

# REVISTA TEMAS



*Gran vivienda ancestral en Valle Sagrado, Perú.*



**Referencia al citar este artículo:**

Ceballos, R. (2017). Identidad personal y condición social. El doble anclaje de la naturaleza humana. *REVISTA TEMAS*, 3(11), 153 - 161

<http://dx.doi.org/10.15332/rt.v0i11.1753>

# Identidad personal y condición social. El doble anclaje de la naturaleza humana<sup>1</sup>

Ramiro Ceballos Melguizo<sup>2</sup>

*Recibido 09/05/2017 Aprobado 20/06/2017*

## Resumen

Tanto en un sentido tradicional y religioso como en un sentido moderno y secular, resulta clara la dependencia recíproca entre nuestra naturaleza individual y personal y nuestra naturaleza social y comunitaria. Con independencia de cómo se interprete esta imbricación, es una tarea de la cultura el hacerse cargo de luchar contra el olvido de esta solidaridad entre lo social y lo personal, solidaridad o vínculo que se suele "olvidar" de una manera en apariencia espontánea. Adicionalmente se expone el desencuentro entre religión y secularismo a propósito del valor de la vida en términos absolutos.

## Palabras clave

Persona, sociedad, instinto, secularización, individuo, ética, cultura, libertad, bioética.

# Personal identity and social condition. The double anchorage of the human nature

## Abstract

For a traditional and religious sense as well as for a modern and secular one, reciprocal dependency between our individual and personal nature and our social and community nature is clear. Regardless of how this imbrication may be understood, culture is responsible for fighting against solidarity oblivion between social and personal aspects. This solidarity or link tends to be forgotten in an apparently spontaneous way. In addition, a disagreement between religion and secularism concerning the value of life in absolute terms is shown.

## Keywords

Person, society, instinct, secularism, individual, ethics, culture, freedom, bioethics.

1. Artículo de reflexión derivado de investigación.

2. Profesor titular Departamento de Filosofía. Universidad de Pamplona. Correo electrónico: ramirocem@yahoo.es

*"Eres social, por tanto serás solitario" ese es  
nuestro destino, a la vez cruz y nobleza*  
Pierre Grassé.

Desde una óptica tradicional (religiosa) como desde una perspectiva moderna (secularizada) se conviene en que los humanos poseemos un valor propio incondicionado, absoluto. La realidad y consistencia de dicho valor implica también el reconocimiento de la existencia de un vínculo indisoluble entre nuestra dimensión personal y nuestra condición social, y el advertir y esclarecer este vínculo se convierte en una condición para que el reconocimiento de nuestro valor moral incondicionado sea más que una declaración y llegue a constituir una exigencia individual y colectiva de todas nuestras prácticas. En lo que sigue intento describir este acuerdo de principios en la valoración de los individuos, así como reflexionar acerca de la correspondencia y vinculación esencial entre nuestra dimensión individual y nuestra condición social, que es lo que manifiestan las palabras de Pierre Grassé citadas aquí como epígrafe. Al final se aborda también la oposición entre religión y secularismo, a propósito del valor de la vida.

Etimológicamente, "persona" proviene del verbo latino *personare*, que se traduce como resonar o sonar a través de. En el teatro romano se daba el nombre de persona a la máscara que usaban los actores debido a que se decía que su voz *personabat* (resonaba) a través de la máscara. Luego se llamó persona al personaje que el actor representaba y más tarde pasó a designar al actor mismo. El término tomó pronto un carácter social y jurídico, pasando a designar al hombre libre, sujeto de derechos y de deberes.

Sin embargo, la carga significativa más fuerte le vino al concepto de persona desde la tradición cristiana, la cual lo habría de revestir hasta nuestros días con

un sentido metafísico-religioso especial. Este proceso sucede básicamente cuando se adicionó al concepto de individuo, sujeto de derechos y deberes, tal como lo entendían los romanos, la idea de la racionalidad, la cual se entiende en la tradición cristiana como certificación de un rasgo decisivo de extranaturalidad y extramundanía. Severino Boecio (480-525) definió canónicamente a la persona como sustancia individual de naturaleza racional (Valverde, 1995, p. 35)<sup>3</sup>.

