

# AGENCIA, INTENCIONALIDAD Y CONSIDERACIÓN MORAL EN SERES NO HUMANOS<sup>1</sup>

## AGENCY, INTENTIONALITY AND MORAL CONSIDERATION OF NON-HUMAN BEINGS

FELIPE BELMAR TODOROVIC<sup>2</sup>

**RESUMEN:** El objetivo de este trabajo es contrastar algunos de los requisitos que se suelen mencionar para la atribución de intencionalidad, agencia y consideración moral desde el contraste de dos discusiones que suelen darse, hasta cierto punto, en paralelo: Por un lado, la discusión respecto a la atribución de personalidad y agencia a robots, inteligencias artificiales u otros artefactos similares y, por otro, aquella referida al reconocimiento de agencia en animales no humanos. Desde este contraste, se pueden ver de mejor manera algunos sesgos utilizados para excluir dicha agencia, como también problematizar la necesidad de encontrar un criterio único que aplique por igual a todos los seres, “naturales” o “artificiales”, humanos o no humanos. Para ello, el trabajo ofrece una caracterización del concepto de agencia y de la capacidad de acción intencional, anclada especialmente en aportes de la filosofía analítica. En la última sección, en tanto, se reseñan brevemente algunas de las justificaciones usualmente mencionadas para la defender la consideración moral de seres no humanos, con el objetivo de mostrar como el reconocimiento de capacidad de acción – esto es, general, no moral –, aun no tomándose como una condición necesaria, desempeña un rol relevante a través de esas diversas fundamentaciones.

---

<sup>1</sup> Cabe señalar que, dentro de la categoría general de seres no humanos, en el trabajo se abordan de manera expresa solamente los casos de seres o formas de inteligencia artificial, por un lado, y de animales no humanos, por otro. En ese sentido, puede pensarse en otros seres vivos como plantas o bacterias a los que también podría resultar aplicable a priori dicha etiqueta, pero que pese a ello se excluyen del análisis por no reconocérseles – al menos en el estado de conocimiento actual – algunas de las facultades que se estiman necesarias para hablar de agencia. Se habla, no obstante, de seres no humanos en general, puesto que justamente uno de los objetivos del trabajo, al entrecruzar ambas discusiones, es abstraer algunos de los elementos locales que se presentan en las discusiones sobre animales no humanos y de inteligencias artificiales cuando se dan en paralelo. Así, existe una pretensión de generalidad, en cuanto a que sus conclusiones sean aplicables también a otros seres, sea si se descubren en el futuro, o si a través de un cambio del estado de conocimiento actual sobre algún ser ya conocido se considerase que posee también el grado de desarrollo mínimo que permitiese discutir sobre su capacidad de acción.

<sup>2</sup> LL.M. y estudiante de doctorado en derecho en la Universidad de Hamburgo.

**ABSTRACT:** The aim of this article is to make a contrast between some of the requirements that are usually mentioned for the attribution of intentionality, agency and moral consideration from the contrast of two discussions that are usually given, to some extent, in parallel: On the one hand, the discussion regarding the attribution of personality and agency to robots, artificial intelligences or other similar artifacts and, on the other hand, the one referring to the recognition of agency in non-human animals. From this contrast, we can better see some of the biases used to exclude such agency, as well as problematize the need to find a single criterion that applies equally to all beings, "natural" or "artificial", human or non-human. To this end, the article offers a characterization of the concept of agency and of the capacity for intentional action, anchored especially in contributions from analytical philosophy. The last section, in turn, briefly reviews some of the justifications usually mentioned to defend the moral consideration of non-human beings, with the aim of showing how the identification of the capacity for intentional actions – that is, in general, not for moral actions –, even if not taken as a necessary condition, plays a relevant role across these different justifications.

**PALABRAS CLAVES:** Agencia - intencionalidad - comportamiento flexible - consideración moral - moralidad animal - paciencia moral - inteligencia artificial.

**KEYWORDS:** Agency – intentionality – flexible behaviour – moral consideration – animal morality – moral patency – artificial intelligence

## I.- DELIMITACIÓN DEL CONCEPTO DE SUBJETIVIDAD SOBRE EL QUE VERSA EL TRABAJO

En el marco de las discusiones respecto de agencia o subjetividad, tanto respecto de animales no humanos como de “autómatas” o “seres artificiales”, se manejan frecuentemente dos conceptos distintos de agencia y de las implicaciones que tendría el reconocimiento de la misma. Por un lado, desde un punto de vista anclado en la sociología, se ha señalado que el reconocimiento de personalidad en entidades no humanas serviría como una estrategia para la atribución de riesgos derivados de la vida en sociedad, de manera de sobrellevar la incerteza derivada de dichos riesgos. La personificación de entidades permitiría transformar una relación de “sujeto-objeto” en una de “yo-otro”, en la medida que los sujetos o actores tratan al objeto *como si fuese también un sujeto*. Así, por ejemplo, al reconocer personalidad jurídica a una determinada organización, se le pueden atribuir derechos y obligaciones, de manera de estabilizar las expectativas existentes respecto al funcionamiento de las mismas, sin que sea necesario preguntarse por las eventuales acciones individuales de las personas naturales que se encontrarían “por detrás”.<sup>3</sup>

Sin perjuicio de la utilidad que esta perspectiva pudiese tener para el manejo de expectativas y de la atribución de riesgos sociales, no es el sentido de subjetividad ni personalidad sobre el que

<sup>3</sup> Véase Teubner (2007), pp. 7 s. Véase también la radicalización de esa idea por parte de Bruno Latour, quien propugna un concepto más laxo que el de actor – a saber, el de actantes – para flexibilizar los requisitos necesarios para ser considerado como capaz para la acción; Latour (2004), pp. 74 ss., 62 ss.; Teubner (2007), pp. 13 ss.

versará este trabajo. La atribución de personalidad en la caracterización anterior funciona principalmente como una herramienta de distribución de riesgos sociales para facilitar el desenvolvimiento de los actores humanos que se ven confrontados con esos objetos y agrupaciones, en entornos técnicos complejos que hacen difícil o inconveniente enfocarse directamente en dichos actores humanos, a través de la ficción de tratar esas agrupaciones directamente como si fuesen un sujeto.

El presente texto busca, por el contrario, problematizar una de las premisas sobre las que se basa esa construcción: a saber, que dichos seres no humanos carecerían de la capacidad de actuar intencionalmente y eventualmente comunicarse cuando no se encuentran asociados a una “parte humana”. En los términos planteados por Gruber respecto a la discusión sobre la posibilidad de atribuir derechos a las máquinas, se trataría en este caso no de la protección de humanos respecto de los riesgos derivados de la técnica, sino de la protección de la técnica misma; no de la personalidad como herramienta de manejo de expectativas, sino como reconocimiento de la dignidad del ser no humano.<sup>4</sup> Es decir, la pregunta es si se los puede reconocer no como medios, sino como actores – en el sentido tradicional del término – que persiguen sus propios fines.

## II. AGENCIA E INTENCIONALIDAD EN SERES NO HUMANOS

### 1. Requisitos para la capacidad de acción: actuar flexible en la satisfacción de deseos propios

#### 1.1. Intencionalidad y conciencia oréctica en animales no humanos

Establecida esa primera delimitación, cabe preguntarse si tiene sentido hablar de agencia en seres no humanos y de eventuales criterios para la atribución de la misma o, por el contrario, esta puede ser descartada de plano, ya en atención a la definición misma del concepto. Esto presupone, por su parte, explicitar aquello que se entenderá por agencia, de manera de evitar posibles ambigüedades en el uso del término. Cabe señalar, además, que en la revisión de argumentos para no atribuir agencia a seres no humanos se excluirán aquellas posiciones basadas meramente en consideraciones religiosas o en la pura pertenencia a la especie humana.

Una primera distinción necesaria a este respecto es aquella entre comportamiento y acción. Por comportamiento puede entenderse la realización o no realización de un movimiento corporal en un espacio temporal.<sup>5</sup> Acciones, en cambio, son interpretaciones de un determinado comportamiento que hacen explícita la intencionalidad del mismo. Es decir, se trata de interpretaciones que ponen el movimiento corporal (o ausencia del mismo, según se trate de una acción o una omisión) en relación con un determinado objetivo o deseo que se busca alcanzar a través de dicho comportamiento.<sup>6</sup>

Siguiendo a Georg von Wright, en tanto, una acción puede ser entendida como la realización voluntaria de un cambio en el mundo o, en otras palabras, la producción de un evento, entendido como el paso de un estado de cosas dado en un determinado momento, a un estado de cosas dado en un momento posterior. La producción de ese cambio en el mundo presupone, por un lado, una

<sup>4</sup> Véase Gruber (2015), p. 199.

<sup>5</sup> Véase en este sentido Kindhäuser (2021), p. 409

<sup>6</sup> Kindhäuser (2021), p. 409.

determinada oportunidad para la acción, es decir, que el cambio no se hubiese producido por su cuenta de no haber intervenido el sujeto. Y, por otro, el hecho de que dicho cambio sea realizado de manera “voluntaria” implica que el sujeto tenía la capacidad de actuar de manera diferente en esa situación concreta.<sup>7</sup> Así, a modo de ejemplo, la acción de “cerrar una puerta” por parte de un sujeto determinado presupone como oportunidad para la acción el que la puerta se encuentre abierta y no se cierre por su cuenta sin la intervención del sujeto. El que dicho cierre sea voluntario, por su parte, implica un grado de control o flexibilidad por parte del individuo, el que se vería excluido si, por ejemplo, el sujeto se tropieza o es arrojado contra la puerta de manera que la misma se cierre como resultado de esos acontecimientos.

