

«DIGNITAS» Y «BONITAS» DE LA NATURALEZA: ¿UN ASUNTO DEL DERECHO?¹

STASCHA ROHMER

Universidad de Medellín, Colombia

RESUMEN: En los últimos años, en numerosos países de América Latina, los derechos de la naturaleza se han consagrado en la Constitución. El objetivo principal es tener en cuenta una visión indígena de la naturaleza. En el siguiente artículo examinaremos si los argumentos para conceder derechos a la naturaleza también pueden derivarse de la tradición del pensamiento occidental. Además, se tendrá en cuenta la historia del concepto de «naturaleza viva», desde Aristóteles hasta la actualidad, así como su importancia para el estatuto jurídico de la naturaleza. De particular importancia aquí es la cuestión del valor intrínseco de la naturaleza.

PALABRAS CLAVE: derechos de la naturaleza; propiedad privada, naturaleza desencantada; visión mecánica de la naturaleza; teleología; epistemología; ontología; subjetividad; derechos humanos; dignidad; valor intrínseco de la naturaleza.

«Dignitas» and «Bonitas» of nature: a problem of jurisprudence?

ABSTRACT: In recent years, in many Latin American countries, the rights of nature have been enshrined in the Constitution. The main objective is to bear in mind an indigen view of nature. In the following article we will examine whether the arguments for granting rights to nature can also be derived of the Western thought's tradition. History of the «living nature» concept will also be taken into account, from Aristotle to the present day, as well as his relevance for the legal statute of nature. The question of the intrinsic value of nature is of particular importance here.

KEY WORDS: Rights of Nature; Private Property; Disenchanted Nature; Mechanical Vision of Nature; Teleology; Epistemology; Ontology; Subjectivity; Human Rights; Dignity; Intrinsic Value of Nature.

INTRODUCCIÓN

En varios países del mundo se introdujeron durante los últimos 10 años los derechos de la naturaleza en los ordenamientos jurídicos. Dando un paso de enorme importancia, la Corte Suprema de Justicia de Colombia emitió una sentencia que declara que la Amazonia, como región ecológica, es un sujeto de derechos. La decisión, aprobada el 5 de abril de 2018, dice que la Amazonia es un «ecosistema vital para el devenir global» y que, en aras de protegerla, se la reconoce «como entidad “sujeto de derechos”, titular de la protección, de la conservación, mantenimiento y restauración a cargo del Estado y las entidades regionales que la integran» (STC4380-2018). A partir de ello, la decisión obliga al gobierno, que incluye ministerios, agencias y municipios, a iniciar distintas acciones con un objetivo muy ambicioso: la deforestación cero. Colombia ya

¹ Esta publicación presenta resultados de la investigación que el autor llevó a cabo como investigador principal del proyecto internacional «Protección de Biodiversidad como problema filosófico-jurídico» (2016-2017), financiado por la Universidad de Medellín (UdeM) y apoyado por la Fundación Fritz Thyssen, Colonia (Alemania).

había dado un paso en el mismo sentido, cuando reconoció en 2016 que el Río Atrato era un sujeto de derechos. La sentencia T-622 de 2016, proferida por la corte, está integrada por un conjunto de órdenes complejas que apuntan a generar cambios profundos en las políticas y transformaciones concretas en los territorios bajo una visión integral que entiende el río como eje de la vida, conductor de relaciones, relatos y memorias de pueblos negros, indígenas y mestizos. Partiendo del concepto de una naturaleza viviente con valor intrínseco, Colombia ha venido haciendo grandes avances en la materia con la ley 1774 de 2016, que establece en su artículo primero que

«[L]os animales, como seres sintientes, no son cosas; recibirán especial protección contra el sufrimiento y el dolor, en especial, el causado directa o indirectamente por los humanos, por lo cual en la presente ley se tipifican como punibles algunas conductas relacionadas con el maltrato a los animales, y se establece un procedimiento sancionatorio de carácter policivo y judicial».

La normativa citada reconoce a los animales la calidad de seres sintientes que merecen toda la protección del Estado para que sean considerados como parte integrante de la vida, lo que amerita el respeto, la solidaridad, la compasión, la ética, la justicia, el cuidado, la prevención del sufrimiento y la erradicación de toda forma de violencia, cautiverio, abandono, abuso, maltrato, y trato cruel.

En marzo de 2017, también el Parlamento de Nueva Zelanda otorgó estatus de personería jurídica al río Whanganui, que había solicitado el pueblo indígena maorí. Ese curso de agua, el tercero más largo del país tendrá derechos y deberes jurídicos y podrá ser representado en un tribunal por un delegado del Estado y otro del pueblo originario. «Sé que algunas personas se inclinarán inicialmente a decir que es sumamente extraño dar a un recurso natural una personalidad jurídica», dijo Chris Finlayson, el ministro a cargo de las negociaciones, al diario *New Zelanda Herald*. «Pero no es más extraño que un fideicomiso familiar o una compañía o una sociedad incorporada», agregó.²

Otro caso de máxima importancia es el caso de Ecuador. La nueva Constitución de Ecuador, aprobada en septiembre de 2008, que se considera de las más «verdes» del mundo, presentó por primera vez en América Latina los derechos propios de la naturaleza. «La naturaleza o *Pacha Mama*, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos», reza el artículo 71 de la Constitución, incluido en el capítulo denominado «Derechos de la naturaleza». Desde el punto de vista de la aplicabilidad jurídica tiene aún más importancia el artículo 72, ya que aborda de frente el problema de los pasivos ambientales a partir del derecho a la restauración de la naturaleza, independientemente de la indemnización de los humanos afectados:

² Whanganui, el río en Nueva Zelanda que tiene los mismos derechos que una persona: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-39291759> (último acceso: 01.01.2021).

«La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados. En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas necesarias para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas».

El artículo 73, por su parte, establece el principio precautorio para proteger especies y ecosistemas:

«El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de ciclos naturales. Se prohíbe la introducción de organismos y material orgánico e inorgánico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional».

El artículo 74 finalmente establece que «[l]as personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir. Los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado». Como subraya Eduardo Gudynas,

«la incorporación del concepto de Pacha Mama, así como el de *sumak kawsay*, para el “buen vivir”, es un paso sustancial para permitir la presencia de otras cosmovisiones y acervos de saberes en la construcción de políticas ambientales. Pero, además, al no quedar restringidos al concepto occidental de ambiente, se genera la potencialidad de romper con el programa de la modernidad, el cual está en la base de la crisis ambiental actual»³.

No cabe duda de que los nuevos derechos de la naturaleza establecen una ruptura radical con toda la tradición moderna de la filosofía política y de la filosofía del derecho, para la cual los derechos pertenecen solamente a las personas físicas o jurídicas. A partir de la Revolución Francesa, la base del derecho moderno es la *libertad individual*. El derecho a la *propiedad privada* es considerado como *elemento esencial* en el concepto de la libertad individual en la sociedad burguesa. Partiendo de este concepto de libertad individual, Hegel sostiene en el famoso parágrafo 44 de su «Filosofía del Derecho»⁴ («*Grundlinien der Philosophie des Rechts—oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*»), según Dieter Henrich su libro más influyente, que el hombre tiene un «derecho absoluto de apropiación sobre todas las cosas»:

«La persona, para su finalidad sustancial, tiene el derecho de poner su voluntad en cada cosa, la cual de ese modo es la mía, y comoquiera que la cosa

³ GUDYNAS, E., «La ecología política del giro bio-céntrico en la nueva Constitución de Ecuador», en: *Revista Estudios Sociales (Bogotá)* 32, 2009, p. 37.

⁴ HEGEL, G. W. F., *Filosofía del Derecho*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1968, traducido de Angélica Mendoza de Montero, con un prólogo de Carlos Marx.

no tiene tal finalidad en ella misma, recibe a mi voluntad para su determinación y alma: es el derecho absoluto de apropiación del hombre sobre todas las cosas» (§44)⁵.

En una adición al §44, Hegel (1986) resalta que también lo viviente, en este caso los animales, debe ser considerados como una «cosa»:

«Por consiguiente, cada uno tiene el derecho de hacer su voluntad con la cosa, o la cosa a su voluntad, la cual significa, con otras palabras, superar la cosa y transformarla en lo propio. Pues la cosa, como exterioridad, no tiene autofinalidad alguna, no es la infinita referencia de sí a sí misma, sino que es algo externo a sí misma. Un externo semejante es también lo viviente (el animal) y en cuanto tal es una cosa»⁶.

