto en Grecia como en Roma las leyes y derechos

que otorgaban protección a la vida, se limitaba a sus propios ciudadanos. Así, si alguien de estas culturas le arrebatava la vida a un miembro de su misma sociedad, entonces debía ser castigado, pero si se atentaba contra la vida de alguien que no fuera parte de su comunidad, ya sea un esclavo o extranjero, entonces el castigo no era el mismo, si es que había castigo alguno.

Esta perspectiva sobre el valor de la vida cambia con la llegada del cristianismo. Según las doctrinas cristianas, todo ser humano tiene un alma inmortal y es esta alma la que le da un valor especial a su vida. El ser humano se presenta como la mayor creación de Dios, y al ser creación suya, solo Él puede decidir cuándo termina la vida de este ser. Así que atentar contra la vida de cualquier ser humano es arrebatarle un derecho que solo le pertenece a Dios, por lo que el alma del perpetrador recibe un castigo eterno. Es interesante como entre las tradiciones religiosas se ha mantenido la idea de que la vida tiene valor por ser propiedad de los dioses o de Dios, sin embargo, entre las culturas y las sociedades, se discute qué vidas proteger y qué vidas humanas son más valiosas que otras. La tradición cristiana llega a zanjar y a propagar la idea de que toda vida humana, independiente de quién sea, es valiosa.

Si bien, aunque en la actualidad ya no es formalmente aceptada la idea de que la vida es propiedad de Dios y que solo Él puede decidir el destino de ésta, la concepción cristiana de que la vida de todo ser humano es valiosa sigue estando vigente tanto en los valores morales de las personas, como en las leyes de las sociedades occidentales. Es evidente que en la actualidad ha habido un descenso en la población que es religiosa, por lo tanto la respuesta al por qué la vida del ser humano es valiosa, tuvo que cambiar. Como se puede ver en las filosofías de Marcos y de Arregui. Ellos basan sus ideas a través de argumentos clásicos, como lo es, por un lado, el concepto de naturaleza humana de Aristóteles y como lo es, por otro, el concepto tomista de ser humano, respectivamente. Ambos autores se alejan de las nociones religiosas que se tiene sobre la vida, pero no abandonan la idea de que hay algo intrínseco en la naturaleza del ser humano que le da un valor especial a su existencia. De esta manera el valor de la vida humana, por el hecho de ser humano, va cambiando para adaptarse al pensamiento actual. Aunque sus ideas tengan una base en conceptos clásicos, estos son utilizados en un lenguaje que pueden llegar a entender personas que no se

comprometen con alguna religión, dando así una defensa más objetiva para el contexto social en el que se vive hoy en día.

Sin embargo, como se puede ver en el segundo capítulo, la idea de que la vida del ser humano es valiosa por el hecho de ser un ser humano, no convence a todos los filósofos y pensadores después de la modernidad. Es en la época Moderna donde aparece una perspectiva totalmente diferente con respecto al valor de la vida, y que ha ganado fuerza en tiempos actuales. Esta es la idea de ser persona. Aquí se produce el cambio más drástico con respecto a la idea de valor de la vida, pues cambia el sujeto del cual se predica ese valor. Teniendo en cuenta las definiciones de persona que utilizan Kant, Singer y Harris, el valor de la vida no se limita solo a los seres humanos, sino que todo aquel ser que puede ser identificado como persona tiene un cierto valor especial. Por lo tanto, pueden haber personas que no son humanas, pues lo que destaca esta perspectiva no es el hecho de pertenecer a una especie en concreto, como lo es el ser humano, sino ciertas cualidades que se identifican con el concepto de persona. Cualidades como la racionalidad y la autoconciencia. Es por esto que la idea de valor de la vida humana se presenta como una idea contingente, pues incluso cambia el foco de donde reside tal valor. Ya no es que el ser humano, solo por el hecho de ser humano, tenga un valor inherente en su vida, sino que son ciertas cualidades que le otorgan un valor especial y lo clasifican como persona.

Aunque distintos autores basen sus perspectivas con respecto al valor de la vida, en el concepto de persona, eso no significa que sus ideas y argumentos coinciden entre sí, incluso pueden llegar a ser contrarias. Esto ocurre con la filosofía kantiana y la filosofía utilitarista de Singer. Aunque ambos tengan como piedra angular el concepto de persona, sus principios morales son distintos. La gran diferencia entre la filosofía de Kant y el utilitarismo es que Kant defiende la idea de que todo ser racional, es decir, toda persona debe verse como fin en sí misma, y no solo como un medio para un fin. En cambio el utilitarismo no encuentra moralmente perjudicial utilizar a las personas para lograr un estado de felicidad social, pero intentado cuidar de las preferencias de las personas sin perjudicar a otras: “el problema del utilitarismo es su falta de respeto por las personas, quienes no son consideradas como valiosas por derecho propio, sino más bien por ser ‘una gota en el océano de la utilidad social general’” (Squella 2018, p.199).