Un primer argumento para excluir de plano la agencia de seres no humanos podría basarse en la suposición de que sólo nuestra especie actuaría de manera voluntaria. El actuar de los demás animales, podría afirmarse, se encontraría totalmente determinado por sus instintos y predisposiciones genéticas. En el caso de eventuales inteligencias artificiales, en tanto, sus respuestas se encontrarían determinadas completamente por el programa al que responden.

Respecto a los animales, no obstante, la evidencia empírica da cuenta de la falsedad de esta suposición. En este sentido, en la así llamada *Cambridge Declaration on Consciousness* de 2012, un grupo de científicos de diversos campos – neurociencia cognitiva, neurofarmacología, neurofisiología, neuroanatomía y neurociencia computacional – afirmaron de manera concluyente que la evidencia convergente muestra que una serie de animales no humanos exhiben sustratos neuroanatómicos, neuroquímicos y neurofisiológicos de estados conscientes, así como la capacidad de exhibir comportamiento intencional. Estos sustratos neurológicos estarían presentes, al menos, en mamíferos, aves y criaturas de otras clases biológicas, como pulpos.<sup>8</sup>

Desde una perspectiva enfocada en el comportamiento de estos seres, dichos sustratos se manifiestan primero que todo en la exhibición de un comportamiento flexible. Una manera de caracterizar esta flexibilidad es a través de la idea de “desacoplamiento” de estímulo y respuesta, o *input* perceptual y *output* conductual. De esta manera, el comportamiento en cuestión no es ya un movimiento reflejo que se gatilla cada vez que un estímulo perceptual se presenta, sino que el sujeto puede optar entre distintas maneras de responder al mismo. De igual modo, frente a un determinado problema o la satisfacción de una necesidad concreta, el individuo puede optar entre distintas alternativas para resolverlo.<sup>9</sup>

A juicio de Hans-Johann Glock, no obstante, la distinción entre acción y comportamiento presupone también un segundo desacoplamiento, esta vez entre estados cognitivos, como las creencias, y estados conativos, como los deseos. En esa línea, menciona el ejemplo de que, según la creencia popular, ciertos tipos de sapos intentarían atrapar con su lengua cualquier objeto parecido a una mosca, donde no se daría esa distinción, puesto que la sola presencia del estímulo perceptual daría origen a la reacción, sin importar el estado de hambre o de saciedad del animal. En este ejemplo, y de manera similar al caso anterior, al no haber una diferenciación entre un deseo que sirva como motivación del comportamiento (en este caso, hambre) y un comportamiento que sirva como mecanismo de satisfacerlo (atrapar el objeto con la lengua), tampoco podría hablarse propiamente de una acción. Si bien tanto flexibilidad como diferenciación de estados conativos y cognitivos serían necesarios para la acción, y usualmente

<sup>7</sup> Von Wright (1963), pp. 35 ss.

<sup>8</sup> The Cambridge Declaration on Consciousness, p. 2, disponible en: <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>; véase también Andrews (2020), p. 73.

<sup>9</sup> Glock (2019), pp. 649 s.

irían de la mano, ambos desacoples no coincidirían necesariamente, y serían copulativamente necesarios para calificar un comportamiento como una acción.

Acto seguido, no obstante, presenta una versión más exigente de lo que implicaría este último desacoplamiento, en la medida que lo reformula como una exigencia de flexibilidad en los objetivos perseguidos por los animales, de manera que los mismos puedan perseguir fines que no necesariamente sean dictados o puedan incluso conflictuar con sus necesidades biológicas. Solo cuando ambos parámetros son flexibles, tendría sentido calificar un comportamiento como voluntario o involuntario.<sup>10</sup>

La necesidad de esta exigencia adicional dependerá de qué se entienda por “dictados por necesidades biológicas”. Una alternativa sería interpretar la aseveración como una exigencia de que los deseos del animal no sean reconducibles a necesidades biológicas inmediatas sino a necesidades más complejas. Sería, en ese caso, una reformulación de la idea de que aquellos animales que actúan en base a instintos o predisposiciones genéticas no estarían actuando de manera voluntaria. Solo si actúa en contra de esas necesidades, podría afirmarse, se tendría una prueba concluyente de que el ser actúa libre o voluntariamente. Ahora bien, del hecho de que los deseos de un determinado animal se reconduzcan a necesidades biológicas – hambre, sed, sueño, seguridad, reproducción, entre otros – no se sigue que los comportamientos del mismo no puedan ser calificados como acciones. Por el contrario, los animales – humanos y no humanos – usualmente son motivados por la satisfacción directa o indirecta de necesidades biológicas. La posibilidad de interpretar un comportamiento como una acción, depende, antes bien, de que el ser hubiese podido actuar de manera diferente, sea en la satisfacción de otra necesidad, o actuando de manera diversa. Así, para la interpretación intencional de un comportamiento no sería necesario que el ser en cuestión actúe *en contra* de sus necesidades biológicas, sino que bastaría con que tenga flexibilidad en la determinación de qué necesidad desea satisfacer, y el momento y la manera en que busca que la misma sea satisfecha.

Si, en cambio, la aseveración se entiende como una reiteración de la exigencia de que la presencia del estímulo no desencadene automáticamente una respuesta determinada, no cabe sino estar de acuerdo. Así, a modo de ejemplo, la elaboración de una herramienta destinada a la obtención posterior de alimento, si bien es motivada indirectamente por la satisfacción de una necesidad biológica (hambre), muestra, no obstante, un grado de separación relevante entre estímulo y respuesta y una diferenciación entre percepción y deseo, que permitiría fácilmente calificarlo como un comportamiento flexible y, eventualmente, intencional.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Glock (2019), pp. 650 s. Respecto a la necesidad de flexibilidad en el comportamiento para justificar una interpretación del mismo como intencional, véase también Knoll y Rey (2018), pp. 13 ss. A juicio de estos autores y, a propósito de la comparación entre hormigas del desierto y abejas, sería necesario para la intencionalidad que, además de esa flexibilidad, exista alguna forma de integración central de información. Así, mientras que ambas especies poseerían distintos sistemas de navegación que pueden guiar su movimiento de manera individual o en conjunto, sólo en el caso de las abejas estos se influenciarían de manera indeterminada y producirían una distancia con el *input* inmediato. Esto explicaría por qué si una abeja es tomada y cambiada de lugar en su viaje de regreso a la colmena, esta pueda reorientarse y corregir su trayectoria, mientras que las hormigas del desierto seguirán caminando la misma cantidad de pasos y en la misma dirección que sería necesaria para retornar a su colmena desde el punto que fueron movidas originalmente.

<sup>11</sup> Respecto a la capacidad de elaborar herramientas en animales no humanos, como cuervos de Nueva Caledonia y chimpancés, entre otras especies, véase Andrews (2020), p. 129. Balluch describe otro caso de decisiones en el marco de intereses contrapuestos por parte de un perro: En su ejemplo, el perro Kuksi muerde accidentalmente su mano en

Una manera de graficar la relación entre deseo, actividad y significado que no presupone todavía capacidades metacognitivas de segundo orden – a saber, formarse pensamientos sobre pensamientos –, es a través de la estructura triádica de la conciencia oréctica [*orectic awareness*] que desarrolla Brandom en su interpretación de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Brandom señala que aun sin conceptos, un animal puede *tratar una cosa como algo* a través de una clasificación práctica en lugar de teórica, al responder a ella de una manera determinada en lugar de otra. El animal trataría a una cosa como comida en la medida en que la come, esto es, tratándola como algo que puede satisfacer su deseo (en este caso: hambre). A este tipo de distinción subyacería ya una forma de intencionalidad – si bien primitiva, a juicio de Brandom.<sup>12</sup>

En esta relación podrían distinguirse tres elementos: Un deseo, que motiva al animal a actuar de una manera determinada (por ejemplo: hambre); una actividad que implica responder al objeto en una determinada manera, tratándolo como apto o no para satisfacer dicho deseo (comer); y un significado que se le da a un objeto, al considerarlo apropiado para satisfacer ese deseo (comida). Un deseo es más que una mera disposición a actuar en una determinada manera, puesto que, a través de su actividad, el ser evalúa y le da un significado a un objeto. Más aún, esta estructura permitiría ya distinguir entre una perspectiva subjetiva y una objetiva, puesto que el organismo podría tratar primera instancia a un objeto como comida, pero el mismo objetivamente no lo sea, en tanto no sea apropiado para satisfacer su hambre. A juicio de Brandom, la posibilidad de que ambas perspectivas difieran sería la base orgánica para la experiencia conceptual, y ya en este estadio permitiría al animal el adaptar su comportamiento a través de un proceso de aprendizaje por medio de sus experiencias, teniendo una respuesta práctica diferente en el futuro con respecto al mismo objeto.<sup>13</sup>

Basado en esta misma capacidad, Brandom desarrolla incluso la capacidad de dichos organismos de reconocer a otro como un otro y no un mero objeto. Dicho reconocimiento – al que llama reconocimiento simple, en contraposición a una forma robusta de reconocimiento, que implicaría el reconocimiento del otro como un ser capaz de reconocer – tendría lugar de manera no general, sino específica: es decir, el organismo tomaría al otro como un ser para el cual las cosas pueden tener un significado específico, ser un cierto tipo de cosas. Así, siguiendo con el ejemplo anterior, el organismo podría atribuirle prácticamente – en el sentido de atribuirle a través de su comportamiento – a otro ser la capacidad de ser alguien que puede tratar objetos como comida. Esto implicaría atribuirle tres elementos: por un lado, atribuir la actividad que uno considera sería la respuesta a tratar un objeto como comida, esto es, comerlo; luego, atribuirle el deseo que uno considera autoriza el responder a una cosa como comida, es decir, hambre; y, finalmente, implicaría reconocer de manera práctica una distinción entre respuestas correctas e incorrectas frente a un objeto, según si la actitud o deseo atribuido autoriza una respuesta de ese tipo.<sup>14</sup>

El reconocimiento de la autoridad del otro en el tratar algo *correctamente* como comida se manifiesta luego en que el primer organismo esté dispuesto a tratar dicho objeto como comida él

---

una primera instancia cuando le ofrece un trozo de tofu. Al percibir el dolor del filósofo, el Kuksi toma la determinación a no causarle daño en el futuro. Con ello, cuando el filósofo le vuelve a ofrecer comida, Kuksi controla la impulsividad derivada de sus instintos y decide ser cuidadoso, por considerar que la relación con el humano es más importante que la satisfacción hedonista de su deseo; véase Balluch (2014), p. 154.

