

VOLUMEN 18 • NÚMERO 34

*euph*Yía

REVISTA DE FILOSOFÍA

VARIA

¿Es adecuado el rawlseanismo para plantear los fundamentos constitucionales anti-discriminación?, Enrique Camacho-Beltrán

Hayek and the concept of freedom: a summary, Facundo Guadagno
Apuntes sobre el concepto de resistencia a la luz de los casos CRAC-PC y EZLN,
Hugo Martínez García

Sobre el estatus moral de la mujer en Kant: una lectura desde el carácter moral,
Luis Moises López-Flores

DOSSIER: ÉTICA AMBIENTAL Y ANIMAL

Introducción de los editores, Victor Hugo Salazar Ortiz y Daniel Oviedo Sotelo
Carencia social de una ética animal: la educación oculta, Elba Castro Rosales y
Javier Reyes Ruiz

Biopolítica, necropolítica, zootecnia y domexecración: el poder de la muerte,
Esther Adriana Arvizu Ruiz

Ecologismo y animalismo. De la tensión entre espectros ético-políticos al
entrecruzamiento de enfoques críticos, Ernesto Cabrera García

Kangaroos and Dragons: how much is a species worth?, Luis David Reyez
Sáenz

La animalidad en el pensamiento de Nick Land o la línea de fuga hacia lo
desconocido, Camilo Andrés Vargas Guevara

Ensayo animal, Rodolfo Bernal Escalante

Ser responsable por la naturaleza según Hans Jonas: el futuro de la humanidad
inseparable de la preservación de la naturaleza, Ericbert Tambou

Kamgue

Máximas éticas frente al desplazamiento y la inmovilidad climáticos, Bernardo
Bolaños Guerra

TRADUCCIÓN

Malcolm, Norman. "La concebibilidad del mecanicismo", Marc Jiménez-Rolland



ISSN 2683-2518

¿Es adecuado el rawlseanismo para plantear los fundamentos constitucionales anti-discriminación?

Is Rawlseanism adequate to raise anti-discrimination constitutional foundations?

Enrique Camacho-Beltrán
Estación Noroeste de Investigación y Docencia
Instituto de Investigaciones Jurídicas
Universidad Nacional Autónoma de México
enrique.camacho@comunidad.unam.mx

Resumen

De manera célebre el rawlseanismo busca articular una concepción de justicia para una democracia liberal pluralista. Rawls aclara que no debe aplicarse a problemas de ética como la no-discriminación. A pesar de ello, en México los fundamentos constitucionales anti-discriminatorios se pensaron desde el marco rawlseano. En este trabajo examino críticamente esa decisión según el propio corte estructural de la aproximación rawlseana. Así una teoría sobre fundamentos constitucionales anti-discriminación, puede tener un punto de partida rawlseano, pero al ser

desarrollada quedar no obstante fuera del marco estructural rawlseano. Si esto es así, concluyo que quizás sea más apropiado comenzar con una teoría de la opresión.

Palabras clave: fundamentos constitucionales, Rawls, justicia como equidad, legitimidad liberal, ética de la no-discriminación, CONAPRED.

Abstract

Famously, Rawlseanism seeks to articulate a conception of justice for a pluralistic liberal democracy. Rawls clarifies that it should not be applied to ethical problems such as non-discrimination. Despite this, in Mexico, the anti-discriminatory constitutional foundations were thought from within the Rawlsian framework. In this work, he critically examines this decision according to the structural aspect of the Rawlsian approach. Thus, a theory on anti-discrimination constitutional foundations may have a Rawlsian starting point, but when developed, it may nevertheless remain outside the Rawlsian structural framework. If this is so, I conclude that perhaps it is more appropriate to begin with a theory of oppression.

Key words: constitutional foundations, Rawls, justice as equity, liberal legitimacy, ethics of non-discrimination, CONAPRED.

1. Introducción

En México, una única institución ha sido fundada desde sus cimientos mediante principios filosóficos. Se trata del Consejo Nacional para Prevenir y Erradicar la Discriminación

(CONAPRED).¹ La tarea de proporcionar el andamiaje conceptual para tal obra fue encargada mayormente a Jesús Rodríguez Zepeda, quien utilizó la teoría del filósofo norteamericano político y moral más más célebre del siglo XX, John Rawls, para derivar una teoría ética de la no-discriminación.

Especulo que quizás el atractivo de utilizar el trabajo de Rawls de esta manera viene de que la teoría de Rawls es una concepción de la justicia política para ser aplicada en la estructura básica de la sociedad y está diseñada para funcionar en condiciones de profundas divisiones éticas, por lo que está articulada mediante una teoría ética muy delgada. Así se potencialmente se pueden evitar densas teorías éticas que causan división y queda la posibilidad de concentrarse en que las instituciones básicas eviten desigualdades que todas las personas considerarían abominables. Seguramente la discriminación debería estar dentro de esas desigualdades. Sin embargo, esta decisión de Rodríguez Zepeda puede causar una perplejidad notable cuando menos por dos razones.

En primer lugar, como ha sido ampliamente señalado (Rodríguez Zepeda 2021: 266-271; Nussbaum, 2002: 359; Barry, 2001: 62; Moller Okin, 1989: 93; Sen, 1987: 158), Rawls evita mayormente el tema. Su teoría de la justicia, dominante en la época, misma que reconocía que la igualdad de oportunidades sólo podía alcanzarse si se ponía límites a los efectos adversos y benéficos de la suerte, sin embargo, no consideraba como objeto de iguales compensaciones, los efectos adversos de nacer negro, ciego o gay en la sociedad norteamericana. En segundo lugar, en la

¹ Una atractiva descripción normativa-filosófica de la saga del CONAPRED puede leerse en el texto de Mario Hernández en *Trato de Sombras* 2022.