Es necesario destacar que Singer, en su investigación sobre la injusticia de matar personas, recurre a una corriente de pensamiento ético que se asocia a la filosofía kantiana. Esta corriente concibe el respeto por la autonomía como un principio moral básico. Lo que se entiende por autonomía, es tener la capacidad de elegir hacer y poder actuar a través de las propias decisiones. Aquí Singer señala que los seres que son racionales y autoconscientes poseen esta capacidad de autonomía, mientras los seres que no son conscientes de sí mismo, no pueden elegir de la forma requerida y por lo tanto no pueden ser autónomos: “sólo un individuo capaz de diferenciar entre vivir y seguir viviendo, puede automáticamente elegir vivir” (Singer 1980, p.124). Es por esto que matar a una persona que no ha elegido morir es una violación directa y la más grave a la autonomía de tal persona.

Pero no todos consideran que el respeto a la autonomía deba tomarse como un principio moral básico. Singer muestra que el utilitarismo no respeta la autonomía como tal, pero podría servir para dar cuenta cuando una persona tiene la preferencia de seguir viviendo, o que tal persona es feliz en su conjunto. Sin embargo, si uno es un utilitarista de preferencia, hay que admitir que el deseo de seguir viviendo puede verse opacado por otros deseos, y si se es un utilitarista clásico, se puede argumentar que los individuos pueden estar equivocados en sus expectativas de felicidad. El utilitarista, si bien puede guiarse en ciertos momentos por la idea de autonomía, el respeto por la autonomía no puede ser un principio básico independiente. Un utilitarista clásico tendría que aceptar en algunos casos que es correcto matar a una persona que no elige morir, pues de otra forma aquella persona estará destinada a una vida desgraciada. Estos son los conflictos que enfrentan los principios morales del utilitarismo y de la filosofía kantiana.

Con respecto a Harris, es interesante como su definición de persona y su percepción del valor de la vida, se asemejan a los principios propuestos por el utilitarismo de preferencia. Si bien Harris no se basa directamente en el utilitarismo para formular sus ideas con respecto al valor de la vida humana y del por qué sería malo matar, hay unos puntos en donde estas ideas se relacionan y es necesario examinarlas. Para Harris la persona es aquel ser que tiene la capacidad de valorar su vida, sea parte de la especie humana o no. Si existe otro ser que no puede definirse como ser humano, pero que aun así sea un ser consciente de sí mismo, de su propia existencia y que además tiene la capacidad de valorar su vida, entonces ese ser debe

ser considerado como persona. El valor de la vida surge, por tanto, de la capacidad de valorar la vida, pues para el autor es moralmente malo matar a alguien que valora su propia existencia.

Esto es parecido a lo propuesto por el utilitarismo de preferencia, en donde sería moralmente malo frustrar las preferencias de alguien, a menos que haya una preferencia mayor que se le contraponga. Si una persona tiene la preferencia de seguir viviendo, entonces para el utilitarismo de preferencia sería moralmente malo arrebatarse la vida. No solo porque se frustra su preferencia de vivir, sino también porque se frustra una gama de otras preferencias que la persona tenía, así como sus deseos y proyecciones para su futuro. Ambos principios, tanto la importancia de tener la capacidad de valorar la vida, como la preferencia de seguir viviendo, si bien no tienen las mismas bases morales, ambas se relacionan hasta cierto punto.

Con todo lo visto hasta ahora debe ser claro que la idea de valor de la vida humana es contingente. Puesto que esta idea va cambiando y se va moldeando según el contexto social y cultural. Por lo tanto el concepto del valor de la vida se presenta como un constructo social, que se forma a través de las creencias, de la política, las leyes, los valores, intereses, entre otras cosas que pueden llegar a formar un pensamiento social en una época determinada. Pero no solo la idea del valor de la vida se presenta como algo cambiante, sino que los conceptos que se utilizan para defender este valor también lo son. En otras palabras, el concepto de ser humano y el concepto de ser persona son conceptos contingentes.