<sup>12</sup> Brandom (2019), pp. 240 s.

<sup>13</sup> Brandom (2019), pp. 240 s.

<sup>14</sup> Brandom (2019), pp. 247 ss.

mismo. Es decir, al comer luego el primer organismo dicho objeto, este muestra que reconoce el deseo del otro como estándar de un juicio normativo que lo autoriza a él responder de la misma manera frente al objeto, de tener él el mismo deseo. En ese sentido, el reconocimiento específico del otro implicaría una admisión de una cierta autoridad del otro respecto a cómo las cosas son en realidad, así como una noción normativa – si bien, a juicio de Brandom, primitiva – de “nosotros” como sujetos a unas mismas normas y autoridad.<sup>15</sup>

Si bien el análisis anterior podría parecer *a priori* excesivamente teórico, estudios de carácter empírico dan cuenta también de la capacidad de al menos ciertos animales – tales como homínidos y cuervos – de reconocer comportamientos intencionales en otros seres. En su análisis sobre la comunicación de carácter gestual en primates, Tomasello muestra que los homínidos entienden en gran medida a los demás, o al menos a otros homínidos (y, entre estos, a los humanos), como agentes que actúan de manera intencional y en base a percepciones, atribuyendo objetivos y percepciones a los demás de manera similar a como lo harían niños humanos jóvenes. Chimpancés, por ejemplo, reaccionan de manera diferente –con paciencia o frustración, respectivamente – cuando un humano no les proporciona un alimento determinado, según si existe una razón – el humano lo intenta, pero fracasa, o la acción le es imposible, entre otras – o no.<sup>16</sup>

La principal diferencia entre esta forma de comunicación y aquella de los humanos sería, a su juicio, que esta última sería de carácter cooperativo, puesto que sólo los humanos tendrían la capacidad de desarrollar formas conjuntas de intencionalidad, de manera de atribuir al otro no solamente fines individuales, sino también compartir con ellos propósitos conjuntos, en el marco de los cuales uno es una parte.<sup>17</sup> Si bien la atribución de esta última facultad de manera exclusiva a los humanos es en cualquier caso discutida por otros autores, aún si fuese correcta, se puede observar que otras especies distintas de los humanos serían capaces de actuar intencionalmente, atribuir intencionalidad a otros seres, y reconocerlos como seres capaces de reconocer intencionalidad en otros seres (entre otros, a sí mismos).<sup>18</sup>

Las facultades antes descritas, o parte importante de ellas, no se limitan a especies de homínidos, aunque puedan estar más desarrolladas entre estos. Así, por ejemplo, también un predador, que predice que su presa se dirigirá a un determinado lugar para satisfacer una necesidad concreta, como su hambre o sed, y espera en un punto donde podrá interceptarlo, está actuando de manera flexible y atribuyendo intencionalidad a su presa, aún si no lo está reconociendo como parte de un “nosotros” que comparta su perspectiva del mundo y deseos, en el sentido proto-normativo postulado por Brandom.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Brandom (2019), p. 252.

<sup>16</sup> Tomasello (2010), pp. 44 ss.

<sup>17</sup> Tomasello (2010), pp. 72 ss.

<sup>18</sup> Véase Boetsch (2005), pp. 962 s., donde se contraargumenta que chimpancés salvajes muestran comportamiento cooperativo en sus cacerías, con una repartición de roles compatible con la atribución de objetivos e intenciones compartidas; véase también Andrews (2020), pp. 149 s., 159 ss.

<sup>19</sup> Otra manifestación de normatividad entre animales no humanos se ve en algunos casos de animales sociales, que poseen reglas de comportamiento social que son objeto de sanciones en el caso de ser incumplidas. Al respecto, véase Andrews (2020), pp. 216 ss.

Existen, por tanto, buenas razones teóricas y empíricas para afirmar que un número relevante de animales no humanos actúan de manera intencional y al menos un subconjunto de ellos interpretan el comportamiento de otros seres de manera intencional aún sin preguntarse por sus capacidades metacognitivas y de representación simbólica.

### 1.2. Intencionalidad y conciencia oréctica en inteligencias artificiales

¿Es posible afirmar lo mismo respecto a una forma de inteligencia o ser artificial? La aplicación del análisis anterior a estos casos parecería, en principio, más difícil. Un primer aspecto para negar agencia a este tipo de seres podría basarse en el argumento de que, a diferencia de la evidencia empírica mencionada anteriormente respecto a un gran número de animales, estos constructos carecerían de los sustratos neurológicos y fisiológicos necesarios para tener una conciencia y actuar de manera intencional, al carecer de un cuerpo orgánico en el que pudiesen basarse.

Este argumento, no obstante, se encuentra anclado en una perspectiva puramente fenomenológica de los sustratos que podrían dar lugar a una conciencia y un eventual actuar flexible. Si se adopta una perspectiva funcionalista, esto es, una que defina conciencia e intencionalidad según el rol que estas desempeñan y las consecuencias que se siguen de las mismas, y no meramente su sustrato biológico, el argumento pierde gran parte de su peso.<sup>20</sup> Esto, por cierto, no es tampoco un argumento para fundamentar sin más la presencia de conciencia en este tipo de entidades, sino que deja abierta la posibilidad de identificarla, en el caso de que el ser en cuestión se comporte de una manera que justifique atribuirle conciencia y estados intencionales.

Más allá del sustrato físico de esa inteligencia y conciencia, se podría objetar, no obstante, que una inteligencia artificial carecería de deseos propios y de comportamientos flexibles que permitiesen interpretar los mismos como acciones, puesto que se encontrarían completamente determinadas por el programa del que son objeto. En ese sentido, no se trataría de un ser, sino de una mera herramienta de su programador o de quienes la utilizan.

Al respecto, cabe señalar que, en su estado de desarrollo actual, no se observa que las así llamadas inteligencias artificiales como “ChatGPT” tengan deseos propios que motiven su actuar, sino que sus respuestas se encuentran siempre condicionadas a un comando al que dan respuesta, y su interacción se limita estrictamente a esa respuesta. Ahora bien, no resulta difícil imaginar que en un futuro cercano pudiesen programarse artefactos que actuasen y pensasen de manera lo suficientemente cercana al actuar de una persona. A juicio de Davidson esto implicaría necesariamente, no obstante, que no se trate de un deseo ni un pensamiento aislado, sino que pensamientos y deseos se encontrarían siempre en una red o sistema conceptual, puesto que la posibilidad de interpretar algo como un pensamiento implica otros contenidos conceptuales. Así, por ejemplo, la creencia de que “hoy es viernes” implica otros pensamientos como el de que “viernes” corresponde a un “día” de una “semana”, que un día contiene “veinticuatro horas”, etc. Lo mismo puede afirmarse en su opinión en el caso de los deseos.<sup>21</sup>

Ahora bien, aún si se programase una inteligencia artificial con ese grado de complejidad, podría contraargumentarse que en cualquier caso no se estaría verdaderamente ante un agente que

<sup>20</sup> Al respecto, así como a propósito de otras teorías de la mente, véase Andrews (2020), pp. 10 ss.

<sup>21</sup> Davidson (2014a), pp. 89 s.



realice acciones propias, sino que sencillamente “aparentaría” ser como nosotros, pero sería en realidad un reflejo de su programa. De conocer y entender el programa, podría afirmarse, se podrían conocer todas las respuestas del artefacto, y el mismo sería en ese sentido solo una extensión de su programador. La posibilidad de individualidad, agencia y moralidad por parte de esa inteligencia debiese, en consecuencia, ser descartada.

Contra lo anterior, no obstante, el mismo Davidson hace ver que se puede distinguir claramente entre dos tipos de descripciones, teorías y vocabularios: por un lado, aquellos de carácter físico y, por otro, aquellos que utilizamos cuando nos referimos a fenómenos mentales o intencionales. El que el programador conozca todo sobre las características neurológicas, biológicas y físicas de su artefacto no implica, por el contrario, que sepa como su creación piensa o siente. Si bien un evento mental puede tener también una descripción física, unas y otras explicaciones no serían reducibles al vocabulario de la otra – o, dicho de otra manera, aunque compartirían una misma ontología, no compartirían conceptos clasificatorios.<sup>22</sup>

En virtud de esta irreductibilidad Davidson sostiene que el conocer la totalidad del programa de un computador no nos diría aquello que está pensando ni explicaría sus acciones. Otra manera en la que plantea esta irreductibilidad es en términos de la distinción lingüística entre sintaxis y semántica: El programa estaría caracterizado en su totalidad por sus propiedades formales o sintácticas, que determinan qué cosas acepta como *input*, cuáles produce como *output*, y los aspectos formales del proceso que media entre *input* y *output*. Esta restricción a lo formal constreñiría aquello que puede ser explicado con ese vocabulario, puesto que no tocaría cuestiones sobre significado, referencia al mundo externo o condiciones veritativas, los que constituirían conceptos semánticos y no meramente sintácticos.<sup>23</sup>

En ese sentido, el entendimiento del programa, señala, se limitaría a entender por qué y cómo el artefacto procesa y almacena información, pero no podría determinar sin más cuál es esa información, o si quiera el hecho de que se trate de información.<sup>24</sup> Así, también en el caso de una inteligencia artificial, lo relevante será si a través de su actuar proporciona razones que justifiquen atribuirle pensamientos y deseos. El hecho de que responda a un programa, y el eventual conocimiento del mismo, no cierra la pregunta por esos contenidos semánticos ni excluye necesariamente su actuar flexible y voluntario, por lo que podría en cualquier caso interpretarse su actuar de manera intencional, de existir una red de deseos y creencias que lo avale. Este punto, como fuese mencionado anteriormente, no se observa todavía en las así llamadas inteligencias artificiales disponibles actualmente. Una vez alcanzado el nivel de desacople entre *inputs* y *outputs* reseñado a propósito del actuar de animales, así como entre estados cognitivos y conativos, podrían existir buenas razones para interpretar intencionalmente el comportamiento de un ser artificial.