La opinión hegeliana de que la naturaleza viviente es una «cosa», por lo que solamente puede ser *objeto* del derecho, pero no *sujeto* del derecho, es paradigmática para toda la modernidad. No cabe duda de que la reducción de la naturaleza a propiedad privada es, desde un punto de vista histórico, uno de los orígenes más importante de la crisis ecológica actual. Pues esa cosificación («Verdinglichung») de la naturaleza y su transformación en propiedad privada despoja a la naturaleza de su propio valor intrínseco; la reduce a una «materia bruta» —«Rohstoff», como se dice en alemán—, es decir, a un material que sirve para la producción industrial e intelectual. Pero la cosificación de la naturaleza no tiene su origen en la filosofía del derecho, la cual representa solamente un área subordinada dentro de los sistemas filosóficos de grandes pensadores, desde Platón, pasando por Leibniz, hasta Kant y Hegel, sino en el pensamiento moderno como tal, que culmina en la Ilustración y la Revolución Industrial. Desde este punto de vista, la cosificación de una naturaleza profundamente desencantada es el resultado de la reducción de toda la naturaleza a un mecanismo ciego, un reduccionismo que es fundamental para el pensamiento moderno que radica en la separación entre cuerpo, alma y mente. Como subrayan Horkheimer y Adorno en su libro más celebrado, *La dialéctica de la Ilustración* («Die Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente»), la naturaleza se transformó en la época de la Ilustración «en mera objetividad»⁷. Según los representantes más conocidos de la *Teoría Crítica* de la *Escuela de Fráncfort*, la esencia de la naturaleza se convierte en «materia o substrato de dominio»:

«Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el con los hombres. Este los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el *en sí* de las mismas se convierte en *para él*. En la

⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁶ Esa adición falta desgraciadamente en esta edición de la *Filosofía del Derecho*. El párrafo que citamos aquí es una traducción nuestra del texto original.

⁷ ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M., *La dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 1998, introducción y traducción de Juan José Sánchez, p. 64.

transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio. Esta identidad constituye la unidad de la naturaleza»⁸.

El ganador del premio Nobel de química del año 2000, Paul Crutzen, sostenía que la influencia del comportamiento humano sobre la Tierra ha sido tan significativa en los últimos tiempos que se ha constituido una nueva era geológica que deberíamos llamar «Antropoceno». Esta situación global se puede considerar como punto culminante de la dialéctica de la Ilustración, tal y como la describieron Horkheimer y Adorno: se trataría de una segunda dialéctica de la de ese período histórico. Según Horkheimer y Adorno,

«en la base del mito, la Ilustración ha visto siempre antropomorfismo: la proyección de lo subjetivo en la naturaleza. Lo sobrenatural, espíritus y demonios, es reflejo de los hombres que se dejan aterrorizar por la naturaleza. Las diversas figuras míticas pueden reducirse todas, según la Ilustración, al mismo denominador: al sujeto. La respuesta de Edipo al enigma de la Esfinge, “Es el hombre”, se repite indiscriminadamente como explicación estereotipada de la Ilustración, tanto si se trata de un fragmento de significado objetivo, como del perfil de un ordenamiento, del miedo a los poderes malignos o de la esperanza de salvación»⁹.

En la época actual del Antropoceno, la naturaleza misma —que perduró y sobrevivió en la primera mitad del siglo XX como «materia o substrato de dominio»— está en peligro de desaparecer. «Estamos en todo», dice el renombrado escritor alemán Andreas Maier (2011) en un artículo con el significativo título de «La naturaleza era ayer», y subraya: «Ya no hay nada sin nosotros»¹⁰. En el Antropoceno está solamente el hombre —tanto en los desastres del cambio climático como en las montañas de basura plástica que ya se encuentran hoy en las zonas más remotas del planeta, como en el Amazonas, en el Antártico o en el Ártico. Por eso, Gudynas sostiene con razón la tesis de que en la introducción de los derechos de la naturaleza se refleja un nuevo «giro biocéntrico»:

«En el reconocimiento de esos derechos propios se expresa una perspectiva “biocéntrica”, distinta a una “antropocéntrica”, donde la naturaleza es valorada por la utilidad o beneficio que encierra (convencionalmente como valor de uso o de cambio). El biocentrismo defiende los valores intrínsecos como independientes de la utilidad del mundo no-humano para los usos y propósitos humanos»¹¹.

En el Derecho ambiental actual, el antropocentrismo se expresa normalmente en dos maneras o categorías. Desde un punto de vista hay que proteger

⁸ *Ibid.*, p.64.

⁹ *Ibid.*, p.61.

¹⁰ MAIER, A., «Natur war gestern», en *Die Zeit*, n° 13, 24. 03. 2011, p. 49.

¹¹ Ecología Política de la Naturaleza en las Constituciones de Bolivia y Ecuador: <https://www.rosalux.org.ec/ecologia-politica-de-la-naturaleza-en-las-constituciones-de-bolivia-y-ecuador/> (último acceso: 03.01.2021).

el medio ambiente, porque «todas las personas tienen derecho a gozar de un ambiente sano». Esto dice, por ejemplo, el artículo 79 de la Constitución Colombiana. Ya en la Declaración de Río de Janeiro del año 1992 encontramos una expresión similar: «Los seres humanos constituyen el centro de las preocupaciones relacionadas con el desarrollo sostenible. Tienen derecho a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza». Desde otro punto de vista —también antropocéntrico— hay que proteger la naturaleza para garantizar la supervivencia de las futuras generaciones. Esta fundamentación y justificación de la obligación de proteger el medio ambiente se encuentra en el centro del celebrado libro de Hans Jonas, *El principio de la responsabilidad* («Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation»). Según Jonas existe un «deber para el futuro», y este consiste en el «deber para con los descendientes»¹². Consiguientemente se atiende al imperativo categórico de origen kantiano y pide: «¡Que haya una humanidad!». Esta variante del imperativo categórico de Kant, que formula Jonas, subraya la importancia de la ética de la responsabilidad para el hombre como tal. En el parágrafo 3 de la Declaración de Río encontramos una idea similar: «El derecho al desarrollo debe ejercerse en forma tal que responda equitativamente a las necesidades de desarrollo y ambientales de las generaciones presentes y futuras». Frente a esta línea de pensamiento, la jurista austriaca María Bertel resalta que el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derecho supera las dos formas clásicas de antropocentrismo y constituye un cambio de paradigma:

«El reconocimiento de la naturaleza misma como una entidad legal se puede considerar como un cambio de paradigma. Mientras sigues las dos primeras categorías, la naturaleza solamente tiene valor en términos de su utilidad para el hombre; el reconocimiento de la naturaleza como una entidad jurídica significa que la naturaleza tiene un valor intrínseco. La naturaleza se convierte en el objeto de protección para el sujeto legal»¹³.

1. LA QUIEBRA CARTESIANA Y LA TRANSFORMACIÓN DE LA NATURALEZA EN HECHOS DESNUDOS

Para comprender mejor las raíces de la crisis ecológica de hoy en día hay que analizar el cambio que sufrió el concepto de «naturaleza» en los comienzos de la modernidad. Según Hegel, la época de la filosofía moderna comienza con Descartes (1596-1650). En sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía (III)* («Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie») dice Hegel:

¹² JONAS, H., *El principio de la responsabilidad. Ensayo para una ética para una civilización tecnológica*, Editorial Herder, Barcelona, 1995. Con una introducción de Andrés Sánchez Pascual, p. 83.

¹³ BERTEL, M., «Rechte der Natur in südamerikanischen Verfassungen», en: *Juridikum* 4 (2016), p. 453.

«René Descartes es realmente el verdadero principiante de la filosofía moderna, porque ella considera el pensamiento como un principio. En Descartes, el pensamiento en sí mismo se diferencia del de la Teología filosófica, que lo coloca en el otro lado; es un nuevo suelo. El efecto de este hombre sobre su edad y la nueva época no puede evaluarse en toda su extensión»¹⁴.

Pero el pensamiento cartesiano no solamente creó un nuevo fundamento para una filosofía que se emancipa e independiza de la teología. Como subraya el físico, matemático y filósofo Alfred North Whitehead, autor —junto con Bertrand Russell— de los *Principia Mathematica* y uno de los primeros filósofos ambientalistas, encontramos en el pensamiento cartesiano también un resumen de las presuposiciones del pensamiento científico en los últimos siglos. En el ámbito filosófico, tanto Hegel como Whitehead sostienen que el gran logro de Descartes consiste en el descubrimiento de que la experiencia subjetiva debería ser el punto de partida del análisis filosófico. El *principio de la subjetividad* —el *cogito ergo sum*— representa la base y el punto de partida tanto del racionalismo cartesiano como de la filosofía trascendental kantiana o de la doctrina hegeliana del espíritu absoluto. Pero al mismo tiempo, Hegel y Whitehead se dieron cuenta de que la forma en la que aparece el principio de la subjetividad en el pensamiento de Descartes provocó la destrucción de la unidad de las ciencias y culminó en una concepción solipsista del sujeto.