2. Ser humano y ser persona como conceptos contingentes.

No solo el valor de la vida humana se presenta como un concepto contingente, sino que también los conceptos en los que se apoya esta idea también lo son. Es decir el concepto de ser humano y ser persona. Aunque en esta investigación se decidió por separar a los autores que defienden el valor de la vida humana por el hecho de ser humano de los que defienden este valor por el hecho de ser personas, lo que entienden estos pensadores por ser humano o por ser persona no necesariamente es lo mismo. Lo que se entendía en la época de Platón y Aristóteles por *ser humano*, es muy distinto a la concepción biológica de especie humana que

se tiene hoy en día. Por otro lado, el concepto de *persona*, al ser un concepto de poca trayectoria, va variando según la interpretación del autor y es susceptible a modificaciones. Es necesario ver ahora algunas definiciones importantes que se le ha dado al concepto de ser humano, comparándolas y destacando los cambios que ha tenido este concepto. Luego, es necesario examinar el concepto de persona y por qué se presenta como un concepto contingente.

La concepción clásica de *ser humano* es muy distinta a la definición que se tiene hoy en día de este concepto. Esto se debe a que filósofos como Platón y Aristóteles no veían el mundo y la conformación de la realidad de la misma forma que en la actualidad. Para Platón la pregunta sobre qué es el ser humano abarca la pregunta sobre la configuración ontológica de lo real.

Cómo señala el profesor Diego Pérez en su obra *Las nociones de ser humano y ciudadano en la filosofía griega*, definir lo real en la filosofía de Platón, implica mentar a través de dos dimensiones en las que se expresa el ser. Estas dimensiones no son del todo heterogéneas y separadas entre sí, sino que, al contrario, son dimensiones que tienen un vínculo permanente sin que ninguna de ellas pierda su soberanía y su propia autonomía: “Por decirlo de alguna manera, aquellas dos dimensiones dan evidencia la una de la otra. Aunque, también es preciso decirlo, una de aquellas dimensiones es dominante por lo que determina de algún modo a la otra sin con ello verse determinada” (Pérez 2008, p. 10). Si bien, aunque estas dimensiones no son totalmente diferentes, tampoco son exactamente parecidas. Por lo que una de estas dimensiones debe tener una prioridad ontológica ante la otra en la formación de lo real.

Pérez señala que la primera dimensión expuesta por el autor es la dimensión de lo sensible y corpóreo. En esta dimensión se presenta el mundo tal como lo conoce el ser humano a través de sus sentidos, es todo lo que se manifiesta por medio de la percepción y por la vivencia empírica: “Aquella dimensión de lo real puede ser considerada como la efímera, propensa a los cambios, movimientos y alteraciones, por lo que es considerada por Platón como inestable” (Pérez 2008, p. 11). Lo que quiere decir Pérez aquí es que la dimensión de lo sensible se presenta en un menor rango ontológico por su inestabilidad y además por su dependencia.

La segunda dimensión, al contrario de la primera, se presenta como estable, es decir, que no es efímera ni propensa a cambios. Esta es la dimensión de las ideas, la cual Platón considera como la verdadera expresión de todo lo que es real, ya que es en esta dimensión donde puede encontrarse el orden de entidades con mayor rango ontológico: “El ser en cuanto ser, pensó nuestro filósofo, es aquello por razón de lo cual se manifiesta y acontece lo que es perceptible, guardando para sí su propia soberanía” (Pérez 2008, p. 11). Esta dimensión, al presentarse como el ser en cuanto ser, es también el principio de todo movimiento, pues para Platón, aquello que se mueve siempre debe tener algo que permanece inmóvil y le da un inicio.

Ahora bien, Pérez señala que la manera en que estas dos dimensiones convergen y se relacionan es a través de algo que Platón llama *participación* (μετέχω). La dimensión de lo sensible se presenta en esta relación como un segundo orden ontológico en donde se ordena por medio de lo real en sí, que es dado por la dimensión de las ideas. Mientras que en el mundo sensible está todo en constante movimiento y es susceptible a cambios el mundo de las ideas permanece estable, sin cambio alguno. Es esta última la que configura todo lo dado en el mundo de lo sensible, es lo que le da la identidad y movimiento. Esta es la participación de ambas dimensiones, en donde, todo lo que aparece en el mundo sensible, encuentra su inicio e identidad en el mundo de las ideas.

El ser humano es para Platón aquel que está esencialmente dispuesto de tal manera que participa en las dos dimensiones. Esto es lo que el filósofo ateniense entiende como la dualidad del ser humano, pues este ser se compone de dos elementos, el cuerpo y el alma: “La estructura ontológica del ser humano está compuesta por dos elementos distintos, pero íntimamente integrados en una sola existencia: el hombre concreto” (Pérez 2008, p. 11). Mientras el cuerpo es aquello del ser humano que se presenta como lo sensible, es decir, lo que cambia y perece, el alma es lo esencial en el ser humano, lo que le da identidad, que es inmutable y eterno.

