

CAPÍTULO 11

LA LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD DE HANS JONAS: PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA A LA ÉTICA ANIMAL

Juan Alberto Lecaros Urzúa
Daniel Toscano López
Universidad del Desarrollo, Chile

1. INTRODUCCIÓN

Frente a las teorías predominantes en ética animal que conceden un estatus moral al animal en virtud de su valor intrínseco, en este capítulo sostenemos que la idea de estatus moral es necesaria pero no suficiente para dar consistencia teórica a este tipo de ética. Nuestra propuesta es que la idea de estatus moral asociada a la de valor intrínseco debe ser complementada con la de valores relacionales, aquellos que dependen de propiedades que emergen de la interacción del animal con su entorno, otros animales y el ser humano. Para esto se analiza la ética de la responsabilidad del pensador Hans Jonas, partiendo de su fenomenología de la vida, con el fin de examinar su contribución a una ética animal. Si bien Jonas en su teoría ética nunca debatió con teorías animalistas ni planteó una en particular, a nuestro juicio, sus ideas brindan la posibilidad de un marco de fundamentación plural y contextual para pensar la relación ética entre el ser humano y el animal.¹ La ética jonasiana aplicada a este ámbito puede adscribirse a un

¹ La literatura especializada sobre Hans Jonas escasamente se ha ocupado de la relación entre su ética de la responsabilidad y la ética animal (una de las excepciones es Donneley, 1995; 1999). La teoría ética de Jonas se ha discutido, principalmente, en el contexto de otras éticas aplicadas (ética medioambiental, bioética y ética de la técnica), y, especialmente, en relación con la fundamentación que elabora en *Das Prinzip Verantwortung* (1979), la cual

enfoque del status moral centrado en propiedades moralmente relevantes, que, siguiendo su fenomenología del viviente, fundamentan el valor del animal no solo en un valor intrínseco sino también en valores relacionales que emergen de la co-dependencia del animal con el entorno.

La ética de la responsabilidad que Jonas desarrolló en su libro *Das Prinzip Verantwortung* (1979) tiene su fundamento más original en los rendimientos fenomenológicos de su analítica del ser de la vida que expuso en un conjunto de ensayos reunidos en *The Phenomenon of Life* (1966). El objetivo de este capítulo es extraer los aportes fenomenológicos que la ética jonasiana puede ofrecer a las discusiones teóricas dentro de la ética animal. Esta tarea se lleva a cabo en el marco de una filosofía de la vida y una filosofía práctica que pone en el centro de la teoría ética contemporánea el concepto de responsabilidad como aquella capacidad moral que se hace cargo de la fragilidad y vulnerabilidad de la vida humana y, al mismo tiempo, de la restante vida en la biósfera, debido al impacto que tiene en ambas el enorme poder tecnológico actual.

Esta idea de responsabilidad y la teoría ética que elabora Jonas a partir de ella, cuyos fundamentos pueden rastrearse en su fenomenología de la vida, constituyen el marco de referencia teórico para responder a nuestra hipótesis de que las teorías predominantes en ética animal (utilitarismo, derechos de los animales, contractualismo) están sujetas a tensiones meta-éticas irresueltas —la tensión entre valor intrínseco y relacional, entre persona y no persona, entre antropocentrismo y no antropocentrismo ético, entre éticas medioambientales y éticas animales, y entre éticas animales fundadas en el deber, las consecuencias, o el pacto contractual— y que éstas pueden abordarse, en parte, desde el enfoque ético jonasiano.

Con el fin de establecer los elementos fenomenológicos desde los cuales Jonas piensa la animalidad, seguiremos en esta reflexión tres momentos: destrucción, reducción y construcción. El primero hace referencia a la crítica de Jonas a su propia tradición filosófica, el pensamiento de Heidegger y de Husserl, pues considera que las fenomenologías de sus maestros aún están atrapadas en presupuestos antropocentristas y dualistas respecto de la animalidad. El segundo tiene relación con seis elementos que vertebran la animalidad en la fenomenología del viviente jonasiana y que sirven de fundamento para una ética animal capaz de combinar el valor intrínseco

tiende hacia una metafísica de la naturaleza (véase la crítica de Apel, 1987; y Ricoeur, 1991) que desplaza su conexión con la fenomenología que desarrolló en *The Phenomenon of Life* (1966) (véase Mancini, 1993). Esto explica la poca atención que se ha prestado al vínculo entre su fenomenología de la vida y su ética de la responsabilidad y, a su vez, a la relación de esta última con la ética animal. Este trabajo viene a llenar un vacío en la literatura especializada sobre el pensamiento de Jonas en relación con las teorías de ética animal.

con el valor relacional. Finalmente, el tercero se erige en el momento propositivo que, más allá de una ética extensionista y no antropocéntrica que caracteriza a la ética animal tradicional, busca en la idea de responsabilidad jonasiana, en términos de cuidado por la vulnerabilidad de la vida, un meta-criterio que sirva para ajustar distintos principios en ética animal.

2. EL PROBLEMA DE LA ANIMALIDAD DESDE UNA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

Las éticas animales tradicionales tienen en común el estar construidas dentro del marco de una moral extensionista, en el sentido que extrapolan la comunidad moral de los seres humanos a los animales mediante el reconocimiento a éstos de un mismo tipo de estatus moral. El estatus moral que se les reconoce puede ser único o diferenciado en grados y estar basado en una propiedad natural común como la sintiencia u otras capacidades psicológicas complejas. A partir de esta lógica, estas éticas animales terminan realizando, sin embargo, una operación en la que aíslan artificialmente a cada individuo animal sin tener en cuenta el valor relacional que emerge en la interacción con su mundo circundante (*Umwelt*), que comprende tanto a los individuos de su misma especie u otras como al entorno social y cultural del ser humano. Por esta razón, las éticas animales que uno podría llamar ortodoxas, a fin de cuentas, quedan atrapadas en un presupuesto antropocéntrico oculto, pues, si bien parten del principio de igualdad de los intereses de animales y seres humanos, incurren en una triple inconsistencia lógica que deja en evidencia ese presupuesto oculto.

La inconsistencia tiene lugar cuando dichas teorías pretenden compatibilizar el principio de igualdad con el principio que funda dicha igualdad sobre la base de una propiedad psicológica común (principio de psicología). A lo que se suma otra inconsistencia que se da cuando este último principio entra en juego con el principio evolutivo (la explicación darwiniana de la evolución natural), que demuestra que existen diferencias de hecho entre seres autoconscientes y seres meramente conscientes o sintientes. Estos tres principios combinados entre sí en una misma teoría resultan inconsistentes y conducen, finalmente, a que se siga perpetuando de una u otra forma la separación entre persona humana y animal. La única respuesta viable a esta inconsistencia trídica es abandonar, o al menos modificar uno o más de los principios relacionados, para eliminar la incompatibilidad (Hadley, 2015).²

² Según Hadley, son vulnerables a la triple inconsistencia las teorías de Peter Singer, Tom Regan, Gary Francione, Gary Varner, Alasdair Cochrane, Robert Garner, Will Kymlicka, David DeGrazia, Mark Rowlands, Julian H. Franklin, Evelyn Pluhar, entre otros «animal rights theorists».