época en la que Rodríguez Zepeda comenzó a emplear el trabajo de Rawls para articular su teoría de la no-discriminación, el filósofo norteamericano aclaraba que la agenda de una teoría de la justicia tiene que ser ideal (*Reformulación*: §1). Ese requerimiento metodológico de pureza teórica deja fuera problemas como los planteados por la discriminación, para que estos sean tratados de manera no-ideal por otra teoría (Rawls *Reformulación*: 66). Más aún, el propio Rawls advierte que su teoría no debía usarse en el terreno de la ética aplicada a la discriminación o a ningún otro tema de ética aplicada (*Reformulación*: 14).

Estas dos razones son perfectamente conocidas por Rodríguez Zepeda, y aun así a él le parece que es apropiado utilizar el marco rawlseano para una teoría de la no-discriminación. Por eso en este texto voy a discutir la decisión de Rodríguez Zepeda a la luz de dos sobresimplificaciones en las que creo incurre la teoría rawlseana y que creo la hacen inapropiada para los fines de Rodríguez Zepeda. Creo que esto es importante para pensar en el futuro del CONAPRED. Si estoy en lo correcto mostraré como, estas sobresimplificaciones de diseño hacen que, aunque uno empiece a tejer una teoría de la no-discriminación desde el marco rawlseano, rápidamente las necesidades explicativas de la teoría requieren que salgamos de Rawls, haciendo trivial que hayamos comenzado ahí en primer lugar. Me refiero a la sobresimplificación rawlseana de distintas virtudes políticas como la equidad y la legitimidad en formas de justicia y a la sobresimplificación de distintos niveles de análisis en los que seguramente operarían diferentes estándares distintos a la justicia como equidad. Si todo sale bien, creo que las propias necesidades explicativas de una teoría en ética aplicada de la no-discriminación

apunta más bien a una teoría de la opresión, más interesada en la legitimidad que en la justicia.

He ordenado mi discusión de la siguiente manera. En la segunda sección haré algunos apuntes acerca de cómo entiendo el trabajo de Rawls con respecto a la discusión que he planteado. En la tercera sección explico cómo entiendo la intención de Rodríguez Zepeda de usar el planteamiento de Rawls a pesar de las advertencias mencionadas; pero confronto esa decisión con el problema de la sobresimplificación de las virtudes políticas. Parece que la discriminación estructural está relacionada con formas de legitimidad ajenas a la teoría. En la cuarta sección replanteo el marco rawlseano como una teoría de ética aplicada para ver si eso ayuda a conservar algo de fidelidad de la teoría antidiscriminatoria que resulte, con el marco rawlseano; pero la sobresimplificación de distintos niveles de análisis requeridos por la discriminación muestra que el intento no es exitoso. Finalmente esbozo qué tipo de teoría de la no-discriminación requeriríamos, para estar seguros de que ella no podría caber en el marco de Rawls.

Antes de comenzar, es importante notar que esta tesis que quiero defender en este texto puede adoptar cuando menos dos interpretaciones: una interpretación fuerte y una débil. En la interpretación fuerte, la razón principal para creer que el rawlseanismo es inadecuado para plantear problemas de ética de la no-discriminación es que, mientras Rawls y Rodríguez Zepeda creen que la desigualdad de oportunidades (y su desigualdad asociada en el acceso a protección a derechos y recursos) es la manera apropiada de caracterizar el problema de la justicia, en realidad es cuando menos posible que la manera más explicativa o profunda de entender el problema de la justicia en algunas

sociedades contemporáneas poscoloniales sea comenzando con el hecho de la discriminación estructural. En esta interpretación fuerte, una teoría de la justicia se articularía a partir de la estructura básica anti-discriminación como una idea ordenadora central (junto con ideas como la cooperación social o la razonabilidad) de manera que la desigualdad de oportunidades y de bienes primarios sería resultado de una estructura básica discriminadora.

Sospecho que esa interpretación es correcta o cuando menos interesante de explorar, pero no la puedo defender aquí.² En lugar de eso, aquí voy a defender la interpretación débil: Se puede elaborar una teoría de la discriminación desde los más desaventajados por discriminación, pero no será fiel a las restricciones definitorias o de modelo del rawlseanismo (en mi discusión, me referiré a estas restricciones como las simplificaciones de modelo que lo caracterizan), por lo que el teórico tendrá que escoger entre mantenerse fiel a esas restricciones del rawlseanismo, perdiendo la centralidad de la discriminación para una teoría igualitaria de la justicia o bien, conservar la centralidad de la discriminación, perdiendo con ello la fidelidad con el rawlseanismo. Este es el tipo de decisión en la aproximación que creo que Rodríguez Zepeda toma y que quiero valorar en este trabajo.

² Junto con Luis Muñoz Oliveira he defendido una teoría de este tipo en otro lugar (Ver Muñoz Oliveira y Camacho-Beltrán, 2023) pero nuestra teoría no es rawlseana. Supongo sin embargo que una teoría rawlseana podría reconstruirse a partir de la igualdad anti-discriminatoria en lugar de la igualdad de oportunidades y la sociedad se consideraría ordenada sólo si tiene una estructura anti-discriminatoria. Pero no puedo discutir esa posibilidad aquí.