De esta manera Platón entiende el concepto de ser humano, como un ser que se forma por medio de la dicotomía entre alma y cuerpo. Se presenta como la conversión entre el mundo sensible y el de las ideas, pudiendo ser parte de ambas dimensiones: “Por una parte, el ser humano será visto como un ser que participa de la sensibilidad y lo mudable. Por otra,

será visto como un ser cuasi-divino que tiene la facultad de participar de lo esencial y lo estable” (Pérez 2008, p. 12). Este es el dualismo ontológico del ser humano que formula Platón.

Siguiendo con las nociones clásicas del concepto de ser humano, Aristóteles expone ciertas facultades o funciones que son propias de los seres vivos o seres animados. Para Aristóteles, señala Pérez, el alma es el único principio y causa del cuerpo viviente, por tanto, estas facultades que presentan los seres vivos son causa del alma que poseen. El filósofo griego hace una distinción entre las distintas facultades de los seres animados, donde señala que, en las plantas, se da solo lo que es la facultad nutritiva, mientras que en los animales se da tanto la nutritiva y la sensitiva. Con la facultad sensitiva también aparece la desiderativa en estos animales. Por último están aquellos seres que poseen las facultades nutritivas, sensitivas y la reflexiva. Estos son los seres racionales: “En efecto, el apetito (ἐπιθυμία), los impulsos (θυμός) y la voluntad (βούλησις) son tres clases de deseo (ὄρεξις)” (Aristóteles, extraído de Pérez 2008, p. 63). Así, la diferencia entre los tipos de seres vivos se produce por los distintos tipos de deseos que ellos poseen. Por lo tanto, la diferencia ontológica recae en las distintas facultades del alma.

Pérez explica que, a diferencia de Platón, Aristóteles considera que el desarrollo de aquellos deseos será lo que marque las diferencias específicas de cada ser viviente. Es difícil encontrar una equivalencia entre los distintos seres animados, salvo por el hecho de que cada uno de éstos participa de un tipo de deseo. Pero son precisamente estos deseos o facultades los que generan una gran distancia entre un ser animado y otro:

De tal manera, es preciso decir que de la misma forma que hay un salto ontológico de cualidad inconmensurable entre las cosas inanimadas y los seres vivos, igualmente la hay entre vegetales y animales irracionales, así como existe también entre animales irracionales y animales racionales (Pérez 2008, p. 65).

Aristóteles mantiene aquí lo expuesto por Platón, en donde los seres animados se presentan como seres compuestos, es decir, se acepta la dualidad entre cuerpo y alma. Pero Aristóteles considera que todo deseo y apetito surge del alma, no del cuerpo. Es el alma que le da todas las características sensitivas y desiderativas al ser viviente, mientras que el cuerpo solo

mantiene al alma. Además, el alma para Aristóteles no puede vivir de forma extensa fuera del cuerpo, es el cuerpo quien acoge al alma y ésta sólo puede manifestarse por medio de él.

Ahora bien, Pérez indica que, para entender por completo el concepto de ser humano en Aristóteles, es necesario tener presente dos puntos de vista: por un lado, el concepto natural que abarca el deseo y las facultades del alma; y por otro lado, el concepto social, que se relaciona con la politicidad y el habla. El primer punto es el que se expuso más arriba, sobre los tipos de seres animados y los deseos. El segundo punto hace referencia a las características sociales y políticas del ser humano. Estas características abarcan las habilidades de los seres humanos para comunicarse entre sí, para poder unirse en sociedad y para formular leyes y principios morales. Si bien ambos puntos aunque son distintos no son contrarios entre sí, pues, incluso, el concepto social depende en cierto grado del concepto natural:

En tanto que el concepto natural asume que la inteligencia deseosa se manifiesta como el elemento que distingue al ser humano del resto de las demás entidades, el concepto social recoge aquella suposición y la extiende a una serie de principios ético-morales según los cuales es preciso que el ser humano conduzca su vida política y moral por la orientación de la inteligencia deseosa (Pérez 2008, p. 66-67).

De esta manera, Aristóteles diferencia a los seres humanos de otros tipos de vida por medio de las funciones intelectuales del alma. Es la facultad reflexiva lo que le permite al ser humano desenvolverse como un ser social y político, pudiendo ser capaz de organizarse junto con otros seres humanos y poder formular principios morales que le permita relacionarse de manera correcta. Esta es la definición de ser humano que rescata Marcos y por la cual basa su filosofía con respecto a la importancia de ser un ser humano. Pues este ser no solo se presenta como un animal, sino que también como un ser intelectual, social y a la vez espiritual. Para Marcos es esta naturaleza moderada lo que le da derechos y deberes al ser humano que otros seres vivientes no poseen.