El pensamiento moderno ha cambiado profundamente esta concepción. La persona no se considera una sustancia sino más bien una función, un conjunto de propiedades que tienen su raíz en la naturaleza característica de nuestra especie. Como visión secularizada y naturalista, el pensamiento moderno ve en el humano un animal especial, más que un agente extranatural. Su característica distintiva proviene de sus funciones cerebrales complejas, de su actividad mental. Su carácter de persona resultaría ser, entonces, el producto de una estructura neurológica especial así como de un derrotero de configuración socio-cultural que tiene además un basamento histórico. Principio abstracto de nuestros gestos concretos, nuestra condición personal posee, para esta perspectiva secularizada, todos los rasgos de la inmaterialidad, pero no la significación de lo que la tradición metafísico-religiosa ha llamado sustancia espiritual.

3. La metafísica griega no conoció la idea de persona. El sentido jurídico introducido por los romanos había servido para diferenciar a ciertos humanos de las meras cosas. Son los llamados *padres capadocios* quienes acercan el sentido del término griego sujeto (*hipokeimenon*) a lo que el concepto jurídico romano de persona implicaba, es decir, algo esencialmente diferente de la mera *res naturalis*. La sintética definición de Boecio recoge ya la incorporación de esta diferencia, sobre la que descansa la estructura de la concepción cristiana de nuestra naturaleza, especialmente vinculada con lo divino. La filosofía posterior aceptaría esta estructura de definición antropológica, comenzando por Santo Tomás (Vaverde, 1995, pp. 35 y ss).

Pero, sin importar cómo se la interprete en su fundamento metafísico, en términos religiosos o en términos naturalistas, la idea de que los humanos somos personas representa una calificación, una atribución de valor que desembocó en una y la misma idea: la dignidad humana. Esto vale, por lo pronto, como una forma abreviada para designar la prohibición de tratar a los seres humanos como objetos intercambiables y, por lo tanto, para exigir un tratamiento exclusivo que los designa como fines en sí mismos. La totalidad de las condiciones de dicho tratamiento será la que defina la esfera de los derechos humanos en general y, en particular, la de los derechos positivos y legalmente protegidos.

La concepción religiosa concede dignidad al ser humano con base en nuestra filiación divina: somos hechos o imagen y semejanza de Dios; por consiguiente, tenemos un valor especial, una condición privilegiada con relación a los demás seres, que nos hace merecedores de un trato preferencial. Cada ser humano es más que solo un miembro de la especie; es un ser único, insustituible, que debe ser tratado como algo que vale en sí y por sí y no como medio o en representación de otra realidad cualquiera, incluida otras personas, pues el valor moral de la persona incluye la unicidad y el carácter insustituible.

La concepción secularizada moderna conserva esta idea del ser humano como algo único y que vale como fin y no como medio o instrumento, aunque no comparta la explicación religiosa que lo fundamenta. De hecho, el pensamiento moderno ha buscado otras fuentes para justificar el valor excepcional que nos concedemos los humanos como personas. Es especialmente aceptada la explicación kantiana, la cual hace derivar la dignidad humana de la autonomía. Los

humanos somos dignos de respeto como fines en sí mismos, porque somos los únicos seres capaces de actuar siguiendo leyes que nosotros mismos nos damos. A esta prerrogativa especial, y propia de nuestra condición racional, se la denomina libertad y a su justificación como una efectiva cualidad de nuestro obrar es a lo que se refiere la legitimación kantiana de nuestra razón práctica (Kant, 1998, pp. 52-57). Constituye un tema aparte la interpretación de esta visión kantiana, la cual se considera como una derivación secularizante de los valores cristianos.

Ahora bien, como se dijo anteriormente, la condición personal, como calificación del individuo humano, tiene consecuencias prácticas inmediatas: impone el deber de respetar en los otros a seres que valen por sí, que no son intercambiables, que no tienen precio. Lógicamente, esto implica atribuir a cada uno el derecho a ser considerado por los demás de igual manera. Así es como surge el orbe de la ética, la cual, en sus consecuencias prácticas, es semejante e idénticamente exigente para todos, no importando que se sostenga sobre una convicción religiosa o sobre valores seculares.

De modo que la consideración acerca de la idea de persona nos ha conducido a la esfera de la ética, pues el rasgo definitorio de nuestro ser en términos de persona es, antes que nada, un atributo de valor, una valoración. El sujeto personal es, fundamentalmente, el referente simbólico de un acto valorativo: veo en mis semejantes no a individuos, lo cual sería nada más un criterio natural de percepción sino a personas, es decir, a seres que juzgo como fines en sí, como valores absolutos; y este es un criterio cultural y social, específicamente un criterio moral y ético.