Finalmente, no está de más insistir que como la teoría de Rawls aplica solamente a la estructura institucional básica de la sociedad y no a los actos de las personas, la ética de la no-discriminación más fácilmente asociable al rawlseanismo tendría que ser una teoría ideal, sobre la discriminación estructural, es decir dedicada a democracias liberales donde la estructura básica discrimina. Es esa estructura social discriminatoria la que hace que en esa sociedad proliferen los actos discriminatorios.³ En este texto no me referiré entonces a teorías de ética aplicada a la no-discriminación cuyo objeto sea el daño que producen los actos discriminatorios.⁴

2. El rawlseanismo metodológico

Antes de pasar a la discusión, es necesario explicar el tipo de metodología rawlseana que presupongo en este trabajo.⁵ En primer lugar, cuando hablo a una teoría ética, me refiero al dominio normativo en el que se agrupan distintas teorías acerca de cómo deberían ser varios aspectos de la conducta moral humana. Para mí esto incluye cuando menos la teoría de las virtudes, la

³ Esto es ya una gran concesión en el ámbito de las teorías normativas de la ética de la no-discriminación, pues la mayor parte de ellas son teorías sobre el daño que hacen los actos discriminatorios y no teorías de la discriminación estructural. Pero sería infructífero asociar a rawlseanismo una teoría de la no-discriminación con un enfoque totalmente distinto. Véanse por ejemplo Lippert-Rasmussen 2014, DiAngelo 2016, Helman 2008. En contraste Muñoz Oliveira y yo propusimos una teoría sobre la discriminación estructural en nuestro libro del 2023.

⁴ Mi crítica junto con Muñoz en contra de este tipo de teorías se encuentra en 2023: 132-135.

⁵ Ver mi artículo que se publicará próximamente en *Tópicos* en el número 70, 2024.

filosofía política, la ética aplicada, y algunas escuelas de la filosofía del derecho.⁶ También puede incluir algunas aproximaciones en teoría política, teoría social y teoría de las relaciones internacionales. La ética aplicada es muy basta pues incluye cosas como la ética de la no-corrupción, la bioética, la ética global, etc. En ese esquema la justicia como equidad es una teoría política de filosofía política y no una teoría de ética aplicada.

Ahora bien, en segundo lugar, en el dominio de la ética, hay cuando menos dos distintos tipos de teorías políticas. Existen las teorías de la justicia que suelen ser teorías ideales porque simplifican la realidad política en modelos conceptuales. Eso significa que se elimina la complejidad de los presupuestos, los hechos de los que da cuenta y de las concepciones que y se conserva solamente el contenido y el significado simplificado que sea necesario para dar luz a un solo problema.

En tercer lugar, que la teoría de Rawls sea ideal, significa principalmente tres cosas. Primero, la teoría de Rawls es una teoría ética muy delgada porque solamente aspira a ofrecer un "...marco guía de reflexión y deliberación que nos ayude a alcanzar acuerdos políticos, aunque sea en nuestros fundamentos constitucionales y en los problemas más básicos sobre la justicia" (*Liberalismo*: 156). En esa línea Rawls describe la concepción política de la justicia como un grupo de principios e ideas de filosofía políticas diseñadas para regular las principales instituciones políticas y sociales y mantener a través de las generaciones. Debe ser aceptable en condiciones de pluralismo, por lo que no debe estar

⁶ No hay un consenso unánime acerca de esto. Véase Darwal 2003.

articulada a partir de teorías morales comprensivas (éticamente densas).⁷

Segundo, mientras sea así de delgada, renuncia enfáticamente a ofrecer una teoría de ética aplicada a otros problemas distintitos de ese problema que aspira afrontar. Al contrario, se trata de una teoría restringida a un caso de justicia procedimental pura (el de la estructura básica de la sociedad) que consiste en dos principios acerca de las libertades y las desigualdades permisibles, que son resultado de un modelo o procedimiento de decisión ideal articulado mediante distintos elementos abstractos como la posición original y el equilibrio reflexivo. El modelo de decisión prevé ciudadanos libres e iguales que son miembros cooperativos de una sociedad que a su vez está concebida como un sistema liberal y democrático de cooperación social.

En tercer lugar, ello indica que tiene que cumplir con dos simplificaciones metodológicas. La primera es la cláusula de la obediencia estricta y la segunda es la cláusula de las condiciones favorables (*Gentes*: 4-10). Así como en un laboratorio se aísla el objeto de estudio de otras variables, la teoría sólo se puede concentrar en una injusticia a la vez asumiendo que en el resto de los problemas las cosas funcionan como deben de funcionar. Si se admiten problemas coyunturales como desastres naturales o la deuda soberana impagable u otros problemas de injusticia como la

⁷ Una teoría o doctrina comprensiva razonable es aquella que es producto del ejercicio de la razón teórica y práctica dentro de una tradición de pensamiento; cuya labor primordial es la de organizar y caracterizar valores y principios destacados de la sociedad (*Liberalismo*: 59). Esto quiere decir que una doctrina comprensiva articula una visión inteligible del mundo que pretende ser la visión correcta de él y que por eso se distingue claramente de otras teorías o doctrinas rivales.

corrupción o el castigo a los infractores, entonces no sabremos determinar qué es lo que la justicia o la moralidad demanda de cada persona, en distintos problemas y circunstancias a la vez.⁸ Precisamente por esto la teoría sólo puede tratar un problema ético a la vez (el ser un marco guía para acuerdos políticos sobre fundamentos constitucionales acerca de la justicia) y ello excluye aplicarla a otro como la discriminación.