Según Descartes, el sujeto se caracteriza por su capacidad de pensar —es una *res cogitans*. Partiendo de la evidencia del *cogito*, Descartes identifica la capacidad de pensar del sujeto con el alma de este: El hombre es el único ser que, según Descartes, tiene un alma racional (*anima rationalis*). Con respecto a esta suposición, Descartes no difiere de la filosofía tomista de la Edad Media. Pero el concepto cartesiano del alma es muy diferente del concepto de la psicología tomista. Durante toda la Edad Media se defendía un modelo de alma de origen aristotélico. En primer lugar, esto significa que todos los cuerpos que tienen en potencia vida tienen también un alma. El alma era considerada ya en Aristóteles como la entelequia de ser viviente. La entelequia es el modo de existencia de los seres que contienen en sí mismos su principio y su fin: la *causa finalis*. En este sentido, la flor es la entelequia de la semilla, y la mujer adulta es la entelequia de la chica. En segundo lugar hay que tener en cuenta que la psicología aristotélica se centra en el hilemorfismo (del griego ὕλη, «materia», μορφή, «forma», e -ismo). El hilemorfismo es la teoría filosófica ideada por Aristóteles y seguida por la mayoría de los escolásticos, según la cual todo cuerpo es constituido por dos principios esenciales, que son la materia y la forma. En los seres vivientes, el alma es, como entelequia, también la forma del cuerpo. Según la concepción aristotélico-tomista, el alma está presente en todos los seres vivos, pero en distintos niveles de perfección: los hombres tienen un alma intelectual,

¹⁴ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1986, Vol. 20, 1986, p. 123. (trad. de S. R.).

vegetativa y sensitiva; los animales, vegetativa y sensitiva; y a las plantas les corresponde únicamente el alma vegetativa.

El alma, en tanto que es *forma substantialis* de los seres vivos, permite las actividades vitales en cada etapa de lo orgánico y en el hombre: el alma vegetativa, que ya se encuentra en las plantas, es responsable de la alimentación, el crecimiento y la reproducción; el alma sensitiva en los animales es responsable de la locomoción, las sensaciones y los apetitos inferiores, como el hambre o la sexualidad; y el alma intelectual o racional, exclusiva de los seres humanos, es la base de todas las capacidades intelectuales del hombre, especialmente del entendimiento y de la voluntad. Entonces sólo el hombre es capaz de adquirir conocimiento intelectual de las cosas, y sólo él es capaz de tener conductas libres.

Pero Santo Tomás también considera que el alma intelectual, aunque es una *substantia espiritual*, incluye dentro de sí al alma vegetativa y sensitiva; y por lo tanto le permite al hombre realizar todas las actividades vitales que caracterizan a los animales y las plantas, como la alimentación o la locomoción. Desde el punto de vista de Descartes, esta concepción de alma es contradictoria; y de hecho, a Santo Tomás le resultó muy difícil defender, por un lado, la doctrina cristiana de la inmortalidad del alma individual, y por otro lado, la doctrina del alma tripartita, pues al menos las funciones del alma sensitiva y vegetativa, como la alimentación y la locomoción o el crecimiento, no se pueden separar de su base física, es decir, del cuerpo humano. Como el alma está tan vinculada, según la doctrina tomista, con el cuerpo, no es de extrañar que Santo Tomás llegara a defender la idea de la resurrección de los cuerpos junto con el alma después de la muerte. Además, el concepto de un alma intelectual que incluye dentro de sí el alma vegetativa y sensitiva permite diferenciar, según el punto de vista de Santo Tomás, entre seres con alma tripartita (seres humanos) y seres que son solamente forma pura, sin materia: los ángeles.

Descartes critica con dureza la doctrina del alma tripartita considerándola «ilógica» y una «herejía». Contra Santo Tomás y contra toda la psicología aristotélico-tomista defiende la tesis de que el hombre tiene solamente un alma: «En el hombre hay solamente un alma; a saber, un alma racional»¹⁵. Según Descartes, el alma humana existe como una *res cogitans* absolutamente independiente del cuerpo. Es inmortal, porque podría existir también sin cuerpo. Pero para defender su tesis fundamental de que el alma, por su naturaleza, existe absolutamente independiente del cuerpo, Descartes necesita un nuevo modelo de explicación de estas partes y «funciones» del alma (el alma sensitiva y vegetativa), que obviamente están íntimamente vinculadas con el cuerpo.

¹⁵ «Primum itaque, quod ibi minus probo, est quod Animam homini esse triplicem; hoc enim verbum, in mea religione, est haeresis, & reversa, seposita religione, contra Logicam etiam est, animam concipere tanquam genus, cuius species sint mens, vis vegetativa, & vis motrix animalium. [...] Anima in homine unica est, nempe rationalis [...]» DESCARTES, R., [Carta a Hubertus Regius, Mai 1641], in: ADAM, C. y TANNERY, P. (Hg.), Paris 1899, Œuvres de Descartes, Vol. III, 371.

Para fortalecer su doctrina extrema de la inmortalidad del alma como sustancia primordial, Descartes aboga por un modelo de explicación mecánico de las funciones del «alma» sensitiva y vegetativa, especialmente para la locomoción, la sensación, el crecimiento y la alimentación. Y de hecho, en su último libro, *Les Passions de l'âme* de 1649, Descartes caracteriza el cuerpo humano como «la máquina de nuestro cuerpo», que se compone de diversos órganos: un corazón, un cerebro, un estómago, músculos, nervios, arterias, venas y cosas semejantes. El cuerpo es un autómata, los órganos sus herramientas, y la muerte no significa otra cosa que el hecho de que en este autómata se ha roto algo:

«Consideremos, pues, para evitar este error, que la muerte no ocurre nunca por ausencia del alma, sino porque alguna de las principales partes del cuerpo se corrompe; y pensemos que el cuerpo de un hombre vivo difiere del de un hombre muerto como difiere un reloj u otro autómata (es decir, otra máquina que se mueve por sí misma), cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los cuales fue creado, con todo lo necesario para su funcionamiento, del mismo reloj, u otra máquina, cuando se ha roto y deja de actuar el principio de su movimiento»¹⁶.

Desde el punto de vista de Descartes, la sede del alma racional, del «yo» del sujeto, es la glándula pineal que dirige y controla los movimientos de la máquina del cuerpo. Una consecuencia de este reemplazo del alma vegetativa y sensitiva por un mecanismo es que animales y plantas, según Descartes, tampoco son otra cosa que máquinas o autómatas. La psicología aristotélico-tomista ya había considerado que animales y plantas no tienen un alma racional. Pero Descartes va más allá al explicar las funciones del alma vegetativa y sensitiva a partir de un modelo maquinal.

En su famoso libro *Science and Modern World* («La ciencia y el mundo moderno»), Whitehead demostró que la reducción de toda la naturaleza —humana tanto como extrahumana— a un mecanismo, cuyo atributo esencial es la «extensión», tuvo graves consecuencias para el concepto de la naturaleza. La naturaleza como pura exterioridad (sin interioridad o subjetividad) se convierte en «a dull affair, soundless, scentless, colourless; merely the hurrying of material, endlessly, meaninglessly»¹⁷. Esta devaluación de la naturaleza se intensifica también con la introducción de la distinción entre las cualidades primarias y las secundarias por parte de pensadores como Descartes, Galileo o Locke. Al negar el hilemorfismo de Aristóteles, y al reducir la sustancia material a mera extensión, Descartes no puede considerar cualidades como el calor o el olor como accidentes reales de los cuerpos. Únicamente las cualidades primarias (extensión, dureza, figura, movimiento, reposo, gravedad, atracción, etc.) son objetivas y se hallan realmente en los cuerpos («in rebus ipsis»); las

¹⁶ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, Biblioteca EDAF, Madrid, 2005. Traducción de Tomás Onaindia. Con un prólogo de Agustín Izquierdo, pp. 57-58.

¹⁷ («Un asunto aburrido, silencioso, inodoro, incoloro; simplemente la prisa de lo material, sin fin, sin sentido.») Trad. S. R.) WHITEHEAD, A.N., *Science and modern World*, Editorial Macmillian Company, Cambridge 1948, p. 56.

cualidades secundarias (colores, olores, etc.), por el contrario, son subjetivas y dependen del observador¹⁸. Whitehead comenta esta situación de la siguiente manera en un texto sobre poesía romántica:

«Thus the bodies are perceived as with qualities which in reality do not belong to them, qualities which in fact are purely the offspring of the mind. Thus, nature gets credit which should in truth be reserved for ourselves: the rose for its scent; the nightingale for his song; and the sun for his radiance. The poets are entirely mistaken. They should address their lyrics to themselves and should turn them into odes of self-congratulation on the excellency of the human mind»¹⁹.