## 2. ¿Capacidad de representación conceptual como requisito para la capacidad de acción?

Otro argumento utilizado para negar la agencia de todos o parte de los animales no humanos se basa en la fijación de un umbral más alto que el antes reseñado para la identificación de la misma. Esta idea se puede ver condensada en la afirmación de McDowell de que “movimientos corporales

<sup>22</sup> Davidson (2014a), pp. 90 ss.

<sup>23</sup> Davidson (2014a), pp. 93 s.

<sup>24</sup> Davidson (2014a), p. 94.

sin conceptos son meros eventos, no expresiones de agencia.”<sup>25</sup> Esta idea se encuentra lejos de ser una opinión aislada en la filosofía: En ese mismo pasaje McDowell se remonta expresamente a la formulación de Kant en cuanto a que “[p]ensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas.”<sup>26</sup>

En el caso de la filosofía moral kantiana, como reseña Loewe a propósito del estatus moral y las obligaciones debidas a los animales, se entiende que los animales no humanos no serían capaces de actuar moralmente y no tendrían por tanto un valor absoluto, sino solo relativo o, en otras palabras, se trataría de cosas, no de personas. Esto se basaría en que, para Kant, una acción sólo tendría valor moral cuando ha sido realizada por respeto a la ley moral y no por otras inclinaciones sensibles como interés, temor, amor o sufrimiento. El poder tener la ley moral como motivo, tendría como presupuesto el poder representarse dicha ley. De carecer de ese poder de representación, el ser no podría actuar conscientemente en virtud de ese imperativo, por lo que no sería verdaderamente libre sino esclavo de sus inclinaciones, y no sería parte de una comunidad moral, no siendo por tanto titular de deberes, derechos o dignidad.<sup>27</sup>

En una versión aún más radical, las referencias y críticas a la caracterización de Descartes de los animales no humanos como “máquinas” o “autómatas” naturales se han transformado prácticamente en un lugar común en la literatura filosófica sobre conciencia y animales. Según dicho autor, solo el humano poseería “razón”, lo cual sería una diferencia esencial con el resto de los animales: Con ello alude al hecho de que solo los humanos, incluso los más embrutecidos, serían capaces de utilizar palabras para declarar pensamientos. Las “bestias”, en cambio, serían a lo sumo capaces de repetir palabras, pero no de utilizarlas para manifestar que piensan lo que dicen.<sup>28</sup> En ese sentido y en su comparación con “autómatas”, la caracterización de Descartes se conecta con la discusión mencionada anteriormente a propósito de la posibilidad de acción en inteligencias artificiales: cuando habla de la posibilidad de declarar pensamientos, Descartes tiene en mente la utilización del lenguaje para referir objetos o hechos.

A estas aseveraciones subyace la idea de que, para poder realizar propiamente acciones, en contraposición a exhibir meros comportamientos, sería necesaria una capacidad de expresión lingüística o, al menos, de representación simbólica, que permitiese formarse pensamientos de segundo orden o pensamientos sobre pensamientos. En la terminología planteada por Glock, sería necesario no solamente que el ser actúe a la luz de determinadas razones, sino que sea capaz de reflexionar sobre sus propias razones, de manera de poder racionalizar y justificar por sí mismo la acción que ha realizado.<sup>29</sup>

Ahora bien, cabe hacer ciertas precisiones respecto a este segundo umbral: En primer lugar, vale la pena recordar que la pregunta que se está abordando no es sobre aquello que nos hace “especiales”, “propiamente humanos” o únicos como especie, lo que, de ser relevante, excluiría por defecto a todos los demás seres no humanos, sino que lo que se busca identificar son elementos

---

<sup>25</sup> En su original en inglés: “[M]ovements of limbs without concepts are mere happenings, not expressions of agency.”, McDowell (1996), p. 89.

<sup>26</sup> Kant (2009), p. 100.

<sup>27</sup> Véase Loewe (2018), pp. 52 ss.

<sup>28</sup> Descartes (2018), pp. 123 ss. Para una caracterización y crítica de esta idea véase, por ejemplo, Tye (2017), pp. 31 ss.; Regan (1983), pp. 1 ss.

<sup>29</sup> Glock (2019), pp. 667 ss.

que hacen posible interpretar un comportamiento determinado como una acción y no un mero movimiento corporal.

Luego, cabe destacar también que las premisas sobre las cuales se basa el argumento, esto es, que los animales carecerían de conceptos propios y que la existencia de lenguaje sería un prerrequisito para tener conceptos, es discutida en la actualidad. En ese sentido, hay quienes sostienen que ciertos animales podrían tener otros sistemas de representación que permitirían tener “pensamientos sobre pensamientos”, como sistemas cartográficos o en base a imágenes, o bien que podrían tener formas no conceptuales de pensamiento.<sup>30</sup>

En cualquier caso, incluso si se toma como cierto que las demás especies de animales carecerían de conceptos, y se concede el punto de Kant de que una acción es moral solamente cuando es realizada *por* una ley moral y no meramente *de conformidad* a ella, en cualquier caso parecen estar mezclándose dos niveles de discusión diferente. A este respecto, es necesario no perder de vista la distinción entre capacidad de acción ‘a secas’ y capacidad de acción *moral*, que es aquello a lo que se refiere el pasaje de Kant antes citado.<sup>31</sup> En ese sentido, al menos en el marco de la caracterización de la moral que el mismo autor ofrece, sí sería necesario tener un concepto de aquello que el imperativo categórico exige en una situación concreta para poder tener esa ley como razón para la acción, lo que implicaría un grado de metacognición que parece difícil de reconocer en un número importante de especies de animales.

Ahora bien, el ámbito de aplicación del concepto de “acción” es notoriamente más amplio que el subconjunto de acciones morales, por lo que no hay nada contradictorio en afirmar que un determinado animal actúa, mas no moralmente. De igual modo, la pregunta por si una inteligencia artificial *entiende* las palabras que dice y designa cosas e ideas por medio de ellas, y no las emite sencillamente como respuesta a un estímulo determinado como podría hacerlo un papagayo entrenado para ello, puede resultar decisiva para determinar si la misma actúa moralmente, pero su negación no excluye la posibilidad que la misma actúe, como sería el caso de un autómatas que es programado para satisfacer sus propios deseos y lo hace de modo flexible.

Ahora bien, de resultar plausible la caracterización antes elaborada, ¿en qué se traduce esto? O, en otras palabras, ¿cuáles son las consecuencias de afirmar que un ser actúa intencional pero no moralmente? Esta línea de preguntas será abordada en la sección siguiente, de la mano de la distinción entre pasividad y actividad moral. Antes de pasar a ese tema, no obstante, es pertinente abordar una dificultad adicional que se presenta para la identificación de capacidad de acción en seres artificiales, que no se plantea en el caso de animales humanos y no humanos, a saber: la necesidad de tener un cuerpo físico con determinadas características.

### 3. Corporeidad como requisito para la producción de cambios en el mundo

Al definir el concepto de comportamiento, se señaló que el mismo puede ser caracterizado como la realización o no realización de un *movimiento corporal* en un espacio temporal. El concepto de acción en tanto, al corresponder a interpretaciones intencionales de determinados

---

<sup>30</sup> Véase Andrews (2020), pp. 110 ss.; Glock (2018), pp. 94 s.; véase también Bermúdez (2018), pp. 119 ss., quién, si bien reconoce la posibilidad de pensamientos sobre estados perceptuales propios y atribución de estados perceptuales a otros en animales no humanos, rechaza que los mismos sean capaces de tener actitudes proposicionales.

<sup>31</sup> Bossert (2016), pp. 100 s.

comportamientos, sería a su vez dependiente de la misma idea. Ahora bien, la necesidad de este presupuesto podría ser puesta en cuestionamiento, lo que implicaría revisar la noción de agencia elaborada en un comienzo.

Si bien en el caso de animales la corporeidad puede darse como un presupuesto dado, en la discusión sobre la identificación de agentes de origen artificial, frecuentemente se plantea la pregunta por la relevancia de tener un cuerpo para interpretar a un ser como un agente, y las características que dicho cuerpo debiese tener. Así, por ejemplo, en su famoso experimento mental del “juego de imitación”, en el que a través de preguntas un humano debe intentar determinar si quien responde es otro humano o un computador, Turing busca explícitamente eliminar la corporeidad de los participantes como criterio para la determinación de si se está ante una máquina o un humano, proponiendo que las preguntas y respuestas sean formuladas por escrito o a través de un intermediario.<sup>32</sup>

Davidson, en cambio, considera que este paso podría ser apresurado: Si bien descarta la relevancia del origen del ser, así como de los materiales con los que el mismo se encuentra elaborado, es más cauto en cuanto a la relevancia de tener un cuerpo en sí, y de la forma que el mismo deba tener.<sup>33</sup> A juicio de Davidson, para determinar si una máquina piensa – y, podríamos agregar, actúa – es necesario analizar la manera en la que se desenvuelve en el mundo. Para determinar si el objeto tiene una semántica – para el caso del pensamiento – es necesario para el observador, al menos, determinar la manera en que los *outputs* del objeto se relacionan con el mundo, de manera de observar si se relaciona y responde a los elementos del mundo de manera similar a como lo haría una persona o el mismo interrogador.<sup>34</sup> En el caso de comportamientos y acciones, en tanto, también son identificados a través de los cambios en el mundo a los que dan lugar. En ausencia de un cuerpo a través del cual se actúe, resulta imposible – al menos desde el compromiso con una explicación no religiosa del mundo – realizar un cambio en un estado de cosas del mundo. Un cuerpo es, por tanto, un requisito indispensable para atribuir comportamientos susceptibles de ser interpretados como acciones a un sujeto.