Ahora bien, también existen teorías de la injusticia, que son teorías no-ideales porque no pueden simplificar toda la realidad en términos de obediencia estricta y condiciones favorables, precisamente porque parten de una descripción discreta de un problema social que viola derechos o perjudica de manera impermisible a las personas. Las teorías éticas de la discriminación suelen ser de este tipo. Por ejemplo, frecuentemente cuando tratamos problemas de ética aplicada tratamos de dilucidar qué es lo que la moralidad requiere de nosotros en x , donde x se refiere el contexto y las circunstancias relevantes del problema normativo que nos interese modelar. En particular x puede representar los rasgos éticamente relevantes del refugio, la no-corrupción la no-discriminación o cualquier problema social que tenga una dimensión ética. El modelo comúnmente incluye cuando menos i) una descripción discreta y delimitada de los rasgos normativamente interesantes del caso real que incluya un panorama de los hechos, valores y derechos implicados. ii) un modelo discreto de los agentes y sus limitaciones más importantes con respecto a la información y a los medios para la acción que están a su disposición. iii) una perspectiva de la expectativa acerca

⁸ Ver Muñoz Oliveira y Camacho Beltrán (2023).

de qué tanto podemos esperar que la conducta de los agentes cambie con respecto a iv) lo que los agentes deberían hacer todas las cosas consideradas.

Lo importante por el momento es notar que cada modelo está especializado según su propósito y ello determina los elementos a modelar de la realidad y la densidad con la que es necesario hacerlo. Simplemente un objeto de estudio distinto requiere otra teoría y otras simplificaciones.⁹ Esto quiere decir que si, pese a la advertencia la teoría de Rawls se aplicara a otro problema como la discriminación, parece que su poder explicativo sería seriamente comprometido, pues las simplificaciones de modelo están diseñadas para estudiar un problema en específico y no otro. Espero poder explicar esta objeción en la sección cuatro, pero antes expondré las razones de Rodríguez Zepeda para ignorar la advertencia Rawlseana. Espero sin embargo al final poder comentar un ejemplo del tipo de teoría que pienso que puede satisfacer esos requerimientos.

3. Las razones de Rodríguez Zepeda

Pese a la advertencia rawlseana y la especialización de modelos, la intuición rawlseana central que parece poderosamente atractiva

⁹ Asumo que en esto nuestras teorías filosóficas han seguido el paradigma de la hiperespecialización. Al concentrar una teoría de ética aplicada en la discriminación, también se pierde la capacidad de tratar otros temas de injusticia como la explotación, el colonialismo, el desempoderamiento. etc. a no ser que se diseñe la teoría para tratar un cúmulo de problemas juntos. En ese sentido el propio Rawls al tratar el problema de alcanzar acuerdos sobre fundamentos constitucionales, asocia a ese problema los problemas concomitantes de la justicia distributiva, el pluralismo, la razonabilidad y la desigualdad. Muchas gracias a un dictaminador anónimo por hacerme notar esto.

para la ética de la no-discriminación es que existe cierto tipo de desigualdades que son intolerables por ser resultado de aspectos arbitrarios como la suerte o la voluntad abusiva de otras personas. La raza, la orientación sexual, la identidad genérica parecen ese tipo de aspectos arbitrarios que en sociedades injustas parecen injustificablemente atados a paquetes distributivos distintos. Por ejemplo, ser un hombre blanco heterosexual angloamericano parece atado a ventajas no disponibles para una mujer trans negra haitiana. Rodríguez Zepeda cree que esa intuición puede desarrollarse en una teoría rawlseana de la ética de la no-discriminación. Como he mencionado Rawls mismo excluye explícitamente la posibilidad de que esa teoría forme parte de su teoría ideal. Pero Rodríguez Zepeda cree que tiene buenas razones para contradecir la advertencia rawlseana.

Como expliqué en la sección anterior, parece que para Rawls el rasgo de la realidad sobre el cual debe estar montada su teoría, sería más bien la desigualdad económica asociada con el ingreso, la riqueza o el estatus socioeconómico y la dificultad de alcanzar acuerdos políticos para afrontarla. Dado que para Rawls los principios de justicia como equidad requieren que las distribuciones de beneficios favorezcan a los más desaventajados de la sociedad, la teoría

requiere la identificación de ese grupo social (los más desaventajados de la sociedad) (Rodríguez Zepeda, 2021: 277). Pero este requerimiento no es absoluto. Otras posiciones sociales pueden ser tomadas como referencia para consideraciones de justicia ideal. Rodríguez Zepeda cree que a partir de este punto se puede reconstruir una teoría fiel al rawlseanismo pero que aborde plenamente el problema de la discriminación. A este respecto Rodríguez Zepeda destaca el siguiente pasaje de Rawls:

Supongamos, por ejemplo, que determinadas características naturales permanentes son tomadas como fundamento para asignar derechos básicos desiguales o para reconocer a algunas personas menos oportunidades; entonces tales desigualdades especificarán posiciones relevantes. Estas características no pueden ser cambiadas y, por ello, las posiciones que ellas especifican constituyen puntos de vista desde los que la estructura básica debe ser juzgada. Las distinciones basadas en la raza y el género son de este tipo (*Reformulación*: 65).