Otra consecuencia de la reducción de la naturaleza a una mera externalidad (*res extensa*) se halla en lo que Whitehead denomina a partir de 1925 como *simple location*. Según esta idea, cualquier cosa en la naturaleza puede ser localizada en un cierto punto en espacio y tiempo en abstracción de sus relaciones con otras cosas. La idea de la *locación simple*, que Whitehead llama también «the myth of isolation» —«el mito del aislamiento»—, transforma toda la naturaleza en una suma pura de hechos desnudos²⁰. La naturaleza desencantada, de la cual ya hablan Adorno y Horkheimer, es desde el punto de vista de Whitehead una naturaleza que se compone de hechos desnudos y fragmentados. Estos hechos desnudos representan la base de las ciencias empíricas y del concepto de una naturaleza que sirve solamente como «materia cruda» (*Rohstoff*) para la producción. Ya en el año 1926, Whitehead hace constar que «regard to the aesthetic needs of civilized society the reactions of science have so far been unfortunate. Its materialistic basis has directed attention to things as opposed to values»²¹.

La doctrina de que la naturaleza no tiene valores intrínsecos ha provocado, según Whitehead, los dos peores males de su tiempo:

«The two evils are: one, the ignorance of the true relation of each organism to its environment; and, the other, the habit of ignoring the intrinsic

¹⁸ También Galilei subraya: «Che questi sapori, odori, colori... per la parte del suggesto, nel quale ei par, ehe riseggano, non sieno altro, che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpore sensitivo, sicchè rimosso l'animale sieno lerate, ed annichilate tutte queste qualità» (Saggiat. II, 340).

¹⁹ («Así los cuerpos son percibidos como con cualidades que en realidad no les pertenecen, cualidades que de hecho son puramente hijas de la mente. Por lo tanto, la naturaleza recibe un crédito que en verdad debería reservarse para nosotros: la rosa por su aroma; el ruiseñor por su canción; y el sol por su resplandor. Los poetas están completamente equivocados. Deberían dirigir sus versos a sí mismos y convertirlos en odas de auto-congratulación sobre la excelencia de la mente humana.» Trad. de S. R.) WHITEHEAD, A. N., *Science and modern World*, Editorial Macmillian Company, Cambridge 1948, p. 56.

²⁰ WHITEHEAD, A. N., *Modes of Thought*, The Free Press, New York, 1968, p. 9.

²¹ («Con respecto a las necesidades estéticas de la sociedad civilizada, las reacciones de la ciencia han sido desafortunadas hasta ahora. Su base materialista ha dirigido la atención a las cosas en oposición a los valores», trad. de S. R.) WHITEHEAD, A. N., *Science and modern World*, Editorial Macmillian Company, Cambridge 1948, p. 202.

worth of the environment which must be allowed its weight in any consideration of final ends»²².

Para recuperar la idea de una naturaleza que es más que una suma de hechos desnudos, una naturaleza con vida y valor intrínseco, hay que superar primero la falsa división o, más bien, la contradicción entre hechos y valores que fundamenta el pensamiento moderno. Puesto que tal escisión se basa en la exclusión de las causas finales (lo que llamó Aristóteles «entelequia»), es decir, en el rechazo de la idea de que existen fines en la naturaleza, hay que reconstruir primero la relación entre vida y finalidad, que es fundamental para la naturaleza orgánica. Como subraya Hans Jonas en su libro *El principio de responsabilidad* («Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ehtik für eien technologische Zivilisation»), en la medida en que la naturaleza sustenta fines o tiene metas [...], pone también valores; pues en el fin anhelado, *de facto*, sea cual sea, el modo está dado; su consecución se convierte en un bien y su frustración en un mal. Con esta distinción comienza la posibilidad de atribuir valor²³. En segundo lugar, hay que plantear la siguiente pregunta: ¿Cómo se puede relacionar la teleología de la naturaleza viviente —su valor intrínseco— con la estructura del derecho existente? Y partiendo de esta cuestión hay que preguntar: ¿Cómo se pueden justificar y fundamentar los derechos de la naturaleza?

2. VIDA Y LA TELEOLOGÍA DE LA NATURALEZA EN KANT Y HEGEL

El análisis más importante de la relación entre finalidad y vida, que ha habido en la historia de la filosofía occidental después del libro de Aristóteles *De Anima* y que ha tenido una influencia importante en los conceptos de la vida de filósofos como Hegel, Whitehead o Plessner, se encuentra en la segunda parte de la *Crítica del Juicio* de Kant: en el análisis del juicio teleológico. Mientras la primera parte de la obra, que trata del juicio estético, está dedicada al funcionamiento del juicio en la experiencia estética de la naturaleza y el arte, la segunda analiza los seres vivos. Según Kant podemos pensar un ser como organismo, es decir, cómo ser viviente, sólo si presuponemos que este ser posee una *finalidad interna*. La finalidad interna del organismo no es otra cosa que la *idea* o *forma interna* del organismo. Con su concepto de la forma interna, Kant recurre al concepto aristotélico de la *ἐντελέχεια* como *causa formalis* del organismo, es decir, al concepto de una *forma* que el organismo lleva *dentro de sí*, la cual se puede considerar al mismo tiempo como *fuerza* interna

²² («Los dos males son: uno, la ignorancia de la verdadera relación de cada organismo con su entorno; y, el otro, el hábito de ignorar el valor intrínseco del medio ambiente al que se debe permitir su peso en cualquier consideración de los fines últimos», trad. de S. R.), *Ibid*, p. 196.

²³ O.c., p. 145.

que posibilita y dinamiza la autorrealización del organismo y que funciona en *todas* las etapas del desarrollo del organismo como *causa finalis* de su desarrollo. Kant concreta y aclara su concepto de la finalidad interna del organismo en una famosa comparación de un organismo con una obra de arte. Lo que un organismo tiene en común con una obra de arte es una «interior perfección de la naturaleza»²⁴, en la que ninguna parte es superflua. Todas las partes de las que se compone forman, más bien, un «todo» siendo cada una de ellas una representación del «todo»²⁵. En este sentido se puede concebir un organismo como un «análogo del arte». Pero esto es solamente una parte de la verdad, como se deduce de la siguiente cita:

«Se dice demasiado poco de la naturaleza y de su facultad en los productos organizados cuando se la llama un *análogo del arte*, pues entonces se piensa el artista (ser racional) fuera de ella; más bien se organiza a sí misma en cada especie de sus productos organizados, cierto que según un único ejemplar. En el todo, pero, sin embargo, con convenientes divergencias que la propia conservación, según las circunstancias, exige. Más se acerca uno quizá a esa cualidad impenetrable llamándola un *análogo de la vida* [...] Hablando con exactitud, la organización de la naturaleza no tiene, pues, nada de analógico con ningún de las causalidades que conocemos. La belleza de la naturaleza, no siendo añadida a los objetos más que en relación con la reflexión sobre la intuición exterior de los mismos, y, por tanto, sólo a causa de la forma de la superficie, puede con razón ser llamado un análogo del arte»²⁶.

Pero según Kant, solamente podemos comprender la interior perfección de la naturaleza, si suponemos que la naturaleza está organizándose a sí misma, y solamente por eso, a sus seres organizados se les puede llamar «fines de la naturaleza». La concepción revolucionaria kantiana de los organismos como fines de la naturaleza y como primera teoría de la «auto-organización» de la naturaleza tiene, sin embargo, un punto débil: La diferencia entre un artefacto, como lo es una obra de arte, y un organismo no consiste solamente en la diferencia entre finalidad externa y finalidad interna. La manera en la que concibe Kant la relación entre fin y medio en la naturaleza también es insuficiente. En su concepción del organismo, Kant olvida que éste se realiza en *interacción* con su mundo, su entorno, y además, en *interacción* y comunicación con otros organismos. El filósofo alemán desarrolla un modelo de un organismo autárquico que existe de manera completamente independiente y aislado de su medio ambiente. Tanto la concepción del organismo como la del «Yo transcendental» de Kant ostentan una influencia cartesiana. Contienen la idea cartesiana de la sustancia como algo que existe sin ningún apoyo externo. El cartesianismo en

²⁴ KANT, I. *Crítica del Juicio*, Espasa Libros, Barcelona, 2019, Traducción y prólogo de Manuel García Morente, p. 330.

²⁵ Hay que subrayar que según Kant el concepto del «todo» (*Ganzen*) igual que el concepto de «libertad» es un concepto de la razón (*Vernunft*), no del entendimiento (*Verstand*), que traspasa por eso la realidad empírica.

²⁶ *Ibid.*, p. 329.

su concepción de organismo hace que Kant no reflexione sobre las funciones y los procesos que hacen que el organismo particular vaya más allá de sí mismo y que ponen a éste en contacto con su entorno y con otros organismos, como ocurre, por ejemplo, en el contexto de la alimentación, del metabolismo, la fecundación y la reproducción sexual. Kant menciona que un árbol puede engendrar otro árbol, pero en primer lugar se reproduce a sí mismo como individuo. Para esta visión es muy significativo que no se mencione la diferencia de sexo, el acto sexual y su función fundamental en la naturaleza.