A continuación, examinaremos con más detalle esta triple inconsistencia.

El principio de psicología hace referencia a la capacidad psicológica que en las éticas animales se utiliza como base para conceder valor intrínseco a los animales, que puede ser la sintiencia u otras capacidades más complejas que los animales comparten con los seres humanos. Si bien este principio permite reconocer distintos grados de valor o estatus moral, dependiendo de las diferencias de complejidad psicológica entre los animales, y entre éstos y los humanos, ello no implica una diferencia en la consideración moral. Sin embargo, cuando hay conflictos de intereses, el principio anterior resulta inconsistente con el principio de igualdad, porque, llegados a ese punto, comienzan a hacerse diferencias normativas entre los estados psicológicos o mentales de los humanos y los animales, con lo cual sigue perpetuándose la distinción entre persona humana y animal.

Por otra parte, cuando el principio de psicología quiere compatibilizarse con una explicación naturalista del mundo, sobre la base de la teoría evolutiva, surge otra inconsistencia. Las diferencias evolutivas de la cognición de la vida animal no son coherentes con la idea de una capacidad psicológica común entre los animales, y entre éstos y los seres humanos. En la explicación naturalista de la teoría evolutiva no existe una única dimensión o complejidad cognitiva de la que todas las especies participan, sino que la selección natural conduce a diferentes adaptaciones cognitivas de los animales en su interacción recursiva con el ambiente, lo que se traduce en distintas capacidades, necesidades y vulnerabilidades propias de cada especie. Incluso una capacidad común entre muchos animales como la sintiencia se modula de maneras muy distintas dependiendo de la especie animal. Por lo tanto, la idea de valor intrínseco sustentada en una propiedad psicológica común requiere ser complementada por valores relacionales fundados en propiedades moralmente relevantes que destacan las diferencias entre los animales.³

Las ideas acerca de la animalidad en Jonas son un punto de partida que nos permitirá responder a esta inconsistencia. Para ello reconstruimos su filosofía de la animalidad desde una crítica a los fundamentos fenomenológicos de la animalidad en Husserl y Heidegger (momento destructivo), porque constituye la tradición en la que se inserta su fenomenología del viviente y su ética de la responsabilidad.

En relación con Husserl, Jonas reconoce el radical intento de su maestro de superar el divorcio entre la conciencia y el mundo por medio de lo que constituirá el centro de su entera filosofía: el «*a priori* correlacional», concepto que permite tender un puente entre el ente trascendente y la diversidad de sus apariciones subjetivas en la conciencia intencional (Jonas, 2001).

³ Véase cap. 6. Estatus moral y concepto de persona.

Esta empresa filosófica se hace cargo de la ancestral paradoja de la subjetividad: el que seamos parte del mundo y sujetos para el mundo (Husserl, 1950, p. 116; 1954, pp. 182-185). Husserl pretende conciliar esta dualidad con el concepto de «vida» como flujo de la conciencia (correlato de todos los fenómenos), uniendo la conciencia trascendental como lo absoluto y la conciencia empírica como entidad psicofísica parte del mundo. Sin embargo, en tal intento por superar el ancestral dualismo, termina por quedar preso en él, mediante un «secreto dualismo» para usar la expresión de Jonas (1987, p. 21). La razón es que en Husserl la vida en términos psicofísicos es una y la misma con la vida a nivel trascendental (extramundano), aunque coexistiendo de manera paralela, con lo cual la unidad real de la vida en el mundo y para el mundo se termina por diluir completamente.

Precisamente, lo que Jonas pone en entredicho de la filosofía husserliana es la idea de vida entendida como «vida de una conciencia pura», porque, a su juicio, no es desde una conciencia de esencias puras, sino dentro del contexto de la corporalidad vivida desde donde se puede enfrentar la paradoja de la subjetividad y el problema de la correlación entre conciencia y mundo. Aunque es justo reconocer que el propio Husserl, en la etapa tardía de su filosofía (el de la fenomenología genética y generativa), pensó, con todo el rigor y coherencia de su método, ciertos fenómenos que lo llevaron a los límites de su fenomenología trascendental, entre ellos, la corporalidad propia, el otro, la animalidad, la Tierra como suelo, ya que dichos fenómenos se resisten a la operación de una reducción total por una conciencia pura o absoluta (Steinbock, 1995).

Con respecto a Heidegger, Jonas desafía su concepción de la subjetividad y por ende de la animalidad. Para Heidegger, en *Ser y Tiempo*, la única forma de aproximarse a la idea de ser vivo es por la vía de lo que denomina una «interpretación privativa», o sea aquella que parte desde una ontología del *Dasein* (existencia humana) para llegar a una ontología del «mero vivir» (1927, p. 50). Con ello quiere decir que el animal es solo comprensible desde la existencia humana. Heidegger dice en la *Carta sobre el humanismo* que entre el ser humano y el animal hay un «abismo apenas pensable», expresando con ello la paradoja del parentesco y, a su vez, la lejanía entre ambos:

De entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado, está separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo. (Heidegger, 1976, p. 326)

Este enfoque hermenéutico heideggeriano de la vida es el que Jonas critica, porque ve en él un presupuesto ontológico oculto de tipo dualista que deja en evidencia la resistencia a «disolver la humanidad en la animalidad».

Esto explica por qué Heidegger parte de la especificidad del ser humano como existencia (*Dasein*) y desde ahí piensa luego la restante vida. Seguir el camino inverso implicaría para él determinar al ser humano desde la animalidad, desde aquello que es indeterminado ontológicamente, para luego agregar algo específico que lo defina (e.g. el lenguaje o la razón). A fin de cuentas, lo que subyace a esta perspectiva metodológica de Heidegger es finalmente la negación de la univocidad o parentesco ontológico entre el ser humano y el animal, lo cual resulta coherente con su estrategia de interpretación privativa de la vida y consecuentemente con su idea de la animalidad como una falta o carencia de algo humano. Según la terminología heideggeriana, el animal es una existencia «pobre de mundo» (*Weltarm*), o sea, es una existencia privada de la capacidad de apertura al mundo que es propia del ser humano (Heidegger, 1983).