En ese pasaje parece que Rawls entretiene la posibilidad de que la teoría ideal pueda usar otros puntos de referencia como el género o la raza para identificar a los más desaventajados. Pero eso no parece derrotar la metodología sugerida en *Teoría*, donde, aunque se reconozca esa posibilidad, se dice que ello complicaría el análisis, por lo que Rawls se decanta por considerar adecuada la simplificación del punto de referencia a las desigualdades económicas (Rawls, *Teoría*: 99).

Para Rodríguez Zepeda empero, esto es suficiente para plantear una “ruta conceptual” que le permita complementar la teoría rawlseana con un concepto de *persona representativa desaventajada por discriminación* (Rodríguez Zepeda 2021: 278). Si los desaventajados son identificados mediante otro punto de referencia, entonces la teoría puede ser reformulada casi en su totalidad o cuando menos significativamente a partir de ellos. La esperanza es que los desaventajados puedan ser identificados como aquellos que sufren discriminación y el camino conceptual siga fiel al rawlseanismo.

Ahora bien, es importante recordar, según lo discutido en la introducción y la sección 1, que nos importa que la teoría sea o no rawlseana, no por el pedigrí en sí mismo, sino por las restricciones

de modelo que limiten la capacidad explicativa y normativa de la teoría cuando se le aplica a casos distintos. Quiero mostrar que, aunque reemplacemos la concepción rawlseana de los más desaventajados por la de Rodríguez Zepeda, el camino conceptual que él promete no irá muy lejos con la estructura rawlseana, pues ella está diseñada para atender otro problema. Como veremos se tendría que reestructurar toda la maquinaria conceptual rawlseana, pero de ser así, al perder fidelidad, quedaría en entredicho la utilidad de usar la aproximación rawlseana en primer lugar. Para ilustrar esta objeción consideremos la virtud de la justicia y su relación con otras virtudes políticas. Veremos como la propia estructura de la ontología rawlseana impide por si misma utilizar la teoría para otros fines.

Para ver esto hay que recordar primero que, en el planteamiento de Rawls, el problema de establecer un marco guía de reflexión y deliberación que nos ayude a alcanzar acuerdos políticos sobre fundamentos constitucionales es entendido como un problema de justicia distributiva, es decir de distribuir de manera aceptable las cargas y los beneficios de la cooperación social. Así mismo hay que recordar que la de Rawls es una concepción meramente política (no éticamente comprehensiva) y pretende no rebasar esos límites. Para concentrarse en ese problema social (y eliminar las distorsiones provenientes de otros problemas) Rawls simplifica y asume que su estudio ocurre en un trasfondo de justicia, es decir en una sociedad que ya es ordenada (*Reformulación*: 53-4). Crucialmente eso significa que la estructura básica no discrimina, pues de otro modo tendríamos un problema de legitimidad de esas instituciones, lo que nos impediría concentrarnos en el problema central de la teoría.

Así, los problemas de legitimidad relevantes para el rawlseanismo son sólo aquellos relativos a la justicia distributiva, por lo que la legitimidad se entiende como un asunto de justicia política, aun cuando la justicia política sea sólo un asunto de legitimidad de entre muchos otros. Lo mismo sucede con otras virtudes políticas como el debido proceso, la transparencia, la equidad, la razonabilidad y otras virtudes que son todas entendidas en la órbita del rawlseanismo como formas de justicia (Cohen, 2009: 303-306; Dworkin, 1986: 188-190). Así Rawls evita introducir al modelo teorías éticas que expliquen la naturaleza de esas virtudes sociales. En consecuencia, aunque los más desaventajados, lo sean por ser discriminados, para el resto de la maquinaria conceptual resulta irrelevante que el motivo de su desventaja sea la discriminación. Esto requiere ser explicado. Por mor de la brevedad concentrémonos en el caso de la legitimidad y la justicia.

Para Rawls, la legitimidad dentro del modelo debe reducirse a una forma de justicia política (de otro modo requeriría teorías acerca del progreso moral, la autoridad justificada, la democracia; etc.); y al mismo tiempo el contenido de la justicia se determina dependiendo de qué principios sean aceptables y justificables para las personas en condiciones de pluralismo, lo que a su vez es un tipo de legitimidad (Valentini, 2012). Así la *justicia distributiva* es una virtud social que tienen los arreglos sociales que

JD: Determinan cual es la distribución equitativa de las cargas y las ventajas de la cooperación social efectuada por medio de la estructura básica de la sociedad, en sociedades bien ordenadas liberales y democráticas habitadas por ciudadanos razonables que se ven a sí mismos como personas cooperativas a lo largo de su vida (*Reformulación*: 28, 33-36, 60-61, 81).

El contenido formal de *JD* son obviamente los dos principios de justicia. Ahora podemos preguntarnos si *JD* puede servirnos para casos de ética de la no-discriminación para una teoría de ética aplicada a la discriminación estructural. En los casos a los que me he referido hasta ahora, tratamos de dilucidar qué es lo que la moralidad requiere de nosotros en una estructura básica que discrimina. Para verificar si *JD* cumple con el requerimiento de determinar lo requerido, supongamos que un ejército de seres de bondad infinita invade piadosamente República Dominicana y funda un régimen que cumple a la perfección con los principios de justicia de Rawls.