En la actualidad, el estudio sobre el ser humano ha avanzado de tal medida, que la idea clásica del ser humano, como una dualidad entre alma y cuerpo, ya no es formalmente aceptada. Hoy en día, lo que se entiende por ser humano, puede ser llevado a conceptos científicos. Gracias a distintos estudios biológicos, se puede entender exactamente de qué

está compuesto el organismo humano, y cómo es posible diferenciar a este ser de otras especies. Para entender la formación del ser humano, y en general de todos los organismos vivos, hay que tener presente los procesos a nivel celular. La célula es la unidad básica de todo organismo vivo, todos los componentes de un cuerpo, ya sea órganos, tejidos, etc. están conformados por conjuntos de células que permiten el paso de materias y de nutrientes que el cuerpo necesita. Desde la fecundación de un espermatozoide a un óvulo, empieza un proceso en donde una célula, dará resultado a la gran cantidad de células que conforman al ser humano: “Todos nosotros hemos hecho este viaje, de una sola célula a un organismo complejo formado por cientos de tipos diferentes de células, con un total de unos 100 billones” (Robets 2018, p.13). Son en estas células en donde se encuentra la información genética que diferencia al ser humano de otras especies.

El ADN es un ácido nucleico que está presente en las células y guarda la información genética de un organismo vivo. Es esta información genética lo que permite diferenciar a una especie de otra, pues, un perro no guarda la misma información genética que un caballo o un ave a la de un ser humano. Si bien, hay ciertas similitudes en el ADN de un animal con la de otro, nunca llegan a ser exactamente la misma información genética. Pero, es necesario preguntar, ¿cómo ocurre esta diferenciación genética entre especies? Esto se produce por años de desarrollo evolutivo en donde se ven afectados los organismos vivos. Todos los seres vivos vienen de un ancestro en común, pero la evolución permitió la ramificación y por tanto la diferenciación entre animales y especies:

Si miras a tus antepasados más recientes (aunque bastante antiguos), encontrarás ancestros que eran gusanos y, siguiendo tu linaje a lo largo del frondoso árbol de la vida, te topas con antepasados que eran peces, anfibios, reptiles, mamíferos, primates primitivos, simios y, finalmente, tú mismo (Roberts 2018, p.12).

El ser humano, como se conoce hoy en día, es producto de un proceso evolutivo que trasciende millones de años, y es en estos procesos evolutivos es donde la información genética va transformándose, pero a la vez, guardando información que fue entregada por ancestros bien lejanos: “Los utensilios que nuestros antepasados empezaron a elaborar y usar millones de años atrás acabaron por modificar su anatomía, lo que hizo que tus manos sean lo que son hoy en día” (Roberts 2018, p.14). Si se alude a un ser humano en concreto, la

información genética que este ser posee fue entregada por sus padres en el momento de su concepción, por medio del espermatozoide y del óvulo. Esto es lo que le da la identidad genética a un ser humano y le permite distinguirse de otros seres.

Así, lo que puede entenderse por concepto de ser humano hoy en día, es aquella especie denominada *Homo sapiens*, que guarda una información genética distinta de otras especies. Sin embargo, no hay que olvidar, como ya se argumentó en el segundo capítulo de esta investigación, que la especie humana, como se le conoce hoy en día, no es más que un paso en el enorme ciclo evolutivo del *Homo sapiens*. Es por esto que los evolucionistas no se comprometen por una naturaleza humana, ya que no hay ningún rasgo en el ser humano, que pueda aceptarse como esencial, ni siquiera a nivel genético.

El concepto de ser humano, por lo tanto, se presenta como un concepto contingente por dos puntos importantes. El primero, porque no ha sido un concepto estable, ya que lo que se entendía por ser humano en la antigüedad, no es lo mismo que la apreciación científica que se tiene de este ser hoy en día, y lo más probable es que este concepto vuelva a variar y vuelva a determinarse en unos miles de años más, por nuevos estudios y nuevos descubrimientos. El segundo punto, porque el ser humano no es un ser determinado y estable, este ser como se le conoce hoy en día es solo un pequeño momento de la evolución del *Homo sapiens*, y lo más probable es que en unos miles de años más, lo que se perciba por especie humana, no sea lo mismo que en la actualidad.

Ahora, con respecto al concepto de persona, este es un concepto algo menos complicado de abordar, ya que no tiene tanta trascendencia como lo tiene el concepto de ser humano. El concepto de persona obtiene una definición en la modernidad por el filósofo John Locke. Este filósofo inglés describió a la persona como el ser racional, consciente de sí mismo, que puede considerarse como la misma persona en diferentes tiempos y lugares. Si bien, esta es la definición de persona en la que se apoya filósofos como Singer y Harris, sin embargo, como se ha visto, este concepto está expuesto a cambios y al libre uso de los autores.