Podemos decir, entonces, que el sujeto personal es el componente ético del sujeto individual humano y que su

elevación a condición decisiva definitoria de nuestra humanidad es un resultado en el que coinciden plenamente las visiones religiosas y tradicionales, lo mismo que la concepción moderna y secular, por lo menos en Occidente.

De otro lado, parece claro que para acceder a la condición de sujetos personales no basta la maduración; es preciso además la socialización (Castoriadis, 2002, pp. 237-255). Nadie, en efecto, nace siendo persona y, desde el punto de vista del desarrollo de la especie, ni siquiera se nace siendo humano. La humanización es el resultado, seguramente parcial y no absoluto, de una larga emergencia de rasgos culturales y espirituales que nos separan de una condición primática de partida. En el plano propiamente cultural y en la perspectiva del individuo, no de la especie, la consecución del estatus de persona se inscribe en un proceso de desarrollo que convoca nuestra dimensión cultural y social.

Aquí llegamos al concepto de sujeto social, el cual podemos caracterizar como el conjunto de atributos que recibimos de los demás. Ahora bien, sucede que los humanos recibimos de los otros no solamente nuestra naturaleza biológica, sino fundamentalmente, nuestra humanidad. La primera herencia, la naturaleza biológica, la recibimos de la especie, pero nuestra naturaleza propiamente humana, personal, la recibimos de la sociedad, en un proceso extendido, complejo y maravilloso que puede describirse como el acto por el cual nuestros mayores nos entregan el mundo. Por consiguiente, sujeto personal y sujeto social no son los términos de una antítesis sino las caras complementarias de una misma realidad: la realidad humana.

Los humanos somos tan inconcebibles sin el concurso de la especie como al

margen de la sociedad. La especie nos hace individuos, pero es la sociedad la que nos hace personas y, en términos generales, humanos. No sucede así con los demás animales, los cuales, aunque muchos registran grados diversos de vida social y de cultura (Mosterín, 1982, pp. 33-60), puede decirse que persiste en ellos una continuidad biológica como individuos de la especie y como miembros del grupo. En los humanos se produce una ruptura bastante radical por cuanto las conductas grupales dejan de estar comandadas por los instintos y pasan a ser regidas por obligaciones y órdenes de carácter simbólico. Esta sustitución de los instintos por instrucciones de carácter simbólico es la que genera esa trama de reacciones y hábitos, comportamientos y conocimientos que podemos llamar tradición cultural; en cambio, en los demás animales, dicha trama viene prefijada como herencia genética que le instruye al individuo para subsistir en relaciones grupales. Al perder los humanos la fijeza de tales instrucciones, lo cual representó al unísono la emergencia de la tradición cultural sustitutiva, logramos aligerar la carga que esto representaba y ganamos así una enorme plasticidad adaptativa. Como señaló el biólogo Pierre Grassé, "...las obligaciones sociales son menos rígidas que el collar de hierro en que el instinto mantiene al individuo solitario" (p. 160).

Este proceso de suplantación de los instintos convierte a su vez nuestra existencia individual en algo esencialmente precario. Ello hizo pensar a muchos que los humanos éramos animales ineptos para la vida, una especie de primate desviado hacia un callejón sin salida evolutivo (Gehlen, 1980). Pero dicha precariedad es la otra cara de nuestra ventaja adaptativa, nacida de la inteligencia social y cultural, la otra cara de nuestra

inteligente artificiosidad social (Lorenz, 1984, pp. 205-229).

Es así, entonces, que el individuo humano hereda su vida, pero también su humanidad; somos, en consecuencia, doblemente deudores: deudores de nuestras vidas a la especie y deudores de nuestra humanidad a la sociedad. Sin el concurso de ambas entidades colectivas no existiríamos. La ideología religiosa manifiesta la conciencia de la deuda social de nuestra humanidad de una manera sublimada. Por ello hace hincapié en que nuestra vocación de personas es irrealizable sin la apertura hacia los demás. Esa apertura se expresa de modo negativo en la exigencia de no dañar al prójimo y en la positiva exhortación a amar a los otros y manifestarlo en las buenas obras, como condición de realización de nuestro destino personal, que consistiría en acogernos a la voluntad divina.