Los ángeles no están preocupados por las tensiones teóricas que hemos discutido, así que también imponen requerimientos éticos coherentes con identificar a los más desaventajados por discriminación estructural, es decir se ocupan de que la estructura básica no solo sea justa distributivamente sino también que sea legítima en el uso del poder político. En República Dominicana existe una fuerte discriminación racial sobre todo en contra de los haitianos. Después de la reforma angelical forzosa, los ángeles dejan el gobierno en manos de los dominicanos prometiendo permanecer vigilantes en caso de que los gobernantes dejaran de actuar justamente.

Lo importante es que, aunque el resultado fuera bueno, y estuviéramos satisfaciendo *JD*; no parece que la manera de llegar a ese resultado sea *moralmente permisible* porque viola el respeto y la libertad de los dominicanos obligándolos a adoptar reglas estructurales en contra de la discriminación (aun cuando esas reglas sean virtuosas). Una forma de describir esa tensión es que el resultado es una sociedad justa pero no legítima (a pesar de que

las reglas impuestas pidan lo requerido). Pero vamos demasiado rápido.

Algunos rawlseanos podrían resistir esta conclusión de que la reforma angelical sea justa pero no legítima arguyendo que lo que la acción angelical viola es más bien el primer principio de las libertades. Pero los principios de Rawls no aplican a la situación porque los ángeles no están imponiendo la estructura básica a una sociedad que ya esté bien ordenada —que es otra de las simplificaciones de modelo de Rawls— sino en una sociedad desordenada o corrupta a la que esa cláusula no aplica. Para ver esto hay que recordar la concepción de legitimidad liberal de Rawls:

LL: El ejercicio del poder político es adecuado únicamente cuando es ejercido de acuerdo con una constitución justa cuyos principios fundamentales son apoyados por las y los ciudadanos como razonables (*Liberalismo*: 137; *Reformulación*: 41).

Es fácil ver como *LL* se mantiene en los límites de la concepción política; pero por ello mismo no nos llevará muy lejos porque la venida angelical está motivada en principio porque presumiblemente los ciudadanos no apoyan el régimen constitucional corrupto bajo el cual viven, o cuando menos no quisieran apoyarlo. Una vez que los ángeles dejen instalada el nuevo régimen rawlseano, entonces los ciudadanos razonables apoyarán ese régimen y *LL* aplicaría. Pero parece profundamente extraño que una noción de legitimidad no condene como ilegítima a la imposición angelical del régimen rawlseano. Para ver esto contrastemos con un concepto y una concepción más estándar de la legitimidad política y legitimidad democrática:

LP: El poder político es legítimo cuando está justificado.

LD: El poder político es legítimo cuando las decisiones colectivas sustantivas sean tomadas precisamente por las personas afectadas o por las personas que forman parte de la comunidad.

Ahora sí es posible observar cómo *LP* y *LD* sirven para condenar la invasión angelical de una manera inaccesible para *LL*. El uso divino de la fuerza sería legítimo si fuera justificado (*LP*), y la justificación apropiada para el caso de una comunidad política es la que explica la legitimidad democrática (*LD*), porque es la que respeta a las personas como libres e iguales. Así, aunque los ejércitos del cielo impongan una sociedad justa, los medios que utilizan para hacerlo son ilegítimos. No es aceptable obligar a las personas a ser buenas o justas.

Lo importante es notar que es posible que la incapacidad de condenar la imposición divina usando sólo *JD* y *LL* se deba a que estas concepciones están diseñadas para ser mutuamente auto-referenciales y limitadas al caso de la estructura básica de una sociedad bien ordenada que ya es más o menos justa. En realidad, no sirven para ser aplicadas a casos de ética práctica tal y como lo anunciaba el requerimiento rawlseano de pureza porque dentro de la justicia ideal la concepción de la justicia es aceptable (legítima) cuando es justa; y la concepción es justa cuando es aceptable (legítima) bajo principios de justicia política. Para poder discutir la imposición angelical tenemos que salir de la arquitectónica conceptual rawlseana. Más aún, la teoría de la discriminación estructural necesita explicar cual es la naturaleza del mal que infringe. La justicia como equidad simplemente asume que la estructura básica funciona con un trasfondo de justicia, lo que presumiblemente incluye no ser discriminadora, por lo que es inaccesible para ella el explicar a la discriminación estructural

como un uso ilegítimo del poder político, para lo cual requeriría *LP* y quizás *LD*.

Este caso es más que una curiosidad angelical. En la realidad que conocemos las personas de buena fe, bien intencionadas argumentan asuntos sobre la estructura de la sociedad y de fundamentos constitucionales anti-discriminatorios como si fueran ángeles: con teorías comprensivas, con toda la convicción de que están en lo correcto y de que su concepción del bien contribuiría al bienestar de todas y de todos no obstante se enfrenten a personas igualmente bien intencionadas que tienen creencias distintas acerca de lo correcto y sostienen concepciones del bien diferentes. Pero eso nos aparta de la fidelidad rawlseana en el sentido de que la previsión sobre la pureza de la teoría ideal está precisamente dedicada a evitar la peligrosa mezcla de distintas capas del análisis que vemos con distintas concepciones de justicia y legitimidad. No es claro entonces que pretende Rodríguez Zepeda con la fidelidad, en vez de desarrollar una teoría con su propio punto de partida y su propio andamiaje conceptual.