Si bien Kant entiende a la persona como el ser racional, la interpretación filosófica que le da al concepto de persona, no es la misma con la que trabaja Singer, pues ambos autores pertenecen a corrientes filosóficas distintas. Kant considera que la persona es un ser

que es fin en sí misma, esto escapa ya de la definición dada por Locke y se basa netamente en los principios éticos del filósofo alemán. Por su parte Singer no considera que la persona sea fin en sí misma, sino que, para él, la única utilidad que tiene es la de poder diferenciar a la persona de otros seres, es poder dar cuenta de aquellos seres que pueden tener intereses y preferencias para su futuro, y poder encontrar un cierto valor en esto.

Harris por su parte da su propia definición de lo que es ser persona, basándose claramente en la definición dada por Locke. Para Harris la persona es aquel ser que tiene la capacidad de valorar su vida. Aunque parece una definición bastante simple, es una definición que ayuda a determinar un valor claro de la vida de una persona, pues que una persona tenga la capacidad de valorar su propia vida, eso ya le otorga cierto valor.

Arregui tiene algo de razón cuando afirma que el concepto de persona no puede ser la piedra angular de la moralidad, pues es un concepto muy complicado y que su significado está expuesto a cambios. Los principios morales no pueden basarse en un concepto tan endeble como el concepto de persona, pues estos principios, que deben ser estables, tienen que tener, de igual manera, una base sólida.

De esta manera, se ha querido comprobar que tanto los conceptos de ser humano como el de persona, son conceptos contingentes, que su definición y significado han sufrido cambios a lo largo del tiempo y dependen del contexto social en donde se les trate. Pero si tanto el concepto del valor de la vida, como el concepto de ser humano y de persona son contingentes, entonces ¿cómo se puede llegar a una idea clara y concreta de lo que es el valor de la vida humana? Para poder llegar a una noción objetiva de esta idea es necesario tratar ahora el concepto de consenso o convención.

3. La importancia del consenso para la idea del valor de la vida humana

El concepto de valor de la vida humana se presenta como un concepto contingente, ya que la definición y significado de este va cambiando según el tiempo y contexto social en la que se aborde tal concepto. De igual manera, los conceptos que se han utilizado para basar esta idea de valor, como el concepto de ser humano y ser persona, son contingentes, ya que no han tenido una definición clara a lo largo de la historia de la humanidad. Pero entonces, ¿hay

alguna forma de llegar a una idea objetiva y concreta sobre el valor de la vida humana? ¿cómo sería posible formar una definición clara de valor de vida que pueda ayudar a la formación de principios morales y de leyes?

El valor de la vida humana debe verse como un constructo social, el cual debe ser defendido y resguardado a través de consensos. Los consensos entre miembros de una tribu, cultura o sociedad, son los que permiten que haya una idea concreta del valor de la vida humana. Por medio de consensos es que el los miembros de una sociedad pueden determinar y condenar ciertas injusticias que pueden ocurrir entre ellos, como por ejemplo, arrebatarle la vida a alguien que tenía claras intenciones de seguir viviendo. El valor de la vida no surge por ser parte inherente de la naturaleza del ser humano, pues ni siquiera es claro si hay tal cosa que pueda llamarse naturaleza humana, sino que el valor de la vida surge a través de consensos entre personas que tienen la intención de seguir viviendo y se organizan para lograr este objetivo.

Para entender esta idea de consenso de mejor manera, se puede recurrir a la idea humeana de justicia. Para David Hume, la justicia es un concepto artificial formado por el ser humano. Si bien, este concepto tiene su origen por medio de las pasiones, que son naturales en el ser humano, la justicia se forma de manera artificial a través de convenciones entre seres humanos que viven en una determinada sociedad: “El interés público no está ligado por naturaleza a la observancia de las reglas de justicia, sino que está conectado con ellas por una convención artificial en favor del establecimiento de dichas reglas” (Hume 1740, p. 647-648). Es por medio de convenciones artificiales que se determinan las leyes y por tanto lo que es justo o es injusto. El valor de la vida humana o la injusticia de matar a una persona, nace, de igual forma, en este tipo de convenciones, pues son la convenciones lo que permite la formación y organización de una sociedad, y es por medio de las leyes de tal sociedad, donde el ser humano puede obtener un cierto valor especial: “Sólo reuniéndose en sociedad es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual a las demás criaturas, y aún de adquirir superioridad sobre ellas” (Hume 1740, p. 653).