Hay que señalar, de paso, que el cristianismo contiene en sus fuentes escriturales un sentido ético (Ferry, 2007, pp. 95-103). El mensaje salvífico que Jesús predicó al invocar el amor, transforma el vínculo entre Dios y los hombres en un vínculo de amor que liga a los humanos entre sí como deudores recíprocos de este sentimiento: la caridad. En este sentido, ciertas formas de cristianismo y de religiosidad en general, que se basan en una especie de trato "íntimo" con lo divino, a espaldas de sus consecuencias y ligaduras morales, se parecen mucho al egoísmo puro y duro que la sociedad desacralizada practica y difunde y contra el que pareciera que lucháramos en vano.

Por su parte, el pensamiento secularizado no puede hacer sino mostrar por vías argumentativas la prioridad de lo social. En el origen, dependemos materialmente de la sociedad, y nuestro cerebro no adquiere la totalidad de sus

funciones sino gracias a ella. El adulto puede ser solitario gracias a que previamente la sociedad le ha proporcionado los medios para valerse por sí mismo y le ha enseñado a servirse de ellos.

Solo por aprovechamiento de nuestra herencia social y cultural podemos convertirnos en protagonistas de nuestra aventura individual y añadir al mundo un universo propio, nuestro universo personal, tejido sobre el lienzo primario del mundo que heredamos y que nuestras madres nos entregan a través del lenguaje, que no por otra razón se lo conoce como lengua materna. Llegamos entonces a interiorizar la realidad y a reflejarla de manera propia y particular gracias a tal herencia social y cultural, y así nos convertimos en centros autónomos de decisión y, en parte, en arquitectos de nuestros propios destinos; alcanzamos así la independencia y autonomía de vuelo, es decir, accedemos al reino de la libertad.

Por la razón fundamental de que el hombre no es concebible al margen de la sociedad, y no de una sociedad en general sino de la suya propia, tampoco es razonable que intente siquiera olvidar los vínculos que lo ligan de manera imprescriptible a los demás, a su grupo y, adicionalmente, a la raza humana global con la que compartimos un destino común (Morin, 2006, pp. 268-270). Sin embargo, entre las posibilidades de nuestra libertad se encuentra la tentación permanente de olvidar dichos vínculos y negarse a reconocer la deuda que tenemos contraída con la sociedad. En esta tentación está la fuente primaria de nuestras grandes tragedias humanas: el odio, la insolidaridad, el egoísmo. Pero, de igual manera, en el propósito que debiera orientar nuestra voluntad, en procura de cancelar aquella deuda originaria, hallamos también la posibilidad de ennoblecer nuestras vidas,

en tanto sepamos optar por las vías contrarias a los males ya mencionados, las cruces de nuestra existencia colectiva y personal, pues ya se entienda la cuestión religiosamente como pecado e inmoralidad o se la interprete como desadaptación o anomia, egoísmo e insolidaridad, lo cierto es que la paga del mal es, a la prostre, más mal, para todos e incluso para quienes en primera instancia se benefician de él.

La comprensión de esta íntima solidaridad entre los humanos, el hacer consciente el conjunto de condicionantes de nuestra propia individualidad y los avatares por los que atraviesa toda criatura en su proceso de llegar a ser lo que es, configuran los retos primordiales de toda proyección formativa en el plano social y en el contexto particular de la formación instituida como escuela. El llamado antiguo de llegar a ser lo que se es no tiene otro significado que esta reconversión de la conciencia individual y solitaria, cuyo vuelo autónomo solo es sostenible de cara a lo que, si fuéramos aves, experimentaríamos como resistencia del aire. Kant usó el símil del ave en vuelo para expresar que, tal vez, la razón pudiera imaginar que habría de encumbrarse más allá, hacia un saber más completo, sin la resistencia de la experiencia. El ave que prescindiera del aire, creyendo que así volaría mejor, experimentaría, aunque no lo parezca a la intuición empírica, la total imposibilidad de volar, pues es el aire, que se puede sentir solo como obstáculo, también único e imprescindible sustento del vuelo<sup>4</sup>. *Mutatis mutandis*, lo mismo vale para la elevación humana a la condición de la individualidad personal: aunque nos pueda parecer a veces un lastre el llevar las trazas de nuestro origen

y condición sociales, solo por ellas pudimos emprender el vuelo solitario como agentes libres, y solo por esas trazas podemos mantenerlo.