Jonas pretende corregir la comprensión heideggeriana acerca de la diferencia entre el hombre y el animal, partiendo del presupuesto de que la vida es cognoscible porque precisamente somos nosotros también seres vivos: «la vida solo —dice Jonas— puede ser conocida por la vida» (Jonas, 1966, p. 91).⁴ En otras palabras, la existencia humana accede a la comprensión de otros seres vivientes porque comparte el mismo modo de ser de éstos, de alguna manera estamos relacionados ontológicamente con el modo de ser del animal. Mientras Jonas habla de una proximidad ontológica del ser humano con el animal (biocentrismo ontológico) y metodológicamente de una interpretación de la vida desde la existencia viviente humana (antropomorfismo metodológico), Heidegger pone el acento en una «proximidad desde una lejanía esencial» entre el ser humano y el animal, porque el mundo del animal, en último término, es impenetrable para nuestro pensar debido al abismo ontológico que nos separa con él. Tal distancia radica en que, si bien para Heidegger la vida es un modo de ser específico accesible al *Dasein*, éste no es en ningún caso un modo de ser que incluya el modo de ser del animal.

La metodología para comprender el viviente en Heidegger es entonces coherente con su antropocentrismo ontológico oculto. Sin embargo, «al proceder así [dice Jonas] el existencialismo priva a la comprensión del mundo orgánico de los resultados que alcanza la autopercepción humana y, por esa misma razón, traza mal la verdadera línea divisoria entre el animal y el ser humano» (1966, p. ix). Por esto mismo promueve una inversión de la

⁴ El pensador francés Canguilhem, muy influyente en la fenomenología de Merleau-Ponty y en otros pensadores franceses como Foucault, llegó a una conclusión similar a la de Jonas, pues afirma que la posibilidad de pensar el viviente exige un conjunto de actos de reconocimiento y comprensión que se enraízan en la propia vida del observador en la medida que él experimenta la vida en él mismo. Así expresa Canguilhem este presupuesto hermenéutico: «el pensamiento del viviente debe tener del viviente la idea del viviente» (1975, p.13).

marcha heideggeriana, parte desde un biocentrismo ontológico —la existencia humana comparte el mismo modo de ser del viviente— que lo lleva a plantear un antropomorfismo metodológico —describir desde nuestra experiencia corporal al viviente mediante sucesivas sustracciones ontológicas.

Al asumir este enfoque metodológico, Jonas es consciente del riesgo de caer en la funesta proyección de lo humano sobre lo viviente no humano —un antropomorfismo ingenuo o acrítico—, perdiendo de vista la singularidad de la forma u organización de cada vida. Para Jonas no se trata de eliminar la transferencia de lo humano a lo animal, sino de controlarla críticamente y adoptar una «proximidad a la distancia». Lo anterior presupone en el fondo un monismo naturalista, desde un punto de vista ontológico, en donde hay espacio para validar una complicidad —un *Ineinander* (inherencia recíproca) diría Merleau-Ponty (1968, 1995)— entre el ser humano, la animalidad y el resto de la naturaleza. En este sentido, el testimonio de nuestra experiencia vivida es el punto de acceso que hace inteligible lo viviente, teniendo en cuenta el presupuesto de continuidad de la vida que enseña la teoría darwiniana de la evolución. Una fenomenología responsable científicamente se opone entonces a una metafísica dualista y afirma que la totalidad de lo viviente no humano tiene un parentesco con la condición ontológica del ser humano.

3. FUNDAMENTOS FENOMENOLÓGICOS DE LA ANIMALIDAD EN JONAS: PRESUPUESTOS PARA UNA ÉTICA ANIMAL

La filosofía biológica de Jonas comienza a partir de la suspensión de las tesis antropocéntrica y dualista de la que aún son herederos sus maestros, configurando así el momento de reducción fenomenológica en su pensamiento, que saca a la luz una nueva ontología que pone en el centro al ser de la vida. Dicha ontología del viviente es el fundamento de su fenomenología de la animalidad y ésta nos servirá para repensar luego la ética animal en el contexto de la ética de la responsabilidad jonasiana. Los fundamentos fenomenológicos de la idea de animalidad en Jonas están dados por los siguientes elementos: i) la autonomía metabólica; ii) organismo es libertad; iii) la co-emergencia y co-dependencia entre percepción, movimiento y emoción en el animal; iv) el *Umwelt* del animal; v) la esencia del viviente como cuidado (*Sorge*); y vi) la interanimalidad.

Los dos primeros elementos vienen a corregir los límites antropocéntricos de la subjetividad trazados por las fenomenologías de Husserl y Heidegger, cuyo sentido de la subjetividad (sí mismo) y la intencionalidad (trascendencia a un mundo) no son pensadas desde la existencia viviente, sino desde la abstracción desencarnada de la conciencia trascendental y la vida fáctica, respectivamente. A su vez, los restantes elementos son la

respuesta, por un lado, a la idea del *Dasein* heideggeriano que define una existencia humana aparentemente situada en el mundo, pero finalmente desarraigada de él, más cerca de ser una entidad espiritual que corporal, centrada en la posibilidad de la muerte o del no-ser, y por lo mismo lejana de toda aproximación a la corporeidad presente y la animalidad; y, por otro lado, es la respuesta a la reducción de la vida en Husserl a una conciencia trascendental que hace de la corporeidad humana y de su vínculo con la animalidad un mero dato de la conciencia.

Desde esta perspectiva crítica, Jonas hace un aporte a la fenomenología de la animalidad proponiendo que la subjetividad es co-originaria con el fenómeno de la vida, de tal modo que el vivir y la cognición están indisolublemente unidos, son fenómenos co-emergentes y co-dependientes (Thompson, 2007). Esta perspectiva fenomenológica expresa una circularidad fundamental, la interdependencia entre el vivir y el vivenciar un mundo, desde donde se comprende al ente vida más allá de la tensión dualista entre un fisicalismo (o un biologicismo materialista) y un subjetivismo idealista, ya que es interpretado como sujeto fenomenológico, esto es, como un ser abierto a un mundo en el que los significados que construye emergen desde su corporalidad sintiente en interacción con un entorno.

Un primer elemento fenomenológico que contribuye a pensar la animalidad en Jonas y que está relacionado con la idea de circularidad fundamental al que hacíamos alusión recién, es el de autonomía metabólica. Para Jonas, la vida es metabolismo, o en términos ontológicos, es libertad orgánica que emerge de la auto-organización propia de lo vivo. El filósofo sostiene que «el metabolismo se presta muy bien como propiedad definitoria de lo viviente. Todo lo viviente lo tiene, todo lo no viviente carece de él» (1992, p. 91). Este fenómeno constitutivo de la vida y de la animalidad consiste en un proceso que expresa el modo de ser del viviente en general: es una dinámica recursiva —una circularidad causal dialéctica, puesto que el organismo es medio y fin de sí mismo— desplegada en el tiempo por y para sí, donde la forma o totalidad (la unidad del organismo con sus comportamientos) se mantiene de un modo autónomo independiente de la materia contingente y siempre cambiante que la integra, pero que, al mismo tiempo, es necesaria para llegar a ser en ese proceso de ser, y que está impulsado por su interés en su propio ser en el «mundo». Como lo expresa Jonas, el metabolismo es «la melodía total de la continuidad (autoprolongación) del sujeto vivo mismo» (1966, p. 76). Estas ideas son una anticipación filosófica de las teorías de sistemas vivos auto-organizacionales y, particularmente, afín con la teoría de la *autopoiesis* de Maturana y Varela que define a la vida como autonomía a partir del metabolismo mínimo celular.⁵ Desde esta propiedad

⁵ Véase Maturana y Varela, 1973; 1984. También, Varela, 2000.

definitoria de la vida, se comprenden fenómenos co-originarios en el ser vivo como el de interioridad, intencionalidad o apertura a una exterioridad, junto con los fenómenos cognitivos, semánticos o de interpretación de un entorno, que dan lugar a mundo circundante (*Umwelt*), también denominados fenómenos biosemióticos (Hoffmeyer, 1996; Tønnessen y Beever, 2015), por lo que, desde esta perspectiva, estos fenómenos no pueden ser considerados como privativos de la conciencia reflexiva humana.