El mejor ejemplo que se tiene actualmente con respecto a la importancia de los consensos y convenciones para la idea de valor de la vida humana, es la existencia de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), junto con su Declaración Universal de

Derechos Humanos (DUDH). Esta declaración, que fue aprobada en 1948 y fue elaborada por representantes de varios estados del mundo. Es el documento más grande con respecto al cuidado y respeto por la vida de todos los seres humanos. Representa el reconocimiento universal de los derechos básicos y libertades fundamentales que deben atribuirse como inherentes e inalienables a todo ser humano. Cada ser humano nace libre y en igualdad de derechos y dignidad, independiente de su raza, nación o etnia, religión, género, o cualquier otra condición. Este es un acuerdo que los estados, pertenecientes a las Naciones Unidas, se encargan de defender y difundir.

En el ejemplo anterior se puede ver claramente la importancia de los consensos y las convenciones, pues gracias a la organización que unió a distintos representantes para formular la carta de los Derechos Humanos, es que se puede llegar a una idea concreta y objetiva del valor de la vida. La comisión encargada de realizar la Declaración eran 18 miembros de diferentes pensamientos políticos, formaciones culturales y creencias religiosas, pero aun así, después de casi dos años de trabajo, pudieron redactar un documento que avala la protección de la vida y libertad de cada ser humano y que pudiese ser entendida y aceptada por todos. El diplomático chileno, Hernán Santa Cruz, que fue miembro de la subcomisión de redacción, declaró lo siguiente:

Percibí con claridad que estaba participando en un evento histórico verdaderamente significativo, donde se había alcanzado un consenso con respecto al valor supremo de la persona humana, un valor que no se originó en la decisión de un poder temporal, sino en el hecho mismo de existir – lo que dio origen al derecho inalienable de vivir sin privaciones ni opresión, y a desarrollar completamente la propia personalidad. En el Gran Salón... había una atmósfera de solidaridad y hermandad genuinas entre hombres y mujeres de todas las latitudes, la cual no he vuelto a ver en ningún escenario internacional¹.

Ciertamente Harris tiene razón al afirmar que lo importante no son las razones que una persona pueda tener para valorar su vida, sino lo importante es poder tener la capacidad de valorar la vida de uno y la de otros. La manera para llegar a una idea concreta y objetiva del valor de la vida humana, es poder decir que la vida del ser humano es valiosa y poder

¹ Véase *Historia de la redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos*, en: <https://www.un.org/es/documents/udhr/history.shtml>

llegar a un consenso con respecto al valor de ésta, logrando así determinar ciertos deberes y derechos para la vida del ser humano y de las personas en general.

De esta manera se ha querido demostrar que la forma de llegar a una idea concreta y objetiva de lo que es el ser humano es mediante consensos. Pero esta idea no deja de ser contingente, sigue siendo obra de un constructo social y es por eso que constantemente hay que discutir y tratar el problema de qué vidas son valiosas y qué vidas son necesarias proteger. Probablemente los consensos a un futuro lleven a una interpretación totalmente distinta de lo que se entiende hoy en día con respecto al valor de la vida, y el foco no sea necesariamente el ser humano o la persona. La idea sobre el valor de vida seguirá cambiando, pero no por eso es algo que se deba dejar sin cuidado. Pues independiente de cómo se justifique tal valor, es algo que debe ser tratado y resguardado mediante consensos.



Conclusiones

Para finalizar esta investigación bastará con reafirmar que la idea del valor de la vida no es algo concreto ni permanente, sino que se presenta como algo contingente y que se va construyendo según la sociedad y la cultura que trate este problema. De muchas maneras y desde distintas perspectivas se ha abordado la pregunta sobre el valor de la vida humana, y estas perspectivas no necesariamente han coincidido entre sí. Si bien, se pudo observar en esta investigación que el argumento religioso apuntaba a una idea en específica, que la vida del ser humano es propiedad de los dioses y solo ellos tienen el derecho de decidir cuando ésta termina. Sin embargo la noción de qué vidas proteger, va cambiando según la cultura y la sociedad. En la actualidad ya no se utiliza formalmente el argumento religioso para defender el valor de la vida humana, sino que se busca asimilar este valor como inherente en cada ser humano, es decir que hay algo valioso en el ser humano que está arraigado a su naturaleza y que lo distingue de otras especies. Pero esto tampoco convence a ciertos críticos que no consideran que tal valor de la vida sea propio de los seres humanos solo por el hecho de ser seres humanos. Son ciertas cualidades que tiene tal ser que lo hacen definirse como persona y que le otorga un valor especial. Como se pudo apreciar en este escrito, la idea sobre el valor de la vida humana no tiene una definición clara, pues es un problema con bastantes puntos de vista y opiniones.