Ahora bien, la morfología concreta que dicho cuerpo deba tener, o el grado de similitud que deba exhibir con nuestro cuerpo, parece más bien un problema de grado y susceptible de discusión. En ese sentido, Davidson considera que la capacidad de pensamiento es una materia de grado, como se observaría en el caso de un niño en desarrollo. Mientras que una diferencia demasiado grande pondría límites en la posibilidad de comunicación y pensamiento (o de interpretación de algo como un pensamiento), en cualquier caso habría espacio para diferencias en movilidad, tamaño y la habilidad de manifestar emociones y pensamientos a través de movimientos y expresión.<sup>35</sup>

En esta misma línea, Bung considera que este cuerpo debe, al menos, parecerse al nuestro en cuanto a ser móvil y a que sus movimientos permitan analogías de carácter sensomotor [*sensomotorischen Analogieschluss*]. Con “analogías de carácter sensomotor” apunta al hecho de que no es necesario que el ser cuyos movimientos son objeto de interpretación comparta nuestra morfología – lo que por cierto eliminaría de plano la posibilidad de reconocer pensamientos y acciones en parte importante de las especies de animales no humanos –, sino basta que tenga un

<sup>32</sup> Turing (1950) pp. 433 s.

<sup>33</sup> Davidson (2014a), pp. 87 s.

<sup>34</sup> Davidson (2014b), pp. 82 ss.

<sup>35</sup> Davidson (2014b), p. 84.

cuerpo móvil cuyos movimientos puedan ser interpretados por analogía como expresando algo similar a aquello que nosotros expresamos con otros movimientos. Así, a modo de ejemplo, señala que aun cuando el organismo carezca de una mano y dedos para "apuntar", debe poseer cierto tipo de movimiento que puedan ser interpretado como un "apuntar", aunque la manera concreta en que dicha acción tenga lugar es irrelevante, mientras que pueda ser objeto de dicha interpretación.<sup>36</sup>

Estas similitudes mínimas, además del hecho de poseer deseos que sean susceptibles de ser satisfechos de manera flexible, parecen en cualquier caso necesarias para poder identificar pensamientos y agencia en un determinado ser. En abstracto, por cierto, podrían imaginarse seres que divergiesen morfológicamente de manera todavía más radical de nosotros y de los seres que se han puesto como ejemplo hasta el momento, y que no obstante dicha divergencia se tratase de seres actuantes y pensantes. Ahora bien, alcanzado un determinado punto, una diferencia morfológica demasiado radical implicaría un salto cualitativo, toda vez que nos sería imposible ver siquiera que nos encontramos ante un ser determinado. De no ser capaces de identificar a un ser como tal, difícilmente podríamos interpretar sus presuntos comportamientos de manera intencional, o de cualquier otra.

En el caso de un ser de origen artificial, por tanto, también sería necesario que posea algún tipo de cuerpo de carácter material que pueda interactuar e influir el mundo en la satisfacción de sus deseos propios. Ahora bien, aun cuando la interpretación de un "robot" con un cuerpo humanoide como suelen ser presentados en las obras de ciencia ficción requiera de menor imaginación, nada impide tomar en consideración otras formas de corporeidad, en la medida que satisfagan estos criterios mínimos, como podría ser un cuerpo similar a un animal no humano, uno totalmente nuevo, o incluso aquello que normalmente consideraríamos solamente como el *hardware* de una máquina. Lo relevante será si permite este tipo de interpretación funcional y analógica.

### III.- Consideración moral de seres no humanos

#### 1. Consideración moral y sintiencia

Aun considerando el análisis anterior como cierto, se podría cuestionar la relevancia de constatar que seres no humanos también tengan agencia: ¿Significa aquello que les debemos algún tipo de consideración especial? ¿es posible o deseable hacerlos responsables por las consecuencias de dichas acciones en su trato con nosotros u otros seres?

Es importante tener a la vista que, aun cuando estas preguntas se encuentran estrechamente ligadas con la anterior, se trata, no obstante, de una discusión distinta: la pregunta no es ahora sobre si resulta apropiado atribuir agencia a otros seres, sino si esos seres tienen un valor en sí mismos. Es una pregunta de carácter normativo, respecto a si reconocemos a otros seres no humanos como seres que importan, que deben ser considerados moral o normativamente en aquello que hacemos. Así, aun si se negase su agencia, sería posible responder independientemente que en cualquier caso se trata de seres que importan y deben ser considerados en nuestro actuar. Y, viceversa, podría considerarse que, a pesar de reconocerles agencia, los mismos no debiesen ser destinatarios de nuestra consideración moral. La

---

<sup>36</sup> Bung (2015), pp. 24 ss.

identificación de agencia en algunos de estos seres no humanos podría justificar también una diferencia en el trato que tengamos con los mismos, respecto a aquellos que no la poseen.

A modo de estructuración, se examinarán a continuación, brevemente y sin ánimos de exhaustividad, tres líneas argumentativas diferentes que tradicionalmente han sido esgrimidas para justificar la consideración moral de seres no humanos, a saber: (i) el que los mismos serían seres sintientes – ilustrada con la fundamentación de Peter Singer –; (ii) fundamentaciones de carácter deontológico que basan la consideración de una acción según su adecuación a una regla o principio y no a las consecuencias que la misma tenga – ejemplificadas, por su parte, con la fundamentación de Tom Regan –; (iii) y posturas relacionales que buscan caracterizar la consideración moral como una propiedad que emerge de las relaciones que dos seres establecen entre sí, y no como una característica intrínseca de determinados seres. El objeto de esta sección es doble: Por un lado, explicitar en mayor grado qué se quiere decir cuando se señala que la capacidad de acción intencional debe ser distinguida de la capacidad de acción moral y de la consideración moral de determinados seres. Por otro, se busca mostrar que, aun tratándose de discusiones diferentes, la identificación de capacidad de acción intencional juega, no obstante, un rol relevante en varias de estas fundamentaciones.

En primer lugar, como fuera señalado, algunos autores han considerado que la posesión de sintiencia, esto es, la capacidad de sentir dolor y placer, bastaría para tener un estatus moral [*moral standing*] que justifique ser objeto de consideración en decisiones morales. Dicha capacidad no se encontraría presente solamente en los homo sapiens, sino que se podría identificar en un gran número de animales.<sup>37</sup>

Ahora bien, el que dichos seres no humanos tengan que ser considerados moralmente no implica que, necesariamente, deba evitarse lesionar sus intereses a todo evento – lo que tampoco sería el caso respecto de seres humanos –, sino que su placer y su dolor también debiesen ser considerados en la evaluación de si una acción resulta moralmente deseable. Por otro lado, dentro de estas fundamentaciones se encuentran frecuentemente intentos de jerarquización de distintas fuentes o tipos de dolor y placer, algunos de los cuales tendrían mayor peso moral que otros.<sup>38</sup>

Así, por ejemplo, Peter Singer distingue según si el ser que se ve afectado por la acción tiene autopercepción y capacidad de proyectar deseos y preferencias hacia el futuro – lo que implicaría determinadas capacidades cognitivas – o solamente capacidad de sentir dolor, dando mayor peso a la frustración de las primeras.<sup>39</sup> Bajo este modelo, por tanto, la identificación de agencia y conciencia oréctica, si bien no fundamentaría la consideración moral de los animales en cuestión,

---

<sup>37</sup> Véase, por ejemplo, Andrews (2020), p. 234.

<sup>38</sup> Andrews (2020), p. 234. Cabe señalar que, si bien la adopción del criterio de sintiencia no requiere la adopción de una filosofía moral general concreta, la misma se ve vinculada frecuentemente a ideas utilitaristas, como muestra la caracterización de Singer reseñada en el texto principal. Existen, no obstante, otras fundamentaciones no utilitaristas que emplean dicho criterio. Así, por ejemplo, Cochrane sostiene una visión que, si bien considera a los seres sintientes como titulares de intereses y derechos, lo hace basándose en la caracterización de Raz de derechos como intereses que son suficientes para imponer un deber a otro. En el marco de esa fundamentación considera que, no obstante, los animales no humanos, pese a su sintiencia, no poseerían un interés ni un derecho en su libertad, puesto que, como se reseña a propósito de Kant en la sección siguiente, no se trataría de seres autónomos que puedan tematizar, revisar y perseguir sus propias concepciones de bondad. Al respecto, véase Cochrane (2012), pp. 19 ss., 41 ss.