### El valor de la vida

La correspondencia entre las dos vertientes generadoras de legitimación en asuntos morales, la religión y la postura secular, se torna ya en oposición más o menos fuerte cuando abordamos los terrenos de la bioética, esto es, cuando enfrentamos esa serie de dilemas éticos que surgen de la toma de decisiones respecto al valor de la vida, no tanto en términos de relaciones interhumanas, es decir, en términos de la coexistencia y su regulación, cuanto en referencia a lo que implica sopesar acciones que atañen a la intervención y manipulación en el escenario natural de la vida y en el decurso de la existencia humana en particular.

Aunque la bioética se ocupa de muchas cuestiones atinentes a la interferencia de nuestras acciones con la vida en general, creo que es en el terreno de la intervención en la vida humana donde el choque de perspectivas legitimadoras es más agudo. Como es obvio, estas discrepancias provienen de la circunstancia según la cual, tratándose de la vida humana, esta presenta los dos frentes articulados de condición biológica con estructura sociocultural. La vida humana se desarrolla en un doble registro: es vida biológica y también constructo cultural y más esencialmente dimensión simbólica. Esta última condición y su manifestación como vida autoconsciente es a lo que aquí denominamos vida como existencia.

El vivir humano es existir, además de vegetar. No somos semovientes individuales sino personas únicas. Ello nos pone en una situación de mucha preeminencia con respecto al resto de criaturas vivas, aunque también en grave peligro,

4. "La ligera paloma, al surcar en libre vuelo el aire libre cuya resistencia siente, podría persuadirse de que en un espacio vacío de aire le podría ir aún mucho mejor" (Kant, 2007, pp. 65-66).



pues pertenece a nuestra condición humana la posibilidad siempre latente de malograrnos de modo parcial o definitivo, y esto al margen de cualquier accidente o malformación física. El dato central con respecto a la vida humana es que ella, en cuanto existir, comporta el elemento de su ascensión como destino propio e inalienable, tanto individual como colectivamente.

Centrándonos pues en la vida humana, vale decir que es el foco originario de donde dimana todo valor, de manera absoluta. Su equivalente religioso reza así: la vida es sagrada. Sin embargo, desde el discurso religioso la sacralidad de la vida se hace acompañar por una serie de dogmas, algunos de los cuales llevan a negar el componente estructural que define la vida humana como existencia. La idea de que Dios nos haya dado la vida no guarda simetría con la hipótesis hermenéutica, según la cual, ella nos ha sido donada por la especie y la sociedad. En el primer caso se está implicando una imposibilidad de disponer de ella desde un criterio que conlleva heteronomía y negación de la libertad individual, rasgos definitorios de la idea misma de vida como destino existencial. En este caso se echa mano de Dios como de un sucedáneo de la voz de la sociedad, pues, en últimas, Dios no se pronuncia sino a través de intermediarios, indefectiblemente, humanos.

Desde la segunda perspectiva, cuando interpretamos nuestras vidas al tenor de su doble condición, biológica pero también social, no se quiere implicar, como muchos afirman, que se tenga disponibilidad incondicional sobre ella o sobre alguna de sus manifestaciones. Esto proviene del hecho de que la donación del mundo y de nuestras vidas no representa una adjudicación ni comporta las consecuencias legales de la adjudicación. Es más propiamente una participación,

de la que no se sigue otra cosa que el reconocimiento, por parte del individuo reflexivo, de una cierta deuda de origen, al lado de una incuestionable facultad de decisión, no endosable a terceros, de donde dimana la inalienabilidad individual del propio existir junto con la responsabilidad humana colectiva con respecto al destino de la vida, en relación con todo aquello que pudieran comportar nuestras acciones respecto de su conservación y transformación.

El carácter de las discusiones en torno a los dilemas de la bioética depende mucho de cómo se pueda despejar esta trama de interpretación original. La vida humana no es solo fenómeno natural sino naturaleza hecha espíritu. Pero ese espíritu no es un origen fundamentador, como lo pretende el discurso religioso. Esto tiene serias implicaciones en asuntos como la discusión sobre el suicidio, el aborto, la eutanasia, la eugenesia y las intervenciones melioristas o reconstructivas y profilácticas en la vida humana. La posibilidad de intervenir para evitar sufrimientos innecesarios y crueles, idea que defienden los partidarios de la eutanasia, no puede sensatamente interpretarse como equivalente a un entrar a saco en el santuario de la vida. La prueba está en que el propio individuo siempre que esté en uso de sus facultades, y pueda disponer de ciertas capacidades, puede también definir su situación frente a Dios mismo. En cambio, quienes se arrogan la función de intérpretes autorizados de Dios, casi siempre prohibicionistas, pasan por alto la legitimidad de este acceso privilegiado del individuo solitario, el único agente, por lo demás, concebible como capaz de apelar a una instancia suprema como la voluntad divina. Los partidarios de la interpretación puramente religiosa de estos litigios no hacen bien intentando suplir con objeciones la posible definición