Un segundo elemento a destacar de la fenomenología de la animalidad en Jonas es la relación entre la autonomía del viviente y la libertad. La pregunta sobre el modo de ser del ente vida comienza a partir de la siguiente hipótesis ontológica que constituye el nudo de la filosofía de la vida de Jonas: «lo orgánico prefigura lo espiritual ya en sus estructuras más inferiores, y el espíritu sigue siempre vinculado a lo orgánico incluso en sus más altas manifestaciones...», de modo que «si el “espíritu” está prefigurado en lo orgánico desde el principio, también lo está la libertad» (1966, p. 3). La validez e inseparabilidad de ambas afirmaciones significa que deberíamos encontrar la idea de libertad en los inicios de la vida, incluso en sus formas más rudimentarias, y en términos de autonomía bio-lógica (auto-organizacional) de los seres vivos. El concepto de «libertad», por lo tanto, es un concepto transversal en la filosofía de la vida de Jonas y opera como principio ontológico y hermenéutico de la vida en su conjunto. La libertad es entendida como autonomía de la vida y cuidado de sí en la autoafirmación (posesión de una vida) y autoafectación (sintiencia) de su ser en un entorno que le impone siempre restricciones, que amenaza constantemente su vida con la posibilidad de no-ser (muerte), y por eso Jonas la denomina una «libertad indigente».⁶ Esta libertad progresa, desde la vida mínima hasta la vida animal más compleja, incluido el ser humano, en un *continuum* de creciente individualidad y apertura a un mundo percibido y, al mismo tiempo, de creciente vulnerabilidad o indigencia ante un mundo. Jonas asume que esa progresión de la complejidad cognitiva de los animales es resultado del proceso de selección natural darwiniano, aunque desde un enfoque dialéctico que propone la co-evolución entre organismo y entorno, y no desde la epistemología mecanicista neo-darwiniana dominante (Jonas, 1966, pp. 38-63).

Un tercer aporte de Jonas es la idea de co-emergencia y co-dependencia entre percepción, movimiento y emoción en el animal. La intencionalidad en el animal es resultado, especialmente, de la dialéctica entre movimiento

⁶ Jonas expresa esta idea de libertad del viviente en estos términos: «el horizonte abierto [por el ser vivo] implica tanto afectabilidad como espontaneidad, estar expuesto a lo exterior no menos que tender la mano hacia fuera: solo gracias a que es sensitiva puede la vida ser activa. Al ser afectado por un elemento ajeno es cuando el afectado se siente a sí mismo su mismidad resulta estimulada y, por así decir, iluminada sobre el trasfondo de aliedad del “fuera”, destacándose así en su particularidad» (Jonas, 1966, pp. 84-85)

y emoción. Esa intencionalidad se expresa en el *deseo* del animal por satisfacer sus necesidades. Ahora, entre mayor es la complejidad del animal, mayor es la *distancia temporal* entre el deseo y la satisfacción respectiva, a diferencia de los animales inferiores o los vegetales que, por estar en contigüidad espacial con el entorno, tienen una inmediata «satisfacción» de sus necesidades metabólicas casi sin mediación temporal. Un animal al perseguir a, o huir de, un «objeto» que está a distancia de él, necesita de una facultad de percepción a distancia y de movimientos controlados; en esa dinámica, el deseo (el aspecto temporal de la distancia espacial) es el estímulo de estas facultades. La percepción a distancia y el deseo son, por lo tanto, los dos modos de la intencionalidad animal que, respectivamente, expresan la mediatez espacial y temporal en relación con el entorno (Jonas, 1966, p. 101-102).

Un cuarto elemento en el análisis jonasiano de la animalidad es la idea de que el animal es su «mundo circundante» o «mundo-ambiente» (*Umwelt*), su cuerpo es uno solo con él. Y entre más complejo es el animal, más amplio es el mundo de significados que éste construye a partir de su entorno, lo que va de la mano con una mayor particularización de su individualidad. En el animal superior, entonces, «la vida se emancipa de su estar inmersa en las ciegas funciones orgánicas [metabólicas] y asume un cometido propio: su función son las emociones. El ser animal es, por su propia naturaleza, ser pasional» (1966, p. 106). Pero, al mismo tiempo, cuanto mayor es la libertad del individuo vivo y su posibilidad de placer, mayores son las constricciones y riesgos vitales a los que está sometido. Según el etólogo J. v. Uexküll, creador del concepto de *Umwelt*, los animales superiores forman un *Umwelt* en tanto que mundo interiorizado (*Gegenwelt*), un campo de existencia en el que hay posibilidad de «objetos» que él puede discriminar (Uexküll, 2014, p. 86). La apertura del animal a su propio *Umwelt* adquiere significación para él gracias a un sistema coordinado de percepciones y movimientos. Los animales superiores gozan de órganos sensoriales que pueden dar información sofisticada del entorno y que funcionan de manera integrada con los movimientos de su cuerpo. Esta organización perceptora-motora se complementa con la «propiocepción», que es resultado del *feed-back* entre el sistema receptor-motor y la sensación interna del cuerpo; al sentir un mundo, el animal se siente a sí mismo en su corporeidad.

Un quinto elemento para pensar la animalidad desde la fenomenología de Jonas, es la idea de intencionalidad como cuidado (*Sorge*). A este respecto, dirá con un lenguaje heideggeriano que el viviente es el ente a cuyo ser le va este ser mismo y que, por tanto, su ser es cuidado (*Sorge*). Es importante precisar que la categoría de cuidado adquiere en Jonas un sentido concreto (existencial biológico), superando así el carácter aún demasiado abstracto y desencarnado que tenía para Heidegger y que solo especificaba

al ente humano como ser-para-la-muerte. En cambio, para Jonas el viviente, incluido el ser humano, es libertad o posibilidad (*Möglichkeit*) en la necesidad (*Nötigkeit*) desde su corporeidad, y no solo posibilidad (o proyecto), que es como definía Heidegger al ser humano, al *Dasein*. En términos de intencionalidad, el cuidado significa, en la filosofía jonasiana, el deseo del animal de abrirse a un mundo para mantenerse en su ser, de modo que su libertad orgánica está orientada a los fines propios (inmanentes o internos) de la especie a la que pertenece, por lo que es de suyo una entidad teleológica.