<sup>39</sup> Singer (2002), pp. 20 s., 228 s.

la que vendría dada ya por su sintiencia, implicaría en cualquier caso una valoración diferente de los deseos y preferencias de los seres que detentan dichas capacidades.<sup>40</sup>

## 2. Fundamentaciones deontológicas y distinción entre agencia y pasividad moral

Una segunda alternativa es el fundamentar deberes morales desde una perspectiva deontológica, esto es, una que base la apreciación moral de una acción en su adecuación a determinadas reglas o principios y no en las consecuencias que la misma tenga. La filosofía moral de Kant es un ejemplo paradigmático de este tipo de fundamentaciones. Ahora bien, como fuera reseñado anteriormente, dicho autor considera necesario para el actuar moral el poseer un concepto de la regla universalizable que se vería expresada en la acción moral. Luego, si del hecho de que Kant no distingue a este respecto entre agencia y pasividad moral – conceptos que se profundizan más adelante –, se asimilan los requisitos de la acción moral con aquellos que nos hacen susceptibles de consideración moral, se seguiría de ello que no solo un gran número de animales no humanos no serían objeto de consideración moral, sino que también grupos relevantes de humanos que no son capaces de racionalizar y fundamentar sus acciones de conformidad al modelo kantiano, como niños pequeños, adultos con demencia o con determinadas deficiencias cognitivas.<sup>41</sup> La posibilidad de obligarse a sí mismo, así como de poder ser obligado y obligar a otros, se daría solo entre la comunidad de seres racionales que son conscientes del imperativo moral.<sup>42</sup>

Otras propuestas deontológicas proponen, no obstante, umbrales más laxos que permitirían la consideración moral de seres no humanos y humanos que no poseen a cabalidad esas capacidades cognitivas. Un ejemplo de ello sería la propuesta de Regan, según el cual el criterio relevante para ser considerado moralmente sería el de ser “sujeto-de-una-vida”, según el cual, a diferencia de las propuestas utilitarias, los individuos que lo detentan tendrían un valor inherente que sería inconmensurable con el valor de sus experiencias (placer, dolor, preferencias, etc.).<sup>43</sup> Un individuo sería sujeto-de-una-vida cuando su vida está marcada por características como el tener creencias y deseos, percepción, memoria, sentido del futuro, una vida emocional, preferencias e intereses, la habilidad de iniciar acciones para conseguir sus deseos y objetivos, una identidad psicofísica en el tiempo y el tener un bienestar individual.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> Ahora bien, como señala Regan, las fundamentaciones morales utilitaristas deben enfrentar la crítica de que no serían capaces de hacerse cargo del carácter absoluto de ciertas prohibiciones, como la de no matar a otro, puesto que bajo dicha concepción el sacrificio de una víctima debiese ser admisible, aun considerando su dolor, si el balance agregado de placer supera el dolor, balance en el que sus preferencias son sólo una entre muchas; al respecto, véase Regan (1983), pp. 202 ss. Dicho autor muestra, a su vez, por qué el utilitarismo de preferencias de Singer tampoco logra evitar estos problemas: Por un lado, el deseo de seguir con vida en el futuro presupondría que uno tiene un concepto de su propia mortalidad. Por otro, y tal vez más relevante, el que se consideren las preferencias de seres autoconscientes y no solo placer y dolor, e incluso si se les pone por encima de la experimentación de estas últimas, no cambia el hecho de que también podría estimarse que el quitar esa vida sea moralmente deseable, si el agregado neto – corregido ahora sumando la valoración de las preferencias del ser en cuestión – es superior a si no se le mata; Regan (1983), pp. 206 ss.; para más críticas hacia el utilitarismo, véase también Regan (1983), pp. 211 ss.

<sup>41</sup> Andrews (2020), p. 235.

<sup>42</sup> Loewe (2018), pp. 52 s.

<sup>43</sup> Regan (1983), p. 235.

<sup>44</sup> Regan (1983), p. 243. Otra fundamentación que ofrece un umbral más laxo y también distingue entre agentes y pacientes morales, pero que, no obstante, se ciñe de manera estrecha a la argumentación y terminología kantiana, es aquella provista por Christine Korsgaard. La autora, al igual que Kant, distingue entre la inteligencia en animales, esto es, la capacidad de aprender de sus experiencias y actuar de manera flexible en la satisfacción de sus instintos, y la racionalidad propiamente tal, que sería el poder normativo fundamentado en cierta forma de autoconciencia, que permitiría a los seres racionales ser conscientes de y reflexionar sobre los fundamentos de sus creencias y acciones; o,

Este criterio sería aplicable de manera igualitaria tanto a actores como a pacientes morales. Los primeros, señala el mismo autor de manera coincidente con el análisis kantiano, serían aquellos que poseen las capacidades necesarias para aplicar principios morales imparciales en la determinación de aquello que moralmente debiese ser realizado. La posesión de esas mismas capacidades haría que sea posible hacerlos moralmente responsables por aquello que hacen, particularmente cuando fracasan en el cumplimiento de esos imperativos morales, siempre y cuando no concurren otras circunstancias que excusen dicho incumplimiento.<sup>45</sup>

---

en otras palabras, la capacidad de ser gobernado por pensamientos sobre lo que se *debería* hacer o creer. En ese sentido, esta capacidad de autorreflexión permitiría actuar incluso en contra de respuestas instintivas, mientras que un razonamiento meramente teleológico no lo permitiría; Korsgaard (2018), pp. 38 ss. La racionalidad, considera siguiendo a Kant, estaría presente en los humanos, pero no en otros animales; Korsgaard (2018), pp. 46 ss.

Ahora bien, donde difiere con Kant es en cuanto considera que existen dos sentidos distintos en que un ser puede ser "un fin en sí mismo", y que los animales no humanos también tendrían un mundo propio y una perspectiva en virtud de la cual considerarían aquello que hacen y que desean como bueno para sí mismos. Así, se podría distinguir entre un sentido pasivo y un sentido activo de considerar a alguien como un fin en sí mismo. Lo primero ocurriría si me veo obligado a respetar tus fines o aquello que es bueno para ti como bueno absolutamente – esto es, a todo evento –. Ahora bien, ser un fin en sí mismo en sentido activo implicaría además la capacidad de legislar tanto hacia otros como a sí mismo, poniéndose en una obligación de respetar los fines del otro. Esta capacidad de co-legislar y de autonomía sería aquello de lo cual carecen los animales no racionales, Korsgaard (2018), pp. 141 ss. Dichos animales no racionales serían capaces de tomar sus propios intereses como fines en sí mismos y no como medios, pero no los intereses de otros seres. A raíz de estas distinciones, la autora diferencia entre dos maneras en las que un ser racional se puede ver obligado: Por un lado, nuestros deberes hacia los animales no racionales se derivarían del hecho de que estos consideran lo que es bueno para sí como bueno de manera absoluta, lo que exigiría de los seres racionales que respeten esa perspectiva. Los deberes hacia otros seres racionales se derivarían, en tanto, de su autonomía como capacidad de legislar para sí y para otros seres racionales. Así, Korsgaard considera que, si bien nuestras relaciones hacia los demás animales tendrían una base y una forma distinta que aquellas entre seres racionales, en cualquier caso habrían razones para considerarlos como parte de nuestra comunidad moral y tomar lo que es bueno para ellos como bueno absolutamente, pese a que no sean capaces de co-legislar y participar activamente de dicha comunidad moral, Korsgaard (2018), pp. 147 ss.

<sup>45</sup> Regan (1983), pp. 151 s. Al respecto, cabe recalcar que el autor considera la capacidad de aplicar principios morales imparciales como necesaria solamente para la agencia moral y no para ser paciente moral. Ahora bien, en el marco de una crítica más general hacia aquellas posturas que llama "individualismos morales" – dentro de las cuales se encontrarían también otras posturas reseñadas, como la de Peter Singer y, en general, aquellas que se manejan tradicionalmente en la discusión sobre consideración moral de animales no humanos –, la autora Alice Crary critica también las exigencias que Regan fijaría para ser considerado como sujeto moral. A su juicio, lo que tendrían en común estas posturas sería el hecho de que en todas ellas la consideración moral de humanos y animales no humanos se derivaría de las capacidades mentales del ser que está siendo objeto de análisis, y no del hecho bruto de ser un humano o un animal de un cierto tipo. Una de las objeciones más relevantes en este sentido es que dichas teorías implicarían, sea implícitamente o en algunos casos de manera explícita, que sujetos con discapacidades o que no reúnen la totalidad de esos elementos, sean humanos o no humanos, serían objeto de menor consideración moral que aquellos que sí los reúnen; Crary (2016), pp. 122 ss.

No se puede dar en este lugar una discusión acabada de la fundamentación filosófica alternativa – y, como la misma señala, minoritaria – que la autora ofrece para considerar que se pueden identificar características morales observables de manera objetiva y empírica, para construir lo que llama un análisis que pone a los seres "dentro de la ética" [*inside ethics*], en contraposición a la corriente general que los pondría "fuera de la ética" [*outside ethics*], por basarse estas últimas, generalmente, en la premisa filosófica de que el mundo real u objetivo sería moralmente neutral; al respecto, véase Crary (2016), pp. 11 ss. Si resulta pertinente, no obstante, hacer ver que la autora sostiene que en todos los modos de expresión psicológica, sean de carácter no lingüístico o lingüístico, habría ya un elemento esencialmente ético; Crary (2016), p. 80. Así, la autora considera que la consideración moral de un humano se debe al hecho de que es un humano, y en el caso de otros animales, por ser animales de un cierto tipo, poseyendo todos ellos formas de expresión que contendrían ya un componente moral. La consideración moral estaría presente no solo cuando se dan ciertas características mentales típicas a una cierta especie, sino también cuando el individuo carece de las mismas, Crary (2016), p. 157. Si bien la crítica desde la perspectiva de las discapacidades resulta atendible, en el sentido de que la consideración moral debiese extenderse también a aquellos individuos de una especie que no reúnen las características mentales típicas de la misma, parece menos claro el hecho de que toda especie de ser vivo debiese ser objeto de



Pacientes morales, en cambio, serían individuos que no reunirían todos los prerrequisitos que les permitirían controlar su comportamiento de manera que se los pueda hacer moralmente responsables, pero que no obstante serían parte de la comunidad moral y debiesen ser considerados moralmente o, en otras palabras, serían sujetos respecto de los cuales los agentes morales tendrían deberes – y, a juicio de Regan, deberes directos y no indirectos. Dentro de esta categoría distingue, a su vez, entre aquellos individuos que solamente serían conscientes y sintientes, y aquellos que reúnen el resto de las características mencionadas dentro del criterio de ser sujeto-de-una-vida (y sobre estos últimos versa la mayor parte de su trabajo).<sup>46</sup>