Hegel es el primer pensador que critica este solipsismo kantiano e introduce una perspectiva ambientalista en su concepción de la vida. Ciertamente considera, por un lado, la concepción de la finalidad interna de lo viviente en la *Crítica del Juicio* como un gran mérito. En este sentido afirma:

«Uno de los mayores méritos de Kant en filosofía consiste en la distinción que ha establecido entre la finalidad relativa, o extrínseca, y la finalidad intrínseca. En esta última ha abierto el camino al concepto de la *vida*, a la *Idea*, y con eso ha elevado positivamente la filosofía por encima de las determinaciones de la reflexión y del mundo relativo de la metafísica, lo cual la *Crítica de la Razón* hizo solamente de modo incompleto, con rodeos muy oblicuos y de manera solamente negativa»²⁷.

Por otro lado, la manera en la que Hegel desarrolla el concepto de la teleología interna del organismo es completamente diferente a la concepción kantiana. Para Hegel no existe la «cosa en sí» (*Ding-an-sich*) que Kant postula en la *Crítica de la Razón Pura*. Por la misma razón tampoco existen organismos aislados de su entorno y de otros organismos o individuos. Al contrario: «Hegel concibe, por un lado, los sujetos como totalidades y encarnaciones del espíritu absoluto que están enfrentadas al mundo; por otro lado, considera el mundo como algo que pertenece al ser de aquellos. Todo sujeto se identifica y al mismo tiempo se diferencia de su mundo; por eso “la universalidad y la singularidad se oponen en ello, pero al mismo tiempo es algo idéntico entre sí”»²⁸.

Según Hegel, cada cosa es un sujeto que tiene un *ser-para-sí* más o menos desarrollado. En la terminología de Hegel, el sujeto es «algo» (*Etwas*), y ese «algo» ya es el «comienzo del sujeto»²⁹. Pero lo que existe «para sí» (*für-sich*) lleva su negación dentro de sí, y por eso existe como «ser-para-otros» (*Sein-für-Andre*). En ese sentido sostiene Hegel:

«Por lo tanto el ser-en-sí es en primer lugar relación negativa con el no-existir, y tiene el ser-otro fuera de sí y se halla contra él; en cuanto que algo existe en sí, se halla sustraído al ser-otro y al ser-para-otro. Pero en segundo lugar tiene también el no-ser en sí mismo pues él mismo es el no-ser del ser-para-otro. Pero el ser-para-otro es en primer lugar negación de la simple

²⁷ HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*. Ediciones Solar, México D. F., 1982, Traducción de A. Mondolfo y R. Mondolfo (Eds.), p. 440.

²⁸ ROHMER, S., «Limité, Juicio y Alteridad en Hegel», en: *Eidos* n° 28, Universidad del Norte, Branquilla 2018, p. 104.

²⁹ *Ibid.*, p. 149.

referencia del ser hacia sí, que ante todo debe ser existir y algo; y en cuanto que algo se halla en un otro o por un otro, carece del propio ser. Pero en segundo lugar él no es el no-existir como pura nada; es un no-existir que indica hacia el ser-en-sí como hacia su ser reflejado en sí, tal como, viceversa, el ser-en-sí indica hacia el ser-para-otro. Los dos momentos son determinaciones de un solo y el mismo [ser], esto es, del algo. Algo está en-sí, cuando al salir del ser-para-otro, ha vuelto en sí»³⁰.

En este proceso del *regreso-en-sí* de la auto-alienación y la pérdida en el *ser-para-otro*, que Hegel piensa a nivel lógico como negación de la negación (= doble negación), el organismo —o el sujeto— realiza su idea como *causa finalis* y *causa formalis*, una idea que se caracteriza por su estructura teleológica que Hegel llama «concepto» (*Begriff*). Por eso, los animales se pueden considerar, según Hegel, también como «conceptos existentes» («existierende Begriffe») ³¹. Por la doble negación, que es constitutiva para su ser y su existencia, los animales son la negatividad de sí mismos: «Por consiguiente el *dolor* es el privilegio de las naturalezas vivientes; éstas, siendo el concepto existente, son una realidad de la fuerza infinita, es decir que son en sí la *negatividad* de sí mismas, y que esta *negatividad* *suya* existe *por ellas*, y que ellas se conservan en su ser-otro»³².

El concepto hegeliano de lo orgánico tiene diferentes aspectos de interés para una teoría del valor intrínseco de la naturaleza y sus derechos, aunque en su filosofía del derecho, Hegel desarrolla una teoría diferente del valor de la naturaleza. En primer lugar, Hegel resalta que las cosas no tienen solo una *finalidad interna*. Todo individuo es, más bien, en su *ser-para-otro*, un factor necesario en la autorrealización de otros individuos. *Todos* los individuos en la naturaleza tienen, por tanto, un valor para sí y un valor para otros. El mismo punto de vista lo encontramos en la filosofía de Whitehead, según la cual todos los seres vivientes están conectados entre sí, y esa «*solidarity of the universe*» («solidaridad del universo») es el fundamento de todos los valores:

«At the base of our existence is a sense of “worth”. [...] It is the sense of existence for its own sake, of existence which is its own justification, of existence with its own character. [...] The basis of democracy is the common fact of value experience, as constituting the essential nature of each pulsation of actuality. Everything has some value for itself, for other and for the whole. This characterizes the meaning of actuality»³³.

³⁰ *Ibid.*, pp. 154.

³¹ Cf. ROHMER, STASCHA, *Die Idee des Lebens. Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*. Karl Alber, Friburgo/Múnich 2016.

³² *Ibid.*, p. 491.

³³ «En la base de nuestra existencia hay una sensación de “valor”. [...] Es el sentido de la existencia por su propio bien, de la existencia que es su propia justificación, de la existencia con su propio carácter. [...] La base de la democracia es el hecho común de la experiencia del valor, que constituye la naturaleza esencial de cada pulsación de la realidad. Todo tiene algún valor para sí mismo, para el otro y para el todo. Esto caracteriza el significado de la actualidad». (trad. de S. R.), WHITEHEAD, A. N., *Modes of Thought*, The Free Press, New York, 1968, pp. 109-111.

Bajo esta perspectiva, la vida como tal —tanto la humana como la de otros seres en la naturaleza— trasciende el ser de cada criatura singular y particular. También el hombre, ya en sus funciones más básicas —como la respiración o la sexualidad—, va más allá de sí mismo y tiene que integrarse con su vida particular en la vida de la naturaleza en general. No tiene vida para sí, pues su vida forma parte del círculo vital (*Lebenskreis* en el sentido de Plessner) en el que está viviendo. La existencia objetiva del hombre como sujeto es *inseparable* de la existencia objetiva de la naturaleza. Por eso, la naturaleza no existe solamente fuera del hombre, sino que plasma también la vida interior del hombre. Las emociones, los sentimientos y las sensaciones, como el dolor, la angustia, la alegría, la desesperación, la rabia y la furia forman parte de la naturaleza interior del alma humana, pues se trata de una vida espontánea que es al mismo tiempo física, psíquico-natural y espiritual. Por otro lado hay que tomar, por supuesto, en cuenta que no se puede considerar al hombre simplemente como una especie entre todas las demás que existen en la naturaleza. El hombre es naturaleza, pero al mismo tiempo se diferencia de manera sustancial de la misma. Casi todos los filósofos —comenzando con los presocráticos hasta Heidegger o Plessner³⁴— subrayaron más allá de sus diferencias innegables que hay que distinguir entre la vida de la naturaleza y sus criaturas (plantas, animales etc.), por un lado, y la vida del ser humano, por otro lado. De una manera paradigmática, Hegel defendía la tesis de que la vida de la naturaleza es vida espontánea, inmediata, inconsciente (*unmittelbares Leben*), mientras la vida inmediata del hombre está mediada (*vermittelt*) por la razón, la reflexión y la consciencia de sí mismo³⁵. También la vida «social» en la naturaleza —es decir, la de las plantas y animales— representa obviamente un tipo distinto de vida social al que corresponde al hombre. El zoólogo Plessner sostenía la tesis de que al animal le falta la experiencia de un «mundo común» (*Mitwelt*), una experiencia que se expresa en el lenguaje humano en la palabra «nosotros»³⁶. Bajo una perspectiva hegeliana, esto significa que la unidad que comprende al animal no existe para este como *unidad* o mundo común. El hecho de que la *universalidad*, que encarna el animal como representante de una *especie*, no exista *para* él implica, según Hegel, que el animal no pueda pensar ni hablar. En el espíritu humano, por el contrario, lo *universal* existe en sí y para sí («An- und Fürsich») y está en conceptos o ideas mediado consigo mismo. La capacidad de pensar, el entendimiento y la facultad de juzgar y tomar decisiones son la base

³⁴ De manera paradigmática, Helmut Plessner destaca la posición especial («excéntrica») del ser humano en la naturaleza y, al mismo tiempo, subraya su coherencia. Cf. FISCHER, J., «Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie». En: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 48, n°2, 2000, pp. 265-288.