Por último, la intencionalidad como cuidado se relaciona con otro elemento que destaca Jonas de la fenomenología del viviente: la vida perceptiva animal y su capacidad de reconocer intuitivamente a lo otro viviente, que es la base para la sociabilidad animal o inter-animalidad. El poder reconocer otra vida es un rasgo fundamental de la relación esencial del organismo animal con el exterior. Entre los objetos de la percepción, sobresalen las cosas vivientes por ser vivientes. La percepción animal es todo menos neutral, pues involucra una discriminación emocional en términos de presa, miembro de la misma especie, pareja sexual, familiar o extraño, o en general, digno de atención o indiferente. De tal modo que la percepción animal incluye una familiaridad instintiva —o, según los casos, también una momentánea falta de familiaridad— con aquel comportamiento de lo viviente que le motiva una respuesta. Un animal reconoce la avidez en la mirada de otro animal (o en su postura, su voz, su olor) aunque no sea de su propia especie y es capaz de reconocer algo porque algo se le da a conocer. La capacidad de percepción animal es correlativa entonces a la capacidad espontánea de expresión en la animalidad: el cuerpo animal posee una simbólica propia en términos de posturas, gestos, rituales y movimientos mímicos, etc., que permite que sea interpretado por la percepción del otro animal humano y no humano (Jonas, 1992, p. 69). Por lo tanto, es a partir del hecho de que «la vida es expresiva» que puede entenderse el principio hermenéutico de la fenomenología del viviente jonasiano: «solo la vida puede conocer la vida».

Cada uno de estos elementos fenomenológicos de la animalidad a los que nos hemos referido, pueden asociarse a propiedades moralmente relevantes, tales como la sintiencia (capacidad de sentir dolor y placer), la capacidad de florecimiento (capacidades, necesidades y vulnerabilidades específicas de la especie), la posesión de una vida, la sociabilidad (capacidad de vincularse con el ser humano y con los miembros de su propia especie u otras, lo que toma el nombre de inter-animalidad) y las capacidades cognitivas superiores (comunicación, uso de herramientas, inteligencia, comportamiento social), las cuales operan como presupuestos de una ética animal que puede conjugar la idea de valor intrínseco con la de valor relacional. Lo característico de las propiedades moralmente relevantes es que

no comportan necesariamente una jerarquía, pues, «al menos una o todas pueden aplicarse a animales específicos, pero en diferentes grados, y con consecuencias morales sutilmente distintas» (Nuffield Council of Bioethics, 2005, p. 41). Además, permiten conjugar, en la valoración de los animales, propiedades —como la sintiencia, capacidades cognitivas superiores y posesión de una vida— que fundan un valor intrínseco con propiedades —como la capacidad de florecimiento y la sociabilidad— que fundan valores relacionales.

Este enfoque en propiedades moralmente relevantes es coherente con la idea de animalidad en Jonas, pues él entiende que los animales son organismos muy diferenciados entre sí que tienen necesidades, sensaciones y emociones características en cada especie. Si bien hay propiedades comunes que comparten muchos animales, como, por ejemplo, la sintiencia, ello no implica que esa capacidad sea experimentada por todos los animales del mismo modo, si se toma en serio el principio evolutivo darwiniano. Con ello queda claro que en Jonas no es posible aplicar una propiedad psicológica común, en tanto que fundamento único del valor intrínseco del animal, sin que esté modificada o modulada por el principio evolutivo. En efecto, la sintiencia, dependiendo de las capacidades de cada especie animal y de las interacciones que el individuo animal mantiene en un determinado entorno, se dice de muchas maneras, y en este sentido esa propiedad intrínseca debe asociarse con propiedades relacionales como el florecimiento o la función ecológica del animal en un ecosistema. En términos de propiedad intrínseca, dolor y placer son marcadores de que en el ser animal le va su ser, de que hay apertura a un mundo propio para mantenerse en su ser (según las capacidades y necesidades propias de su especie) y de que en el hecho de la sintiencia hay un grado de autoafectación o percepción sensible de sí mismo (según las capacidades y vulnerabilidades propias de su especie). En otros términos, a través de la sintiencia late el deseo del animal por renovar continuamente su existencia, aunque dentro de las limitaciones propias de su especie, dentro de su propia finitud y vulnerabilidad. Por lo tanto, si bien la sintiencia tiene relación con lo que Jonas ha señalado de que el animal en general es ser pasional, ese carácter definitorio se expresa y modula de muchas formas dependiendo del tipo de animal.

En relación con las capacidades superiores, por ejemplo, algunos animales como los primates pueden comunicarse por medio de expresiones, sonidos, posturas. Podríamos señalar que, con el uso de herramientas, de elaboración de sistemas de comunicación no humanos y de cierto comportamiento social, el animal presenta mayor particularización de su individualidad con un aumento correlativo de su *Umwelt*, por lo tanto, de un *Gegenwelt* (mundo interior) más particularizado en el que el animal es capaz de

discriminar muchos objetos y conductas.⁷ El hecho de que delfines, gorilas o chimpancés exhiban un comportamiento social, por ejemplo, a través de conductas como la de compartir comida, aseo personal y cooperación más allá de los individuos de la familia, muestra que son expresiones de capacidades cognitivas superiores de la inter-animidad. La sociabilidad es un valor relacional que habrá de tenerse en cuenta no solo en el vínculo entre el ser humano y el animal individual, sino también en los vínculos que mantienen entre sí los animales, porque generan responsabilidades que son de distinto orden.⁸

Sin perjuicio de que existan animales con capacidades cognitivas superiores, ello no significa que éstos son más importantes que aquellos animales que no gozan de dichas capacidades. El florecimiento es una propiedad moralmente relevante que permite hacer esta consideración porque cada especie animal tiene intereses y necesidades específicas, y cada animal tendrá el deseo de satisfacer esos intereses y necesidades dentro del ámbito de pertenencia biológica, el de su especie, y no en otro contexto. El florecimiento involucra, entonces, el modo en que las condiciones propias de cada especie afectan el desarrollo habitual de cada animal individual (véase Nussbaum, 2007).⁹ Por último, la posesión de una vida hace referencia a aquellos animales con alta capacidad de anticipar, temer la propia muerte y un grado de autoconciencia, que es un tipo de propiedad que está en la línea del criterio de «ser sujeto-de-una-vida» de la teoría deontológica de Regan (1983).

Todas estas propiedades morales, existentes en menor o mayor medida en los animales, motivan razones para su preocupación, responsabilidad y cuidado, las cuales deben ser adaptadas a las necesidades, capacidades y vulnerabilidades propias de cada especie animal, teniendo en cuenta los contextos de intervención. Por lo tanto, estas propiedades morales no deben entenderse como restricciones morales absolutas que operan por separado, sino como factores que se presentan de manera combinada en los animales (algunas de las propiedades, en unos casos, o todas, en otros) y que deben ser balanceados al momento de la deliberación de la acción responsable por el cuidado animal.