4. El rawlseanismo como teoría de ética aplicada

Ahora bien, aunque estoy de acuerdo con Rawls en que la discriminación es un problema mejor planteado en teoría no-ideal, eso no es suficiente para rechazar del todo la idea de reconstrucción rawlseana a la que nos invita Rodríguez Zepeda. De hecho, pese a la advertencia de Rawls, muchos se han sentido atraídos por la tentación de usar el marco rawlseano para planteamientos de ética aplicada como la ética reproductiva

(Mayans Hermida, 2019), la pobreza, la salud (Dieterlen, 2003; 2015), la crianza, el adoctrinamiento religioso (Clayton, 2006; 2014) y la procreación (Casal y Williams, 1995). No tengo espacio para abordar todos esos casos de manera general, pero en esta sección intento discutir si, aún en la interpretación más generosa que puedo construir formalmente, es de alguna manera explicativo o atractivo usar el planteamiento rawlseano para una teoría de la no-discriminación. En particular creo que es cierto que se pueden realizar reflexiones ideales acerca de la conexión entre la teoría ideal y problemas no ideales, que sirvan como puente que permita transferir conocimiento desde la teoría ideal (rawlseana) a la teoría no ideal (extrarawlseana), sobre todo cuando esta última es un proyecto o se encuentra en sus etapas iniciales. Pero cuando la teoría no-ideal se encuentra suficientemente desarrollada, entonces parece ser superfluo conservar esos puentes.

En ese sentido conviene precisar que, aunque acepte que la teoría de Rawls sea una concepción política (y no una teoría ética completa) y una teoría ideal (y no una no-ideal) creo que se pueden proponer algunos matices interesantes acerca del nivel de análisis en el que discurre la obra de Rawls.

Aunque la teoría sea ideal, cuando se defiende su plausibilidad creo que ella se puede replantear de una manera más cercana a una teoría de la injusticia. Ese replanteo tendría que corresponder con el modelo que proponía en la segunda sección a saber “qué es lo que la moralidad (y no sólo la justicia) requiere de x ”; donde x es satisfecho con los requisitos i-iv. Veamos si esto es posible:

i) una descripción discreta y delimitada de los rasgos	
--------------------------------------------------------	--

<p>normativamente interesantes del caso real que incluya un panorama de los hechos, valores y derechos implicados.</p>	<p>En este punto Rawls se refiere al pluralismo razonable, la cooperación social y los derechos humanos.</p>
<p>ii) un modelo discreto de los agentes y sus limitaciones más importantes con respecto a la información y a los medios para la acción que están a su disposición.</p>	<p>En este punto Rawls se refiere por ejemplo a los poderes morales de las personas, la razonabilidad y las cargas del juicio.</p>
<p>iii) una prospectiva de la expectativa acerca de qué tanto podemos esperar que la conducta de los agentes cambie con respecto a...</p>	<p>La segunda parte de Teoría parece abordar esos dos últimos puntos considerando el problema de la estabilidad de una concepción política de la justicia.</p>
<p>iv) lo que los agentes deberían hacer todas las cosas consideradas.</p>	

En ese caso se trataría de una teoría donde la injusticia relevante sería tener que vivir en una sociedad donde los fundamentos constitucionales sobre los problemas más básicos sobre la justicia son determinados de manera arbitraria o autoritaria, particularmente desde el punto de vista de las minorías; porque esos arreglos producen una marcada desigualdad económica asociada con el ingreso, la riqueza o el

estatus socioeconómico. Bajo esa interpretación la teoría intentaría determinar qué es lo que la justicia requiere de las instituciones para afrontar ese problema de desigualdad y autoridad.

Ahora bien, es obvio que ese problema, aunque aplicado, es ajeno al de la discriminación. Pero creo que esa es la interpretación más generosa con respecto de las intenciones iniciales de Rodríguez Zepeda, pues aparentemente coloca a la teoría de Rawls en el mismo nivel de análisis que una teoría de la discriminación estructural. No obstante, se trata de una interpretación problemática si se considera que pudiera romper las propias restricciones de una teoría ideal meramente política que evite involucrarse con teorías morales comprensivas (Wenar, 1995: 33).

En otro lugar discuto esas complicaciones; pero si a nosotros no nos interesa el problema de ofrecer un marco guía para problemas de fundamentos constitucionales, es posible que esas restricciones no nos interesen tampoco.¹⁰ Para mis fines aquí, basta considerar esta como una interpretación generosa y plausible de cómo el rawlseanismo puede acercarse lo más posible a una teoría de la no-discriminación para poder discutir seriamente esa posibilidad. Eso es esencial para evitar la objeción de que el planteamiento del problema que me interesa es un mero despropósito y que Rodríguez Zepeda simplemente no debe usar un planteamiento rawlseano.¹¹

Para verificar qué tan lejos podemos llegar con esta estrategia conviene observar que la justicia como equidad podría estar operando en dos niveles más que son poco claros y que

¹⁰ Ver Muñoz Oliveira y Enrique Camacho (2023).

¹¹ Muchas gracias a una dictaminadora anónima por señalarme esta objeción.

aparecen con frecuencia como mezclados entre sí y que no colapsarían entre sí, aunque pudiera plantearse a la justicia como equidad en el plano de la ética aplicada como estoy sugiriendo. En un primer *nivel abstracto*, la justicia como equidad busca, en principio, obtener una distribución equitativa de un paquete general de bienes primarios (derechos, libertades, oportunidades, poderes, ingreso, riqueza y autoestima) de acuerdo con sus dos principios de la justicia. En el segundo *nivel más concreto* la moralidad podría requerir emplear otros estándares distintos de la equidad como por ejemplo la igualdad, la legitimidad, la sostenibilidad, etc. La estrategia que sugiero aquí solo podría operar en el segundo nivel. Sin embargo, con respecto al primer nivel, Moisés Vaca Paniagua sentencia que la teoría ideal puede aportar a la ética de la no-discriminación algo más que la mera conexión metodológica con la teoría no-ideal.