³⁵ Cf. MARCUSE, H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Klostermann, Fráncfort del Meno 1975.

³⁶ Cf. PLESSNER, H., «Die Stufen des Organischen und der Mensch, Einleitung in die philosophische Anthropologie», en: *Gesammelte Schriften*, vol. IV., Suhrkamp, Fráncfort del Meno 2016., pp. 365-382.

de la voluntad individual. «Sapere aude!» dice Kant. ¡Atrévete a usar tu propia razón sin la guía de otra persona! El sujeto de la modernidad es el sujeto autónomo; su autonomía se fundamenta en su voluntad libre y la autonomía de esa voluntad tiene su fundamento en la capacidad del sujeto de darse a sí mismo leyes racionales y universales.

3. DERECHOS HUMANOS Y DERECHO DE LA NATURALEZA

El concepto de la autonomía de la persona es uno de los fundamentos más importantes del concepto moderno de la dignidad humana que representa la base de todos los derechos humanos. La relevancia de este concepto se refleja pragmáticamente en la Declaración de los Derechos Humanos, proclamada en París por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948 en su Resolución 217 A (III):

«Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros». (Art. 1)

Este concepto de autonomía, que se basa en la idea de que todos los hombres están dotados de razón y conciencia, ha reemplazado en cierto sentido el concepto de la Edad Media de que el hombre, al ser imagen y semejanza de Dios, es un ser digno y que, por tanto, todos los hombres deberían ser iguales ante la ley. Esta constatación no niega el hecho de que la idea, según la cual el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, representa una de las bases históricas a partir de las cuales se desarrollaron los derechos humanos en Europa. En este sentido el teólogo alemán Huber afirma: «El valor más alto es la dignidad humana anclada en el hecho de que el ser humano fue creado por Dios y está llamado a responder al llamado de Dios, y lo hace capaz de hacerlo a través de la Palabra de Dios. Dios se dirige a todos de la misma manera; esta es la base del estado fundamentalmente igual de cada individuo. Esto da lugar tanto a la idea de que a nadie se le debe negar el derecho a tener derechos como a un acercamiento a los derechos humanos que vincula la libertad y la igualdad»³⁷. La influencia de la fe cristiana en el entendimiento de los derechos humanos se refleja en el hecho de que la mayoría de los juristas de hoy considera los derechos humanos como derechos «subjetivos»³⁸. Los derechos «objetivos», en cambio, se constituyen por las obligaciones generales que tiene un ciudadano en un Estado, como el deber de pagar sus impuestos o de respetar el código de circulación. Los derechos humanos son derechos subjetivos, porque el hombre solamente debido a su «ser hombre», se puede considerar como un sujeto que tiene el derecho a

³⁷ HUBER, W., 2005, «Die christlich-jüdische Tradition». en: Hans Joas y Klaus Wiegandt (eds.) *Die kulturellen Werte Europas*, Suhrkamp: Fráncforto del Meno, 2005, p. 86.

³⁸ Cf. TUCK, R., *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge University Press, 1981.

tener derechos fundamentales, como el derecho a la vida, a la libertad, a la libertad de expresión y a la seguridad de su persona, que implica la obligación del Estado de proteger a los ciudadanos contra la discriminación y la arbitrariedad estatal. Todos estos aspectos de los derechos humanos están relacionados con el concepto de la dignidad humana como concepto clave. Para Kant, la dignidad de la persona no es otra cosa que el «valor interior» de esa persona, y la persona humana es el único ser en este mundo que tiene esta dignidad. La persona humana tiene un valor absoluto, porque es un «fin en sí».

«En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad. Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene un *precio comercial*; lo que, sin suponer una necesidad, se conforma a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego, sin fin alguno, de nuestras facultades, tiene un *precio de afecto*; pero aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, *dignidad*»³⁹.

Sin embargo, Kant no interpreta este «ser-fin-en-sí» de la persona humana de manera eudaemonista, sino en el sentido en que el hombre, en su individualidad, tiene una dignidad precisamente en la medida en que es capaz de manifestar «moralidad». Así, la dignidad humana, para Kant, se basa, en definitiva, en la capacidad de acción racional y moral y, por tanto, presupone a su vez un individuo autónomo: «La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional»⁴⁰. El concepto de dignidad humana, tal como lo utiliza Kant, tiene por lo tanto como objetivo la reconciliación de la individualidad y la universalidad, en términos de la voluntad individual del individuo humano. Sin embargo, también expresa una oposición entre la particularidad y la universalidad, ya que, en primer lugar, define una clase específica de individuos que son los únicos que se pueden tomar en cuenta como portadores de derechos subjetivos, a saber, los que poseen «dignidad», porque son los que están dotados, por naturaleza, de razón. En segundo lugar, sobre la base de esta definición, a esta clase particular se le conceden derechos muy básicos, es decir, derechos humanos. Sin embargo, al mismo tiempo, esto significa que los seres que no tienen dignidad, ya que no son sujetos racionales, no pueden ser sujetos de derecho. El concepto de dignidad humana se concibe en un sentido exclusivo. Así, Kant destaca explícitamente: «Así, pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad»⁴¹. Por lo tanto se puede decir que el concepto kantiano de dignidad, que se basa en un vínculo entre la razón y la moral, introduce

³⁹ KANT, I., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Edición de Pedro M. Rosario Barbosa, San Juan, 2007, Traducción de Mario García Morente, p. 47.

⁴⁰ *Ibid.*, 49.

⁴¹ *Ibid.*, 48.

un cartesianismo en la Filosofía del Derecho, que nos lleva a la negación de la dignidad de los seres sin razón, es decir, los animales y las plantas. Al mismo tiempo, esta concepción va de la mano de una devaluación del sentimiento, es decir, de las «inclinaciones» en el sentido kantiano, ya que Kant obviamente no confía en la capacidad de los sentimientos para realizar el bien. La vida inconsciente del alma, que impulsa el autodesarrollo de la naturaleza y que los escolásticos aún dignificaban con los conceptos del ánima vegetativa y del ánima sensitiva, es, por lo tanto, desde su punto de vista aparentemente incapaz de realizar el bien⁴². De hecho, el concepto de «dignidad del animal» o «dignidad de la criatura» —tal como está consagrado por ley en la Constitución Federal de Suiza, desde 1992⁴³ y en la Ley de Protección de los Animales de Luxemburgo, desde 2018— implicaría, por lo tanto, desde el punto de vista de Kant, una contradicción interna, ya que los animales no son seres racionales ni sujetos autónomos⁴⁴. También a la naturaleza, a la *Pacha Mama* (la «Madre Tierra» de los pueblos indígenas de América Latina) o al cosmos, en su conjunto, se les tendría que negar su propia «dignidad» desde esta perspectiva. Pero si hoy en día numerosas asociaciones ecologistas, entre otras, piden que las Naciones Unidas añadan una declaración de los derechos de la naturaleza a la Declaración de los Derechos Humanos a nivel internacional, entonces habrá que aclarar necesariamente la cuestión de la relación entre el valor fundamental de la dignidad humana y la dignidad de la naturaleza o de las criaturas. Obviamente, solo se puede atribuir un valor intrínseco a la naturaleza, si suponemos —como Whitehead, Jonas y, más recientemente, Thomas Nagel— que la naturaleza tiene una constitución teleológica, en el marco de la cual cada ser vivo es —como la persona humana— un fin en sí mismo⁴⁵. Sin embargo, si uno se orienta en el concepto de dignidad en Kant, esa finalidad en la naturaleza es una condición necesaria, pero no suficiente, para otorgar también dignidad a los seres vivos, como los animales y las plantas. Pues los animales o las plantas, desde el punto

⁴² Como señala Baranzke, en particular Kant no excluye, sin embargo, a los animales del reino de la moralidad, sino que los considera como objetos de la humanidad, responsabilidad que, sin embargo, está integrada en la comunidad moral. De particular importancia aquí es la §17 de la teoría de las virtudes de Kant («*Tugendlehre*»), en la que él enfatiza la capacidad de los animales para sufrir y pone de relieve una responsabilidad resultante para los humanos. Cf. BARANZKE, H., *Würde der Kreatur?: Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik*, Editorial Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002.

⁴³ Párrafo 3 del artículo 24 novies, desde 1999. Párrafo 2 del artículo 120 de la Constitución Federal: «La Confederación dictará reglamentos sobre el manejo del material germinal y hereditario de animales, plantas y otros organismos. Al hacerlo, tendrá en cuenta la dignidad de la creación y la seguridad de los animales».

⁴⁴ Cf. VON DER PFORDTEN, D., «Tierwürde nach Analogie der Menschenwürde?», en: Odparlik S. y Peter Kunzmann (eds.): *Eine Würde für alle Lebewesen?*, utzverlag, Múnich, 2007, p. 128.