⁷ Véase cap. 2. La naturaleza del pensamiento de los animales.

⁸ Véase cap. 4. Interacción subjetiva y persona: ¿son los chimpancés sujetos morales?

⁹ Nussbaum propone la idea de florecimiento, desde su ética basada en el enfoque de capacidades —de raigambre aristotélica— aplicado a los animales sensibles, como la forma de no desatender «el hecho de que cada especie tiene un modo de vida distinto y unos fines diferentes; a su vez, dentro de una especie dada, a cada vida se le reconocen múltiples y heterogéneos fines» (2007, p. 347).

4. MÁS ALLÁ DE UNA ÉTICA EXTENSIONISTA: LA RESPONSABILIDAD COMO CUIDADO POR LA VULNERABILIDAD DE LA ANIMALIDAD

¿Cómo se articulan los elementos fenomenológicos de la animalidad y las propiedades morales recién descritas sin caer en la inconsistencia lógica que afecta a las éticas animales tradicionales desde el momento que dispensan un estatus moral universal fundamentándose en una propiedad psicológica común que perpetúa subrepticamente la distinción entre persona y animal? ¿De qué modo se puede declinar en plural la ética animal sin que esta dependa de un principio *a priori* universal o un valor único que se erija en el eje central inamovible? A continuación, se establece la idea de responsabilidad jonasiana como aquel principio ético que opera según los contextos y teniendo en cuenta la pluralidad de fines y valores que expresan los animales. De allí que primero se haga referencia a los dos tipos de finalidad aplicables a los animales y sobre los cuales luego se puede hablar de una teoría del valor que sustenta la idea de la responsabilidad y cuidado de los animales.

En la fenomenología de la animalidad jonasiana, se pueden identificar dos formas de la finalidad inmanente o intrínseca en el viviente: el fin *del* ser vivo (perspectiva externa) y el fin *en* el ser vivo (perspectiva interna). La distinción es válida para vincular la primera a las propiedades morales intrínsecas y la segunda a las propiedades relacionales. Un aspecto de la finalidad consiste en el interés de la autoafirmación de la vida en el ser frente al no ser (la muerte), lo que se corresponde con la idea de *connatus* o autopreservación. El animal, al estar en dependencia constante de un entorno que necesita y lo amenaza a la vez, manifiesta en su afirmación en el ser, un interés, un propósito, un fin relacionado con sus propias capacidades y vulnerabilidades esenciales a su especie. El otro aspecto de la finalidad tiene que ver con el interés de la vida animal en preservarse no solo en su ser bajo una condición mínima metabolizante, sino con aquella cualidad sintiente que posee y la capacidad de florecimiento propia de su especie. La vida animal tiene un punto de vista interno que le permite sentir un entorno según sus propias capacidades cognitivas y, en esa medida, no solo procura autopreservarse sino mantener la capacidad de sentirse a sí misma (autoafectarse) según su propia complejidad orgánica.

A partir de estos dos tipos de finalidad, se desprenden dos valores correlativos: el valor de la vida en su autoconservación (el punto de vista exógeno) y el valor de la vida en su autoafectación o sentir propio desde su interioridad (el punto de vista endógeno); este último enfatiza la intencionalidad animal (el deseo) y por ende su capacidad de construir un «mundo» a partir de un entorno dado, lo cual constituye la base de cualquier valor relacional. La capacidad de la vida animal de autoafectarse, de sentirse a sí

misma y a su entorno es para Jonas la esencial. Primero debe estar el reconocimiento del valor del animal desde su mundo (punto de vista interno) y luego el valor de la vida en sentido externo, la vida en su mera sobrevivencia. «Por ello [dice Jonas] la capacidad de sentir, tal como se inició en los organismos, es el valor primordial [*Ur-Wert*] de todos los valores» (1992, pp. 88-89). En este sentido, el valor interno está puesto no en la mera conservación de la vida en su mínima función metabólica de autoorganización, sino en el valor de la cualidad del sentir según su complejidad orgánica. Así, por ejemplo, un animal con capacidades cognitivas superiores como la interacción social aspira a conservarse como tal y no solo con sus funciones mínimas.

Si el valor de la vida animal se entiende en la doble dimensión antes dicha, la idea de responsabilidad de Jonas extendida hacia los animales debiese declinarse en muchas formas en la medida que está fundada en esta concepción plural del valor. El principio de responsabilidad jonasiano es un principio que funda deberes asimétricos y no recíprocos, que se definen como deberes de cuidado que se tienen para con un otro en condición de vulnerabilidad, aunque no exista un derecho que lo respalde. La responsabilidad es, según Jonas, el «cuidado [*Sorge*], reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en “preocupación” [*Besorgnis*]» (1979, p. 391). Por esto la responsabilidad, sea en términos de deberes, sentimientos y virtudes, no depende de la idea de un estatus moral igualitario sobre la base de una única propiedad como la sintiencia u otras capacidades psicológicas, sino que comprende los diversos fines y valores que los animales expresan en una pluralidad de *Umwelten* (mundo-ambientes) construidos. No es lo mismo la responsabilidad que se tiene para con los animales silvestres que para con los animales domésticos, o con los animales en cautiverio o de laboratorio, cada uno de ellos exige deberes, sentimientos y virtudes de responsabilidad según los contextos y los intereses vitales y vulnerabilidades de cada especie¹⁰. Incluso un enfoque desde la idea de responsabilidad permite matizar y relacionar los argumentos de justificación que se dan en uno u otro contexto. Por ejemplo, es evidente que el ser humano da un trato distinto al ratón según las relaciones que establece en distintas esferas de prácticas y conductas sociales: ratón como plaga, ratón como animal de experimentación, ratón como mascota, o ratón como animal sagrado. Estas diferencias nos llevan

¹⁰ Véase cap.15. El uso de animales en experimentación biomédica; cap. 16. ¿Son éticamente justificables los zoológicos?; cap. 17. Ética y animales en vida silvestre. En este último capítulo se puede apreciar la importancia de asumir un enfoque no solo centrado en el valor intrínseco del animal, sino también en los valores relacionales dados por los contextos de interacción del hombre con el animal y entre estos.

a pensar fuera de la lógica del intrinsecalismo moral, esto es, de aquellas posturas que consideran que solo nos obliga el estatus moral o el valor intrínseco de las entidades que integran una comunidad moral.