La distinción entre agencia y paciencia moral le permite afirmar, sin incurrir en contradicciones, que seres que no reúnen todas las características necesarias para actuar moralmente deben no obstante ser consideradas moralmente, de manera que la lesión de las obligaciones respecto a ellos por parte de actores morales puede ser objeto de responsabilidad. Es decir, la comunidad moral es más amplia que solo aquellos que son plenamente responsables o, en los términos planteados por Regan, el criterio de ser sujeto-de-una-vida identifica una similitud entre agentes y pacientes morales, de manera que una distinción a ese respecto entre ambas categorías sería arbitraria. Este criterio, por lo demás, tendría a su juicio un valor categórico, de manera que no habría graduaciones o diferencias dentro del mismo: todos aquellos que son sujetos-de-una-vida lo serían en condición de igualdad.<sup>47</sup>

---

consideración moral, o recibir el mismo tipo de consideración moral. Así, también Crary limita en algún sentido a qué tipo de seres se refiere en su trabajo – pese a ampliar radicalmente el campo de la discusión –, al considerar especies de animales que poseen – como especie – un determinado tipo de capacidades mentales que ameritan dicha consideración moral, refiriéndose a animales que presentan un grado de sofisticación suficiente para exhibir formas al menos primitivas de comportamientos expresivos (como percepción, movimiento propio y capacidad de conflicto o resistencia [*struggle*], Crary (2016), p. 150 inclusive pie de página 82.

Cabe reiterar, por otro lado, que al margen de si se favorece la postura de Crary o alguna de las demás que son reseñadas, en el artículo no se sostiene que la capacidad de acción intencional sea un requisito necesario para ser destinatario de consideración moral. El mismo se limita a mostrar algunos de los impactos que dicha capacidad tiene a través de diversas fundamentaciones filosóficas para esa consideración moral, tanto en la manera de actuar como en los intereses de esos potenciales destinatarios de consideración moral.

<sup>46</sup> Regan (1983), pp. 152 s.

<sup>47</sup> Regan (1983), pp. 244 s. Según Rowland, sería posible introducir una tercera categoría junto los agentes y los pacientes morales, la de sujetos morales, los que caracteriza como seres que, al menos en ocasiones, es motivado a la acción por razones morales, Rowlands (2013), p. 20. La principal diferencia con los agentes morales sería que mientras que ambos actuarían, al menos en ocasiones, por motivaciones morales, los agentes morales podrían ser hechos responsables cuando no lo hacen, mientras que los sujetos morales no. Su caracterización, como señala Bossert en la discusión alemana, presupone una comprensión diferente de normatividad y moralidad a la que se ha estado reseñando hasta el momento: A juicio de Rowland, una acción debiese ser caracterizada como moral cuando es realizada por una razón moral. Dichas motivaciones morales, por su parte, provendrían de un “módulo moral”, que a través de una capacidad de empatía generaría una emoción positiva o negativa según los elementos positivos o negativos de la situación y acción que se está evaluando. Es decir, el carácter moral de la acción vendría dado por su motivación en virtud de determinadas emociones, y no por las capacidades cognitivas que permitirían entender o controlar ese proceso – capacidades que se darían solamente en los agentes morales –. Bossert, por su parte, critica la poca claridad de ese presunto módulo moral, que no sería claro cómo se manifestaría, si de alguna manera, en la realidad, y más bien parecería ser una construcción metafísica que un proceso concreto; véase al respecto Bossert (2016), pp. 108 ss. Ahora bien, más allá de la caracterización de dicho módulo moral, resulta difícil ver cuál sería la utilidad de esta caracterización alternativa de la moralidad: En el caso de la pasividad moral, la categoría sirve para caracterizar a los pacientes morales como sujetos de protección y consideración moral por parte de agentes morales, aún sin exhibir ellos mismos dichas capacidades; en el caso de la agencia moral, por su parte, justamente lo que se busca con ello es determinar las capacidades que hacen posible hacer responsable moralmente a alguien por su actuar; la categoría de la subjetividad moral, en cambio, no hace ni a dichos sujetos merecedores de una protección distinta, ni permite hacerlos responsables

Ahora bien, la relación entre las distintas características que componen el criterio de ser sujeto-de-una-vida no es del todo clara. Regan precisa que la satisfacción del mismo sería una condición suficiente para tener un valor inherente, mas no necesaria, de manera que sería igualmente posible reconocer individuos o colectivos que no lo satisfacen.<sup>48</sup> Esto parece a todas luces necesario, si se considera que no todos los seres humanos – cuya paciencia moral no suele ser puesta en duda – cumplen necesariamente todos los elementos de dicho criterio en todo momento.

Andrews, en tanto, entiende estas características, así como otras que suelen ser mencionadas en la literatura – conciencia, emociones, autonomía, autopercepción, sociabilidad, lenguaje, racionalidad, la capacidad de autoconstituirse narrativamente, moralidad y la habilidad de crear significado –, como un “clúster” de capacidades cuya satisfacción individual no sería suficiente para tener relevancia moral, pero que tampoco debiesen verse satisfechas en su totalidad para ello: Según esta concepción, bastaría con detentar algunas de ellas, por lo que una “deficiencia” en algunas características podría verse suplida por la presencia de otras, de manera que habrían distintos perfiles de cómo ser persona. A modo de ejemplo, señala que en ese sentido un niño de tres años podría tener una baja calificación en moralidad, lenguaje y autonomía, pero alta en sociabilidad y emociones, mientras que un chimpancé adulto tendría altos niveles de emociones, autonomía, sociabilidad y racionalidad, pero bajos en otros elementos.<sup>49</sup> Esta variabilidad en los perfiles de personalidad permitiría, por su parte, construir un perfil distinto que podría verse satisfecho por inteligencias artificiales en un futuro cercano, pese a la carencia de algunas de estas capacidades, como podría ser la capacidad de sentir dolor.

A modo de resumen, entonces, también en el marco de una fundamentación deontológica la capacidad de acción intencional juega un rol relevante para la determinación de si un ser debiese ser objeto de consideración moral. Si bien la misma puede y debe ser distinguida de la (más exigente) capacidad de acción *moral*, que al menos bajo algunas concepciones requiere de poderes de representación tales que el agente pueda actuar por respeto y no meramente de conformidad a la ley moral, la constatación de capacidad de acción intencional sería un indicador relevante para la capacidad de paciencia moral, o al menos compartiría una serie de elementos con esta, como la presencia de deseos y capacidades cognitivas que permiten un comportamiento flexible en la satisfacción de dichos deseos.

### 3. Argumentos relacionales y carácter extrínseco de la consideración moral

Podría considerarse, sin embargo, que la idea de un clúster de características, algunas de las cuales debiesen ser exhibidas en cierto nivel, mas no todas al mismo tiempo, dejaría demasiado abierta la pregunta por la identificación de los seres que debiesen ser considerados moralmente, puesto que no ofrecería un criterio único e irrefutable. Ahora bien, la ausencia de un criterio unívoco se origina, al menos en parte, en la acertada intuición que guía la tercera de las líneas argumentativas respecto al merecimiento de consideración moral hacia animales no humanos mencionadas al comienzo de esta sección, a saber: que la moralidad surgiría de las relaciones que se establecen

---

por las acciones que realicen, por lo que no resulta clara cuál sería la función normativa de la misma (más allá de servir para predecir de mejor manera su comportamiento).

<sup>48</sup> Regan (1983), pp. 245 ss.

<sup>49</sup> Andrews (2020), pp. 236 s.

entre dos seres y no sería, por tanto, una propiedad intrínseca de una criatura, ni sería – al menos necesariamente – superviniente a sus propiedades intrínsecas.<sup>50</sup>

Así, sostienen estos autores, la importancia de los animales vendría por las relaciones que establecemos con ellos y que estos establecen entre sí. Y, efectivamente, tanto la consideración moral como la normatividad en sí no son propiedades naturales, sino surgen de las prácticas que dos o más seres tienen entre sí. En ese sentido, el dar valor moral a otro ser implica una decisión o, tomando prestados los términos de Brandom reseñados anteriormente, un acto de reconocimiento. La historia de la humanidad ejemplifica con nitidez la plasticidad de estos conceptos, que han experimentado una progresiva expansión para incluir más y más individuos dentro del ámbito de sujetos que son merecedores de respeto, así como un constante refinamiento para ofrecer criterios ecuanímenes que guíen dicho reconocimiento.

Aunque la pasividad moral no sea una propiedad intrínseca de una criatura ni sea sin más una característica superviniente a otras capacidades, dichas capacidades subyacentes – entre otras, la capacidad de acción intencional – son relevantes justamente porque proveen, por un lado, razones sobre las cuales se puede fundamentar el merecimiento de consideración moral de manera no arbitraria, como sería, por el contrario, el restringirla a la pertenencia a una determinada especie. Por otro lado, también son relevantes para determinar la extensión y diversidad de los intereses del ser en cuestión que serán considerados dignos de protección.

Esta idea no necesita poner en duda la tesis de Regan de que el reconocimiento de pasividad moral sea incondicional, ni implica que la vida de un ser determinado tuviese menos valor que la de otro, en la medida que ambos sean tomados como dignos de consideración moral. Más bien se refiere al hecho de que nuestra manera de relacionarnos con ellos y los deberes que surjan de esa relación van a variar según las capacidades e intereses que tenga cada ser. Así, el deber de evitar el dolor de un ser sintiente presupone que el ser sea capaz de percibir dolor en primer lugar, y que el mismo sea considerado como nocivo. Una concepción como la de Andrews deja abierta, no obstante, la posibilidad de reconocer como seres dignos de consideración moral a otros individuos que no posean esa capacidad, en la medida que exhiban en un grado relevante otras características que consideramos relevantes para esos efectos, como podría ser el caso de una inteligencia artificial que contase con deseos e intereses propios.