⁴⁵ Cf. WHITEHEAD, A. N. *Process and Reality, An Essay in Cosmology*, Macmillan Company, New York 1978 (1929) Edición corregida, de David Ray Griffin y Donald W. Sherburne. NAGEL, T., *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford University Press, 2012.

de vista de Kant, también tendrían que ser sujetos racionales y autónomos, es decir, necesitarían la capacidad de la autodeterminación consciente, según leyes universales. Pero esta concepción de la naturaleza pone nuevamente en duda el valor intrínseco de la naturaleza ya que es contradictorio atribuirle un valor de esa índole, pero no atribuirle dignidad. ¿Cómo es posible resolver esta contradicción?

Como señala Heike Baranzke en su libro *Die Würde der Kreatur* («La dignidad de la creatura»), el concepto de «dignidad» tiene dos raíces desde la perspectiva de la historia de las ideas: Por una parte se sitúa bajo el signo del «intelectualismo» y está arraigado en el concepto de «*dignitas*», según el cual las cualidades típicamente humanas, como la razón y la autodeterminación, son constitutivas del concepto de dignidad. Por otra parte está arraigado en el concepto de «*bonitas*», que se basa en una identificación del «ser y el valor» en el sentido de un «orden de valores» y que, por lo tanto, se refiere a todos los seres vivos como «criaturas» (en el sentido teológico) y «totalidad psicofísica» (en el sentido filosófico). Aunque el concepto de «*dignitas*» lo menciona explícitamente por primera vez Cicerón, ambos conceptos o tradiciones tienen, en opinión de Baranzke, sus raíces ya en la antigüedad helénica, especialmente en la *stoa*, así como en Platón y Aristóteles. Sin embargo, según ella, la perspectiva de la *bonitas* también se expresa de manera particularmente explícita en la perspectiva teológica cristiana de la creación, en el Antiguo Testamento, en la que no sólo se dice que Dios creó el mundo entero («el cielo y la Tierra»), sino también que evaluó su obra de creación como «buena»: «Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera» (Gén. 1, 31). De hecho, la «idea del bien» puede considerarse como la base común de los dos conceptos de dignidad: En la tradición de la perspectiva de la *dignitas*, el bien se determina deontológicamente de manera predominante —a partir de la idea de la voluntad libre y de la intencionalidad—, al contrario que en la perspectiva de la *bonitas*, en la que esa determinación es predominantemente ontológica. Sin embargo, desde un punto de vista histórico, la distinción no siempre es clara. La Filosofía del Derecho de Hegel, por ejemplo, puede entenderse como el intento más prominente de reconciliar las perspectivas de la *dignitas* y la *bonitas* como determinaciones del bien y la dignidad asociada a este, y hacer de esta síntesis el punto de partida de una concepción del derecho o del estado constitucional, que fue novedosa en su tiempo.

El punto de partida de la Filosofía del derecho de Hegel es —como en Kant— la «voluntad, que es libre» (§4)⁴⁶. Como «universalidad que se determina a sí misma», la voluntad es potencialmente tan individual como universalmente constituida y, por lo tanto, «la verdadera Idea» (§21)⁴⁷. Desde el punto de vista de Hegel, la ley no es otra cosa que la libertad en su ideal: «la libertad,

⁴⁶ HEGEL, G. F. W., *Filosofía del Derecho*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1968, traducido de Angélica Mendoza de Montero, con un prólogo de Carlos Marx, p. 46.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 57.

en cuanto idea» (§29)⁴⁸. Ahora, en contraste con Kant, Hegel, en su Filosofía del Derecho, quiere mostrar precisamente que la esfera de la voluntad, como «el derecho de la voluntad subjetiva» (§33), solo es la media verdad, porque la idea pensada del bien, realizada en la voluntad que se refleja en sí y en el mundo exterior, desenrolla la «ética»: «La ética es la idea de la libertad, como bien viviente que tiene en la conciencia en sí su saber y su querer, y por medio de su obrar, su realidad, así como este en el ser ético, tiene su fundamento, que es en sí y por sí, y el fin motor. La ética es el concepto de la libertad, convertido en mundo existente, y la naturaleza de la conciencia de sí misma» (§142)⁴⁹. La ética, como el «bien viviente», se concreta, según la opinión de Hegel, en tres ámbitos: la familia, la sociedad burguesa y el estado constitucional. Estos tres fenómenos constituyen la esfera que Hegel llama dentro del marco de su sistema «espíritu objetivo». Aunque la naturaleza participa por lo menos como «vida» en general y «sexualidad» en la idea de la familia (que Hegel considera una deficiencia⁵⁰), cabe señalar que la naturaleza extrahumana, como manifestación de la idea del bien, no tiene importancia en la concepción del espíritu objetivo de Hegel. Esto es extraño tomando en cuenta que Hegel concibe el universo entero como una revelación del espíritu mundial («Weltgeist»). Por lo tanto habría que pensar que también Hegel interpreta la naturaleza o la «creación» (en el sentido cristiano) como una manifestación del bien, como «bien vivido» y, por lo tanto, como un posible sujeto de derecho. El hecho de que no es así es significativo para la posición que la naturaleza ocupa no sólo en el sistema de Hegel, sino en casi todos los sistemas jurídicos occidentales contemporáneos.

El rechazo de Hegel a la naturaleza como sujeto de derecho se basa en dos supuestos fundamentales que deben abandonarse si se quiere otorgar derechos y una dignidad a la naturaleza: En primer lugar, Hegel supone que sólo el bien perseguido intencionadamente, *como* bien logrado por el pensamiento racional, puede ser reconocido en su realización como éticamente valioso; sólo la *acción* («*Handlung*») conscientemente intencionada es capaz de realizar el bien en sí mismo. Esta convicción de Hegel —quien a este respecto está muy cerca de Kant— se basa en la creencia de que los sentimientos no tienen ningún poder verdaderamente epistémico, y debido a esa debilidad fundamental, los sentimientos no son capaces de iniciar acciones morales o razonables. Como resalta Reiner Wiehl: «En la filosofía de Hegel del espíritu absoluto, los sentimientos y las sensaciones representan las primeras y elementales autorrevelaciones de un espíritu absoluto. El hecho de que tengan un elemento corpóreo y somático, y que los contextos en los que se producen sean siempre de carácter psicofísico, demuestra que llevan en sí una cierta carencia. Este defecto es el

⁴⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 150.

⁵⁰ Véase la parte de la Filosofía de la Derecho sobre la familia y el papel de la mujer en diferencia al papel del hombre. §§ 158-181.

de la falta de espiritualidad absoluta»⁵¹. Debido a esta carencia, en opinión de Hegel, el bien o Dios no pueden revelarse en o como la naturaleza. «Alguien ha ensalzado la riqueza infinita y la pluralidad de formas, y, para colmo de irracionalidad, [ha ensalzado] la contingencia que se mezcla en la ordenación exterior de las configuraciones naturales como gran libertad de la naturaleza e incluso como su divinidad o, al menos, como la divinidad en ellas. Considerar la contingencia, la arbitrariedad y la falta de orden como libertad, hay que atribuirlo al estilo propio de la representación sensible» (§ 250)⁵². La naturaleza, en opinión de Hegel, es la idea divina en la forma de su «alteridad» (Andersheit), y por lo tanto debe ser entendida como espíritu alienado de sí mismo y como «contradicción no resuelta» (§248)⁵³. La contradicción no resuelta es, a su vez, la naturaleza, porque dentro de ella —como ya se ha señalado— lo universal existe en sí mismo, pero no para sí mismo como razón y pensamiento.

Hoy sabemos que Hegel se equivocó fundamentalmente con respecto a la «casualidad», la «arbitrariedad», la «falta de orden», comprendidos como la esencia de la naturaleza. La naturaleza no solo aparece en la ciencia actual, sino especialmente en el signo de la crisis ecológica como una estructura de orden infinitamente complejo, en la que no sólo está «dispuesto externamente» un número casi inmanejable de formas de vida, sino que esas formas de vida están internamente relacionadas entre sí. Whitehead ya señaló una «*balanced complexity*»⁵⁴, basada en el hecho de que cada entidad de este universo, en su propio ser-para-ser, es al mismo tiempo un componente necesario en la realización de otras entidades. En opinión de Whitehead, esto es precisamente la característica básica de los sistemas vivos. Desde esta perspectiva, la crisis ecológica también podría considerarse el resultado de un gigantesco experimento en el que el rasgo básico holístico de la naturaleza y el carácter sintético de todas las actividades naturales se demuestran *ex negativo*, es decir, en el colapso de ecosistemas enteros. En este caso, toda la Tierra funciona como un «tubo de ensayo». Dado que la naturaleza produce estructuras de orden muy complejas con el objetivo evidente de mantener la vida o de aumentar su intensidad y diversidad, se puede hablar con Nagel de una «rational intelligibility» del orden natural⁵⁵. Al mismo tiempo, sin embargo, esto también significa que los seres que *no poseen* razón son capaces de crear estructuras y órdenes razonables. Por lo tanto, el orden de una naturaleza que no está, como en el caso de la visión mecanicista del mundo, «reducida a la indiferencia de la necesidad y el azar»⁵⁶ indica que en todos los seres vivos es inmanente una relación con lo universal. Sólo en virtud de esta relación con

⁵¹ WIEHL, R., *Subjektivität und System*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1998, p. 12.