No solo la idea del valor de la vida humana se presenta como contingente, sino los términos que se utilizan normalmente para defender esta idea, como lo son el término de ser humano y ser persona, también van cambiando sus significados. Esto se puede ver claramente en la comparación entre la noción clásica de ser humano y la noción biológica que se tiene actualmente de este ser. Evidentemente los pensadores como Platón y Aristóteles tenían una visión distinta del ser humano a la que se tiene hoy en día, ya que no tenían la tecnología y los estudios que actualmente se tienen para entender la composición biológica del ser humano. Sin embargo los estudios evolucionistas tampoco se comprometen con la idea de una naturaleza humana, puesto que no hay rasgos en el ser humano que puedan ser denominados como esenciales. Así el concepto de ser humano es un concepto contingente.

De igual manera, el concepto de persona no permanece estable, pues como argumentaba Arregui, al ser un concepto moderno, está expuestos a cambios en su definición, como ocurre en los casos de Kant, Singer y Harris. Por lo tanto, el concepto de persona tampoco puede funcionar como piedra angular para los principios morales, pues estos principios requieren una base firme para que no se vean envueltos en ambigüedades.

Así, se ha querido demostrar que la idea del valor de la vida humana es un constructo social. Ahora, la forma en la que se podría llegar a una comprensión concreta y objetiva de esta idea es a través de consensos. Son los consensos los que pueden llegar a determinar y dar una definición clara y objetiva de lo que es valioso en la vida del ser humano, por qué es importante protegerla y cómo lograr este cometido. A través de las convenciones entre ciudadanos de un mismo estado o incluso, a través de acuerdos entre diferentes estados del mundo, es que se ha podido llegar a formar principios y leyes universales para la protección de la vida humana. Es por medio de estas convenciones que hoy en día se tiene una visión más o menos clara del valor de la vida. Pero probablemente la perspectiva que hoy se tiene sobre el valor de la vida pueda ir cambiando a futuro, como ya lo ha hecho en el pasado. Es por eso que esta idea debe seguir siendo resguardada y vigilada a través de convenciones y consensos, pues esta es la forma en la que se puede garantizar su valor y su protección.

Bibliografía

- Arregui, J. “*La importancia de ser humano*”, *Anuario Filosófico*: 1994. (p.35-58).
- Buckle, S. *El derecho natural*. En Singer, P. *Compendio de ética*, editor: Alianza Editorial, Madrid: 1995 (p.235-252).
- Cicerón: *De Legibus y De Re Publica*, Loeb Classical Library (Londres: Heinemann, 1928). Trad. esp.: *Sobre la República. Sobre las leyes*, Madrid, Tecnos, 1986.
- González, M. *Fundamentos biológicos y bases acondicionamiento físico: Tema 2, Naturaleza biológica del hombre. Conceptos básicos*, Enlace: https://issuu.com/mksalternativo/docs/tema_2-_naturaleza_biol_gica_del_hombre (fecha de consulta: 23/01/2021).
- Harris, J. *The value of life: an introduction to medical ethics*, Routledge, 2001.
- *Historia de la redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos*, enlace: <https://www.un.org/es/documents/udhr/history.shtml> (Fecha de consulta: 25/01/2021)
- Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 1988 [1740].
- Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espaa-Calpe, 1980.
- *La Declaración Universal de los Derechos Humanos: Fundamento de las normas internacionales de Derechos Humanos*, enlace: <https://www.un.org/es/documents/udhr/law.shtml> (fecha de consulta: 25/01/2021).
- Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno*, Aguilar, Buenos aires: 2010 [1689].
- Marcos, A. *Naturaleza y derechos de los animales*, Málaga: 2010.
- Michelini, D. *Dignidad humana en Kant y en Habermas*, enlace: https://www.researchgate.net/publication/262649252_Dignidad_humana_en_Kant_y_Habermas (Fecha de consulta: 17/03/2020).
- Pérez, D. *Las nociones de ser humano y ciudadano en la filosofía griega*, enlace: <http://www.eumed.net/libros-gratis/2013/1267/index.htm> (Fecha de consulta: 23/01/2021).
- Platón, *Fedón*, en *Dialogos III*, Editorial Gredos, Madrid: 1988.
- Roberts, A. *La increíble improbabilidad del ser: la evolución y cómo hemos llegado a ser humanos*, Ediciones Pasado y presente, Barcelona: 2018.

- Singer, P. *Ética práctica*, Cambridge University Press, Gran Bretaña: 1980.
- Squella, A. et al. *Introducción a la filosofía del derecho*, Editorial Jurídica de Chile, Santiago: 2018.
- Torres, J. *Humanos y personas*. En J. Vidal y C. Muñoz (edts.), *Perspectivas de la subjetividad*. Concepción: Editorial UdeC, 2019.