Asimismo, distintas especies animales poseen distintas capacidades y necesidades y, en consecuencia, diversos intereses. Mientras que en algunos casos puede ser suficiente con la satisfacción de determinadas necesidades básicas para la supervivencia, otros poseen capacidades más complejas que expanden sus posibilidades de autorrealización. En ese sentido, en la medida que sean reconocidos como seres merecedores de consideración moral, un aumento de las capacidades de autorrealización implica una mayor diversidad en los intereses que son candidatos a ser objetos de protección. A modo de ejemplo, en relación a la capacidad de acción intencional desarrollada anteriormente, la posibilidad de satisfacer flexiblemente sus propios deseos puede justificar el deber de resguardar el libre ejercicio de esa flexibilidad.

Cabe recalcar que, como constata Andrews, estas tres vías para fundamentar la consideración moral de seres no humanos no son necesariamente excluyentes, sino pueden ser leídas de manera

---

<sup>50</sup> Anderson (2004), p. 289; Andrews (2020), p. 238.

complementaria – esto es, al margen de las diferencias sustanciales entre sistemas morales utilitaristas y aquellos de carácter deontológico, así como de las críticas generales que se suelen formular en contra del utilitarismo como fundamentación moral.<sup>51</sup>

#### IV.- CONCLUSIONES

Recapitulando, existirían buenas razones para considerar que un número importante de animales no humanos poseen capacidad de acción intencional y en un futuro cercano sería posible identificar esas mismas capacidades en otros seres no humanos de carácter artificial.

Para detentar esa capacidad, no sería necesario el poseer intencionalidad de segundo orden ni metacognición, sino bastaría con la existencia de deseos y la posibilidad de satisfacerlos flexiblemente. En la medida que una acción implica la realización intencional de un cambio de un estado de cosas en el mundo, es necesario también que el ser cuyo comportamiento está siendo interpretado posea un cuerpo mediante el cual pueda realizar dichos cambios. Ahora bien, la existencia de instintos en animales y un programa en seres artificiales no es impedimento para reconocer esa capacidad, en la medida que tengan deseos propios y los satisfagan de manera flexible.

Dicha capacidad debe ser distinguida, a su vez, de la más exigente capacidad de actuar moralmente que, al menos bajo algunas de las concepciones morales de mayor peso en la actualidad, sí implicaría el poseer conceptos, de manera que sea justamente la representación del imperativo moral aquello que guíe la realización de la acción. Ahora bien, para ser considerado como un ser que importa, cuyos intereses debiesen ser tenidos en cuenta por aquellos capaces de realizar acciones morales, no sería necesario poseer agencia moral, sino bastaría con pertenecer a la más amplia categoría de los pacientes morales.

En relación a los argumentos para ser considerado moralmente (o ser un paciente moral), se presentaron tres líneas argumentativas que pueden ser leídas de manera complementaria, a saber: fundamentaciones utilitaristas, deontológicas y relacionales. Desde las primeras, la sintiencia, esto es, la capacidad de sentir dolor y placer, bastaría para tener que considerar los intereses de un ser al realizar una acción. Entre las segundas, se revisó el criterio elaborado por Regan, que plantea que para ser considerado moralmente bastaría cuando se es “sujeto-de-una-vida”, criterio que se compondría de una serie de elementos como el tener creencias y deseos, percepción, memoria, sentido del futuro, una vida emocional, preferencias e intereses, entre otros, que constituirían una condición suficiente más no necesaria para dicha consideración. En marco de las perspectivas relacionales, en tanto, se recalcó el carácter extrínseco de la consideración moral, que no sería una propiedad intrínseca de un ser, sino surgiría de la forma en que dos o más seres se relacionan.

La capacidad de acción intencional, pese a no ser homologable a la pasividad moral, puede jugar un rol relevante en identificación de aquellos seres que debiesen ser considerados moralmente: Por un lado, al coincidir algunos de los presupuestos de ambas categorías – entre estos, la presencia de deseos y la posibilidad de satisfacerlos flexiblemente –, dicha capacidad sirve como indicador de que el ser que la exhibe debiese ser objeto de consideración moral, aunque no constituya una condición necesaria para ello. Por otro, la posibilidad de actuar flexiblemente implica una expansión de los intereses de los seres que poseen dicha capacidad, en la medida que

---

<sup>51</sup> Andrews (2020), pp. 238 s.

debiese respetarse la autonomía del ser en el ejercicio de la misma. En ese sentido, aun considerando a los distintos pacientes morales como igualmente merecedores de protección, con mayores capacidades vendrá aparejada una mayor diversidad de intereses que deben ser resguardados.

## FUENTES

### **Bibliografía**

- Anderson, E. (2004). Animal rights and the values of nonhuman life. En Sunstein, C. R. y Nussbaum, M. C. (2004), *Animal rights: Current Debates and New Directions*. Oxford University Press, 277-298.
- Andrews, K. (2020). *The animal mind: An Introduction to the Philosophy of Animal Cognition*. Routledge.
- Balluch, M. (2014). *Der Hund und sein Philosoph: Plädoyer für Autonomie und Tierrechte*. Promedia Verlag.
- Brandom, R. B. (2019). *A spirit of trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Belknap Press.
- Bermúdez, J. L. (2018). Can nonlinguistic animals think about thinking?. En Andrews, K. y Beck, J. (2018), *The Routledge Handbook of Philosophy of Animal Minds*. Routledge, 119-130.
- Boetsch, C. (2005). Joint cooperative hunting among wild chimpanzees: Taking natural observations seriously, *Behavioral and Brain Sciences* 28 (05), 692-693.
- Bossert, L. (2016). Nichtmenschliche Tiere als moralisch Handelnde?. En Wirth, S., Laue, A., Kurth, M., Dornenzweig, K., Bossert, L. y Balgar, K. (2015), *Das Handeln der Tiere*. Transcript, 93-114.
- Bung, J. (2015). Können Artefakte denken? En Gruber, M., Bung, J., y Ziemann, S. (2015), *Autonome Automaten: künstliche Körper und artifizielle Agenten in der technisierten Gesellschaft*. Berliner Wissenschafts-Verlag, 17-27.
- Crary, A. (2016). *Inside Ethics: On the Demands of Moral Thought*. Harvard University Press.
- Cochrane, A. (2012). *Animal Rights Without Liberation*. Columbia University Press.
- Davidson, D. (2014a). Representation and Interpretation. En Davidson, D. (2004), *Problems of rationality*. Oxford University Press, 87-99 (obra original publicada en 1990).
- Davidson, D. (2014b). Turing's Test. En Davidson, D. (2004), *Problems of rationality*. Oxford University Press, 77-86 (obra original publicada en 1990).
- Descartes, R. (2018). *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Edición y traducción de Pedro Lomba Falcón, Trotta (obra original publicada en 1637).
- Glock, H. (2018). Animal rationality and belief. En Andrews, K. y Beck, J. (2018), *The Routledge Handbook of Philosophy of Animal Minds*. Routledge, 89-99.
- Glock, H. (2019). Agency, intelligence and reasons in animals. *Philosophy*, 94 (04), 645-671.
- Gruber, M. (2015). Was spricht gegen Maschinenrechte? En Gruber, M., Bung, J., y Ziemann, S. (2015), *Autonome Automaten: künstliche Körper und artifizielle Agenten in der technisierten Gesellschaft*. Berliner Wissenschafts-Verlag, 191-206.

Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica (obra original publicada en 1781 y 1787).

Kindhäuser, U. (2021). Zum Handlungsbegriff. En Kindhäuser, U. (2021), *Analytische Strafrechtswissenschaft*. Nomos, 407-433 (obra original publicada en 2011).

Knoll, A. y Rey, G. (2018). Arthropod Intentionality?. En Andrews, K. y Beck, J. (2018), *The Routledge Handbook of Philosophy of Animal Minds*. Routledge, 13-24.

Korsgaard, C. (2018). *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford University Press.

Latour, B. (2004). *Politics of nature: How to Bring the Sciences Into Democracy*. Harvard University Press.

Loewe, D. (2018). Justicia y animales: Estatus moral y obligaciones debidas hacia los animales. En Chible Villadangos, M. J. y Gallego Saade, J. (2018), *Derecho Animal: Teoría y Práctica*. Thomson Reuters, 51-75.

Low, P., et al. (2012). The Cambridge Declaration on Consciousness. Disponible en: <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>

McDowell, J. (1996). *Mind and world: With a New Introduction by the Author*. Harvard University Press.

Regan, T. (1983). *The case for animal rights*. University of California Press.

Rowlands, M. (2013). Animals and moral motivation: A response to Clement. *Journal of Animal Ethics*, 3 (1), 15-24.

Singer, P. (2002). *Animal liberation*. Ecco (obra original publicada en 1975).

Teubner, G. (2007). Elektronische Agenten und grosse Menschenaffen: Zur Ausweitung des Akteursstatus in Recht und Politik. En Becchi, P., Graber, C. B. y Luminati, M. (2007), *Interdisziplinäre Wege in der juristischen Grundlagenforschung*, Luzerner Beiträge zur Rechtswissenschaft, 25. Schulthess Verlag, 1-30.

Tomasello, M. (2010). *Origins of human communication*. MIT Press.

Turing, A. M. (1950). I.—Computing machinery and intelligence. *Mind*, LIX (236), 433-460.

Tye, M. (2017). *Tense bees and shell-shocked crabs: Are animals conscious?* Oxford University Press.

Von Wright, G. H. (1963). *Norm and Action: A logical enquiry*. Routledge & Kegan Paul.

**Fecha de recepción: 01 de noviembre de 2023.**  
**Fecha de aceptación: 29 de diciembre de 2023.**  
**Fecha de publicación: 29 de diciembre de 2023**