⁵² HEGEL, G. F. W., *Enciclopedia de la Ciencias filosóficas en compendio*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, p. 309.

⁵³ *Ibid.*, p. 306.

⁵⁴ O.c., p. 278.

⁵⁵ O.c., p. 32.

⁵⁶ O.c., p. 29.

lo universal, el individuo puede, en su ser-para-sí-mismo, al mismo tiempo ser para otros seres y correalizar esa «complejidad equilibrada», esa «solidaridad del universo», que en opinión de Whitehead es al mismo tiempo el fundamento del universo. Porque a todo organismo, «un fin-en-sí-mismo», se le puede atribuir —como hacen Whitehead y Jonas— un valor intrínseco y declararlo así sujeto de derecho.

En la medida en que debemos asumir, además, que todo organismo en su ser-para-los-otros está también relacionado con el orden universal de la naturaleza, de la que al mismo tiempo forma parte, podemos al mismo tiempo atribuir una dignidad al organismo. Esta forma específica de dignidad honra la contribución individual que el organismo, en su particularidad, hace a la existencia del todo y, por lo tanto en última instancia al hecho de que todo lo que existe está en relación con el ideal, con el infinito. Por supuesto, esta relación con la idealidad existe para el hombre no solo en sí («*an sich*») —como vida inconsciente del alma, como inspiración o impulso—, sino también como vida espiritual. Por eso, solo el hombre, como un ser espiritual, es responsable de sus acciones. Si la naturaleza posee un valor intrínseco y todos los seres vivos una dignidad, podría derivarse de esta responsabilidad del hombre el deber de que este no debe tratar nunca a la naturaleza únicamente como un medio, sino al mismo tiempo como un fin. Ya Paul W. Taylor enfatiza en su clásico «Respect for Nature»: «Cuando se considera que los animales y las plantas son entidades que poseen un valor inherente, se entiende que su bien, en consecuencia, hace un reclamo para ser respetado sobre todos los agentes morales, y los deberes se consideran como impuestos a los agentes como formas de satisfacer ese reclamo»⁵⁷.

Puesto que la naturaleza no puede hablar por sí misma como sujeto de derecho, porque tiene una vida en cierto modo infantil (Hegel), el hombre tiene que hacerse abogado de la naturaleza cuyos derechos defiende. Si se atribuyen derechos a la naturaleza, el hombre tiene, pues, un deber general de cuidado hacia la naturaleza; y es tarea de la ley concretar este deber general de cuidado⁵⁸. Si el hombre ejerciera deber de cuidado hacia la naturaleza extrahumana y la reconociera como un fin-en-sí-misma, preservaría así al mismo tiempo su propia vida y sobre todo la vida de las futuras generaciones de este planeta. Esto muestra una vez más que no se puede separar hombre y naturaleza en la práctica real. Porque si el hombre en el Antropoceno otorga derechos propios a la naturaleza, esto obviamente también tiene la función de salvar al hombre de sí mismo y motivarlo a un tratamiento más considerado y respetuoso de la naturaleza. En la naturaleza que se nos ha confiado no sólo el futuro y el pasado se entrelazan de tal manera que la existencia presente de esta contiene en sí misma, de manera muy concreta, la existencia de las generaciones futuras y,

⁵⁷ TAYLOR, W. T., *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, 1986, p. 252.

⁵⁸ Cf. BERGOGLI, J. M. (Papa Francisco), *Carta Encíclica Laudatio si´. Sobre el cuidado de la casa común*, Editorial San Pablo, Ciudad del Vaticano 2015, p. 64.

por tanto, el futuro de la humanidad como una semilla. En uno de sus últimos diálogos, «Timeo», Platón concibió el mundo existente como una «imagen movida de la eternidad». Si la humanidad actual no cambia fundamentalmente su relación con la naturaleza, esta amenaza con perpetuarse negativamente a través de la extinción de toda vida humana en la tierra, es decir, a través de la destrucción de las condiciones de vida de las generaciones futuras. En esta eternidad negativa, la nueva era terrestre del Antropoceno se perpetuaría entonces sin fin.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1998). *La dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, introducción y traducción de Juan José Sanchez.
- Baranzke, H. (2002). *Würde der Kreatur?: Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik*. Würzburg: Editorial Königshausen & Neumann.
- Baranzke, H. (2007). «Eine spezifische Würde für Tiere und Pflanzen? Begriffe – Rezeptionen Intentionen – Herausforderungen», en: Odparlik S. und Kunzmann, P., *Eine Würde für alle Lebewesen?*, utzverlag, Munich, pp. 35-56.
- Bergogli, J. M. (Papa Francisco) (2015). *Carta Encíclica Laudatio si'. Sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Editorial San Pablo.
- Bertel, M. (2016). «Rechte der Natur in südamerikanischen Verfassungen», en: *Juridikum* 4, pp. 451-460.
- Fischer, J. (2000). «Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie», en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 48, n° 2, pp. 265-288.
- Gudynas, E. (2009). «La ecología política del giro bio-céntrico en la nueva Constitución de Ecuador», en: *Revista Estudios Sociales (Bogotá)* 32, pp. 34-47.
- Descartes, R., [Carta a Hubertus Regius, Mai 1641], en: Adam, C. & Tannery, P. (Hg.), Paris 1899, *Œuvres de Descartes*, vol. III, pp. 371-373.
- Descartes, R. (2005). *Las pasiones del alma*. Madrid: Biblioteca EDAF. Traducción de Tomás Onaindía. Con un prólogo de Agustín Izquierdo.
- Hegel, G. W. F. (1982). *Ciencia de la Lógica*. México D. F.: Ediciones Solar. Traducción de A. Mondolfo y R. Mondolfo (eds.).
- Hegel, G. W. F. (1986). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, vol. 7.
- Hegel, G. F. W. (2005). *Enciclopedia de la Ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza Editorial. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad, traducido de Angélica Mendoza de Montero, con un prólogo de Carlos Marx.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, vol. 20.
- Huber, W. (2005). «Die christlich-jüdische Tradition», en: Hans Joas y Klaus Wiegandt Suhrkamp (eds.) *Die kulturellen Werte Europas*, Fráncforto del Meno, p. 69-92.
- Jonas, H. (1995). *El principio de la responsabilidad. Ensayo para una ética para una civilización tecnológica*. Barcelona: Editorial Herder. Con una introducción de Andrés Sánchez Pascual.
- Maier, A. (2011). «Natur war gestern», en: «Die Zeit», n°. 13, 24. marzo de 2011, p. 49.

- Marcuse, H. (1975). *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- Nagel, T. (2013). *Geist und Kosmos, Warum die materialistische, neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- von der Pfordten, D. (2007). «Tierwürde nach Analogie der Menschenwürde?» en: Odparlik S. y Peter Kunzmann (eds), *Eine Würde für alle Lebewesen?* utzverlag. Munich.
- von der Pfordten, D. (2016). *Menschenwürde*. München: Beck.
- Poser, H. (2004). *René Descartes, Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam.
- Plessner, H. (2016). «Die Stufen des Organischen und der Mensch, Einleitung in die philosophische Anthropologie», en: *Gesammelte Schriften*, vol. IV. Fráncfort del Meno: Suhrkamp. Editado por Dux, G., Marquard, O. Ströker, E.
- Rohmer, S. (2016). *Die Idee des Lebens. Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*. Friburgo/Múnich: Karl Alber.
- (2018). «Límite, juicio y alteridad en Hegel», en: *Eidos*. Revista de la Universidad del Norte, Branquilla, n°. 28, pp. 103-112.
- Rohmer, S. (2012). *Die Idee des Lebens. Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*. Friburgo/Múnich: Karl Alber.
- Taylor, W. T. (1986). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: University Press.
- Tuck, R. (1981). *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: University Press.
- Whitehead, A. N. (1948). *Science and modern World*. New York: Macmillan Company.
- (1978). *Process and Reality, An Essay in Cosmology*. New York: Macmillan Company, (1929). Edición corregida, de David Ray Griffin y Donald W. Sherburne.
- (1968). *Modes of Thought*. New York: Macmillan Company.
- Wiehl, R. (1998). *Subjektivität und System*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Universidad de Medellín
srohmer@udem.edu.com

STASCHA ROHMER

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]