Ahora bien, la idea de responsabilidad de Jonas, en términos de principio ético-ontológico de cuidado de lo vulnerable, cuando es aplicada a los animales nos conduce no solo más allá del intrinsecalismo moral (al compatibilizar el valor intrínseco con valores relacionales), sino también, más allá del debate sobre el extensionismo moral (la teoría moral tradicional extendida a los animales), ya que es un principio ético que permite conciliar distintas formas de dar razones (deontológicas, consecuencialistas, contractualistas) del actuar moral con los animales. En un cierto nivel, por ejemplo, con animales con capacidades cognitivas superiores, la estructura de deberes puede ser más efectiva que un criterio utilitarista basado en la sintiencia, porque permite balancear en la respuesta moral el valor intrínseco con los valores relacionales, fijando protecciones o límites que no quedan sujetas a consideraciones de utilidad (e.g. la investigación con grandes simios).

La estructura del principio de responsabilidad resulta, por lo tanto, en este sentido, adecuada como un meta-criterio que sirve para ajustar la aplicación de distintos principios en ética animal y así dar respuesta a la complejidad de los desafíos que ésta comporta, teniendo en cuenta que la consideración moral de entidades que no tienen, para Jonas, la condición de agentes morales sino tan solo de pacientes morales debe hacerse en una pluralidad de contextos¹¹. En efecto, la consideración ética de los animales no solo comprende el trato correcto con los animales en contextos particulares (e.g. investigación, alimentación, entretenimiento, etc.), sino también en el contexto global de la crisis socio-ambiental (cambio climático, pérdida de la biodiversidad, riesgos de la modificación genética de animales para ser introducidos al medioambiente, etc.). A nuestro juicio, una de las debilidades de las éticas animales tradicionales es que se concentran en el primer contexto, haciéndose cargo parcialmente del segundo, por lo que tienen dificultades para establecer un diálogo con las éticas medioambientales que se caracterizan por ir más de una ética tradicional antropocéntrica extendida al medioambiente. El principio de responsabilidad jonasiano se expresa, en cambio, mediante un imperativo categórico que está pensado para una ética de largo alcance en lo espacial y temporal, y no antropocéntrica, en el que se comprende conjuntamente el cuidado por la vulnerabilidad humana y del resto de la vida en la biósfera bajo la amenaza planetaria del poder

¹¹ Esta idea la discutió Jonas en una entrevista con el filósofo Jean Greisch («De la gnose au Principe responsabilité: Un entretien avec Hans Jonas», *Esprit*, mayo, 1991, 54, pp. 5-21). Para la consideración de los animales no como pacientes morales sino como agentes morales, véase cap. 18. ¿Derechos laborales para los animales?

tecnológico actual, y que reza así: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra» (Jonas, 1979, p. 36).

Con todo, la ética de la responsabilidad de Jonas requiere ser complementada, debido a la rigidez que alcanza su fundamentación metafísica, con la idea de una ética encarnada cuyas raíces son los fenómenos de dependencia y cuidado que son comunes a los animales humanos y no humanos (MacIntyre, 2001), lo cual permite que la animalidad se diga de muchas maneras y, por ende, la ética animal se decline en distintos modos. Una ética encarnada, siguiendo a Lakoff y Johnson (1999), es aquella que cumple supuestos tales como: 1) no sostener principios éticos puros o abstractos, tales como el principio de igualdad y principio psicológico en ética animal, si tenemos en cuenta que muchos de nuestros conceptos ético-morales están estructurados por metáforas que encarnan experiencias primarias, entre las cuales están las diversas experiencias en relación con el animal, por lo que nuestras inferencias del razonamiento moral pueden provenir de distintos dominios de la relación entre hombre y animal; 2) es difícil sostener una ética monolítica y homogénea que tome el concepto de animalidad y su valor intrínseco como universal *a priori*; 3) la moral tiene un fundamento cognitivo en nuestras experiencias del bienestar como seres psicofísicos, por lo que nuestros conceptos morales aplicados a los animales tienen por soporte nuestra experiencia corpórea que da sustento a la comprensión y acción hacia el animal (lo que es compatible con el enfoque biocéntrico moderado y el antropomorfismo metodológico de Jonas); 4) es difícil sostener una ética animal sin un presupuesto fenomenológico de la animalidad porque, a fin de cuentas, la comprensión de nuestros conceptos morales está basada en nuestra experiencia encarnada.

Si tomamos como punto de partida de la ética el fenómeno de la dependencia y vulnerabilidad de la vida animal (humana y no humana), la base para pensar el fenómeno moral son las relaciones de cuidado, entendidas como la condición de posibilidad y necesidad (un *a priori* ontológico) del modo de ser propio del ser humano: un ser en el lenguaje al interior de una vida comunitaria en la que se incluye su relación con el animal. Entre las distintas esferas de acogida de las relaciones de cuidado humanas en las cuales se incluye a los animales se pueden distinguir, desde una perspectiva fenomenológica, tres tipos de acciones que orientan la conducta moral hacia ellos: protección, custodia y prevención.

La primera acción que se da en el espacio de acogida es la de protección, palabra cuyo sentido etimológico encierra la idea espacial de acogida (viene del verbo lat. *protegĕre* y esta de *tĕctum* que significa techo, por lo tanto, denota la acción de dar un techo o cobijo). A su vez, esta acción implica a otra: la observación detenida, el escudriñar con la mirada al sujeto

cuidado dentro del «ámbito» espacial dado por la percepción, en la medida que el sujeto cuidado está circunscrito en el campo de observación delimitado por el espacio de acogida. El agente moral como cuidador responsable está llamado a responder ante la vulnerabilidad del animal cuidado, esto es, ante la posibilidad de que la identidad e integridad de éste se ponga en peligro por su actuar. En consecuencia, la respuesta responsable implica considerar en el actuar el maximizar el valor de la autoafirmación en conjunto con el valor de autoafectación del animal.

La acción de proteger la vida animal bajo las consideraciones recién indicadas nos lleva a la segunda acción relevante en el cuidado animal, a saber, la *custodia*. Este término también remite a la idea de un espacio de cuidado que está a cargo de alguien (*custos* en latín significa guardián), pues el cuidar de algún modo necesita de un lugar en el que el cuidador pueda desplegarse con libertad, al menos un espacio donde su autonomía no corra riesgo y por ende no ponga en peligro al animal custodiado. La última acción del cuidar es la *prevención* (proviene del verbo del lat. *praevenire* que significa ir primero, prevenir, anticipar), que tiene que ver, más que con el espacio, con el tiempo del cuidado, pues la clave de esta acción está en el anticipar el futuro curso de la vulnerabilidad, contrarrestar las tendencias que perturban la identidad e integridad, un ir primero en el posible juego del balance del estado de fragilidad, todo lo cual implica una máxima atención. Asimismo, comprende la virtud de la prudencia junto con la de precaución, pues se necesita interpretar de algún modo un devenir en esencia impredecible, ya que el ser de la animalidad y, en su caso, las redes que construye la vida (biósfera), jamás se dejan predecir bajo reglas de cálculo precisas. La vida humana misma es parte de la circularidad fundamental que inauguró la vida en esta Tierra, el vivir biológico es uno con el vivenciar un mundo en sentido fenomenológico. En esa circularidad fundamental radica el fundamento de la responsabilidad como cuidado de lo vulnerable, un principio que sirve para complementar a otros principios de la ética animal y conciliar distintas formas de dar razones del actuar moral con los animales.