autónoma del individuo concernido por una enfermedad terminal, por ejemplo.

En síntesis, la vida humana vale absolutamente, pero vale dentro del ámbito definido por su condición de existencia, es decir, bajo el supuesto de que es el fenómeno singular, en el universo que conocemos, que se rige por toda la complejidad propia de los seres biológicos, pero que ha generado una unidad autoconsciente capaz de decidir incluso en contra de su propia viabilidad y persistencia. Ello implica que por ser su valor de naturaleza absoluta, no tiene sentido decir que tiene precio. Pero, no importando bajo qué parámetros o valores, tampoco puede ser tasada en ningún otro sentido desde fuera de quien la soporta y mantiene desde dentro: el propio individuo, devenido como unidad autónoma de decisión. No es, pues, la vida humana como una tela preciosa ante la cual pudiera conformarse un círculo de pretendientes que aspirasen a su conservación como prenda no usable o usable solo para ciertos propósitos. El individuo es dueño de su vida, no por cuanto pudiera disponer arbitrariamente de ella, sino por cuanto nadie está autorizado a reglamentar los límites relativos a cómo y hasta cuándo la deba soportar, pues no es un encargo externo sino una asunción intransferible.

En cambio, como especie, somos una suerte de custodios, ante quienes valen derechos innegables tanto del conjunto del fenómeno vital global, en calidad de absolutamente no vulnerable, dada la imperiosa dependencia nuestra con respecto a su orden arcano, como también del conjunto de individuos, discretamente considerados, y en su condición de portadores discrecionales de un destino particular, siempre en condiciones de li-

mitaciones respecto al saber de su suerte futura y de cara a las posibles consecuencias de decisiones para hacer de sus vidas algo soportable, mejorable o prescindible. En este último caso no somos custodios dependientes de la trascendencia del orden vital sino testigos, e interventores posibles, pero en atención a la instancia de inalienabilidad que comporta cada vida humana, entendida como asunción autónoma, es decir, no transferible y no adicponible para ningún efecto funcional o práctico.

Este entramado complejo de contingencia y derecho que asiste a cada individuo cuando se coloca frente a su propia existencia es el que define el terreno de muchas de las discusiones acerca de las cuales los demás tienen que tomar partido para juzgar y para intervenir.

Como especie, finalmente, estamos ubicados en calidad de espectadores y participantes en una trama a la que debemos subordinación total, a la vista de nuestra condición de hijos laterales del gran árbol de la vida y de ninguna manera en condición de amos absolutos. Pero, en contravía de esta exigencia, nos hallamos ante la *hybris* de la cultura y de los modos contemporáneos de vida, que dictan comportamientos y procesos a los que subyace una especie de ideario inconsciente pero efectivo, por el que pareciera que se nos concede un derecho de disponibilidad solo prudencialmente acotado sobre el mundo; y esta conducta, que comporta dosis de irresponsabilidades ecocidas y suicidas, constituye el elemento central que preside y rige de modo inaceptable nuestro modo de relacionarnos hoy día con la naturaleza y con nuestra propia humanidad.

## Referencias

- Castoriadis, C. (2002). *Figuras de lo pensable*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferry, L. (2007). *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes*. (Trad. Sandra Chaparro Martínez). Bogotá: Taurus.
- Gehlen, A. (1980). *El hombre. La naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Grassé, P. (1985). *El hombre, ese dios en miniatura*. Madrid: Ediciones Orbis. S.A.
- Grassé, P. (2007). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Kant, I. (1998). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.
- Lorenz, K. (1984). *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
- Morin, E. (2006). *El método 5. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid: Cátedra.
- Mosterín, J. (1982). *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza.
- Valverde, C. (1995). *Antropología filosófica*. Valencia: EDICEP. B.C.