5. CONCLUSIONES

En este capítulo hemos puesto de relieve la importancia de conjugar el valor intrínseco con el valor relacional de los animales en el medio natural, social y cultural. Con ello se ha querido defender la idea de que la ética animal no es consistente si se funda solo en propiedades intrínsecas. En las éticas animales ortodoxas subyace un antropocentrismo solapado, en la medida que extienden la comunidad moral de los seres humanos a los

animales concediendo a estos un estatus moral igualitario sobre la base de una propiedad intrínseca común que perpetúa la diferencia entre persona humana y animal. Lo anterior da lugar a una inconsistencia lógica cuando en la teoría ética animal se intenta conjugar el principio psicológico, el principio de igualdad y el principio evolutivo. Para salir de dicho *impasse*, propusimos revisar los presupuestos fenomenológicos de la animalidad en el pensamiento moral de Jonas como fundamento de una ética animal plural a partir de su ética de la responsabilidad. La revisión de los presupuestos fenomenológicos de la ética de Jonas fueron estructurados en tres momentos: destrucción o crítica, reducción o depuración a seis elementos fenomenológicos, y construcción o propuesta de una ética de la responsabilidad centrada en el cuidado de la vulnerabilidad animal. La fenomenología de la animalidad de Jonas la formulamos en seis elementos que sirven de presupuesto de una ética animal en el marco de fundamentación plural y contextual que permite la idea de responsabilidad jonasiana: organismo y libertad; la autonomía metabólica; la co-emergencia y co-dependencia entre percepción, movimiento y emoción en el animal; el *Umwelt* del animal; la esencia del viviente como cuidado (*Sorge*); y, la interanimalidad.

Cada uno de estos elementos fenomenológicos de la animalidad los relacionamos con propiedades moralmente relevantes, tales como la sintiencia, la capacidad de florecimiento, la posesión de una vida, la sociabilidad (interanimalidad) y las capacidades cognitivas superiores. Gracias a un enfoque basado en propiedades moralmente relevantes sostuvimos que se puede conjugar el valor intrínseco con los valores relacionales de los animales. La posibilidad de conjugar ambos valores en las decisiones morales para con los animales, nos llevó a plantear una ética animal más allá del intrínsecismo moral y el extensionismo moral, que caracteriza a las teorías animales predominantes. El principio de responsabilidad de Jonas fue el marco teórico en el que realizamos ese paso, gracias a que dicho principio está fundado en una teoría plural de los valores, ya que junto al valor intrínseco de la autopreservación está el valor de la vida como autoafectación que sostiene los valores relacionales de los animales en su respectivo entorno. La estructura del principio de responsabilidad resulta, por lo tanto, adecuada para complementar a otros principios de la ética animal y así dar respuesta a la complejidad de los desafíos que comporta la consideración moral de los animales, ya que es un principio ético que permite conciliar distintas formas de dar razones (deontológicas, consecuencialistas, contractualistas, virtudes, etc.) del actuar moral con los animales y, al mismo tiempo, salir del *impasse* de la triple inconsistencia de las éticas animales ortodoxas, sin pretender constituirse en una alternativa teórica única o superior a las demás.

6. REFERENCIAS

- Apel, K.-O. (1987). The Problem of a Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization: an Attempt to Come to Terms with Hans Jonas's «Principle of Responsibility». *Man and World*, (20), pp. 3-40.
- Canguilhem, G. (1975). *La connaissance de la vie*, Paris, Francia: Vrin.
- Donneley, S. (1995). Bioethical Troubles: Animal Individuals and Human Organism. *Hastings Center Report* (25), pp. 21-29.
- Donneley, S., (1999). How and Why Animals Matter. *ILAR Journal*, (40), 1, pp. 22-28.
- Greisch, J. (1991). «De la gnose au Principe responsabilité: Un entretien avec Hans Jonas», *Esprit*, mayo, (54), pp. 5-21.
- Hadley, J. A. (2015). Metalevel Problem for Animal Rights Theory. En Aaltola, E. y Hadley, J. (Eds.), *Animal Ethics and Philosophy*, (pp. 15-30), London-New York: Rowman & Littlefield,
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*, Tübingen, Alemania: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1976). «Brief über den Humanismus». En Heidegger, M., *Wegmarken (1919-1961)* (GA, 9), Frankfurt, Alemania: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (GA 29/30), Frankfurt am Main, Alemania: V. Klostermann.
- Hoffmeyer, J. (1996). *Signs of Meaning in the Universe*, Bloomington, USA: Indiana University Press.
- Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III/1 Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Jonas, H. (1966). *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York, USA: Harper & Row.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung. Versuche einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Alemania: Insel Verlag.
- Jonas, H. (1987). *Wissenschaft als persönliches Erlebnis Drei Reden*, Göttingen, Alemania: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jonas, H. (1992). *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main, Alemania: Insel Verlag.
- Jonas, H. (2001). Edmund Husserl and the Ontological Question. *Études phénoménologiques*, N° 33-34: Hans Jonas dans le mouvement phénoménologique, pp. 5-20.

- Lakoff, G. y Johnson, M. (1999). *Philosophy of the Flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*, New York, USA: Basic Books.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona, España: Paidós.
- Maturana, H. y Varela, F. (1973). *De máquinas y seres vivos. Una teoría de la organización biológica*, Santiago de Chile, Chile: Editorial Universitaria.
- Maturana, H. y Varela, F. (1984). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*, Santiago de Chile, Chile: Editorial Universitaria.
- Mancini, S. (1993). Per una interpretazione fenomenologica di Jonas. *Rivista di filosofia neo-scolastica*, (85), pp. 47-72.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés du cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Francia: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes du Collège de France*, Paris, Francia: Éditions du Seuil.
- Nuffield Council on Bioethics (2005). *The ethics of research involving animals*, London, UK: Nuffield Council on Bioethics
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, España: Paidós.
- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley, USA: University of California Press.
- Ricoeur, P. (1991). La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas. *Le Messager Européen*, (5), pp. 203-218
- Steinbock, A. (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Illinois, USA: Northwestern University Press.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Tønnessen, M. y Beever, J. (2015). Beyond Sentience: Biosemiotics as Foundation for Animal and Environmental Ethics. En Aaltola, E. y Hadley, J. (Eds.), *Animal Ethics and Philosophy*, (pp. 47-62). London – New York: Rowman & Littlefield.
- Uexküll, J. (2014). *Cartas biológicas a una dama*, Buenos Aires, Argentina: Editorial Cactus.
- Varela, F. (2000). *El fenómeno de la vida*, Santiago de Chile, Chile: Dolmen.