Según Vaca la teoría ideal de la no discriminación se encuentra mejor localizada en la elaboración de un *ethos igualitario anti-discriminación* (Vaca-Paniagua, 2022). Esa elaboración extrarawlseana sería, sin embargo, parte de la teoría ideal. Pero ello implica rechazar el postulado de pureza ideal expresado por Rawls mismo, por lo que resultaría una teoría poco fiel al rawlseanismo.

Vaca Paniagua argumenta que la teorización ideal de la discriminación es metodológicamente requerida cuando menos por tres razones. En primer lugar, la discriminación a ciertos grupos socialmente relevantes está tan enraizada, normalizada y extendida que forma parte de la química básica de las democracias liberales contemporáneas. En consonancia con Rodríguez Zepeda, según Vaca el requerimiento de pureza no podría descartar la consideración de relaciones de opresión como la discriminación

como tampoco puede descartar otros hechos similarmente enraizados como el pluralismo razonable (Vaca Paniagua, 2022: 137). En segundo lugar, la teoría ha admitido en el pasado la inclusión de otros hechos relevantes como las relaciones culturales. Nadie ha objetado las críticas de Kymlicka o de Barry apelando al requerimiento de pureza (Barry, 2001). Finalmente, si lo que se busca es la justicia social, sería incoherente buscar modelar otras maneras de opresión, reduciéndolas todas a las desigualdades de ingreso, riqueza y clase social. El modelo produciría distorsiones al ignorar otras formas de opresión que pueden tomar por momentos más importancia que la clase o el ingreso.

Ahora bien, es claro que es difícil esperar que principios de justicia antidiscriminatoria regulen directamente los problemas en el trabajo o la familia más allá de lo que ya lo hacen mediante una legislación razonablemente comprometida con la igualdad de trato sin violar la autonomía de las personas.¹² Pero los principios de justicia podrían modelar un *ethos* igualitario antidiscriminatorio. Algunos filósofos han señalado que para que sea plausible y estable el consenso entrecruzado a una concepción de la justicia, es decir, el apoyo social a una concepción de la justicia desde distintos grupos ideológica y políticamente distintos, la concepción política rawlseana de la justicia tiene que ser complementada con algún tipo de *ethos* democrático (Vaca-Paniagua, 2021; Cohen, 1991; Williams, 1998). En este caso, las personas podrían guiar su comportamiento utilizando dicho *ethos*, mismo que sería

¹² Existe una amplia literatura acerca de la naturaleza del perjuicio a la libertad y la autonomía de que la justicia como equidad traspasara los límites de la estructura básica e intentara regular más directamente algunas acciones. Véase por ejemplo Cohen (2014); Williams, A. (1998).

modelado a su vez por la justicia como equidad, lo que aseguraría el pedigrí rawlseano. Por ejemplo, el *ethos* igualitario antidiscriminatorio podría contener la siguiente norma: “Compórtate como si ningún ciudadano fuera moralmente inferior a ti o tu políticamente subordinado”. Según Vaca, de esa manera la teoría ideal podría contribuir a la ética de la no-discriminación (Vaca-Paniagua, 2022: 148).

Ahora, sin abundar en el contenido y operación del *ethos* de Vaca Paniagua, el problema con este primer nivel es que frecuentemente en el mundo real la distribución equitativa de este paquete de bienes puede requerir que algunos recursos y oportunidades específicas que contribuyen en la creación y sostenimiento de estos bienes primarios, sean distribuidos de maneras distintas a cada persona —y no en las maneras dictadas por los principios de justicia; por ejemplo de manera suficientaria o igualitaria— lo cual resulta problemático (Caney, 2012: 273-283). Eso querría decir que necesitamos operar a distintos niveles de abstracción con distintos principios morales, cosa que no está cualificada por el modelo rawlseano. Esto último puede resultar confuso, pero es mucho más claro si pensamos en concreto en el bien central a distribuir en el caso del *ethos* antidiscriminatorio, a saber, la autoestima o las bases sociales del respeto propio y mutuo.

Vaca Paniagua destaca la importancia de las bases sociales del respeto propio y mutuo como el bien primario más fundamental en el ámbito público de una sociedad bien ordenada. Por eso todas y todos tenemos un deber fundamental de mostrar respeto por las demás personas en cuanto seres morales; es decir como personas capaces de tener un sentido del bien y la justicia. Pero los principios de la justicia como equidad no agotan para

nada nuestras obligaciones de respeto mutuo, sobre todo en las circunstancias no públicas en las que ocurren interacciones personales cotidianas irrespetuosas (Vaca Paniagua, 2021: 15, 25). Eso nos llevaría de nuevo al ámbito extra-rawlseano de la teoría no-ideal y de las doctrinas comprensivas. Pero si se quisiera mantener la discusión ideal intra-rawlseana sería necesario, en el mundo no público la complementación de la teoría ideal con un *ethos* complementario que impida que una persona pueda sufrir expresiones de odio o de falta de respeto que en ocasiones se consideren suaves, pero que por ser sistemáticas hacen supererogatorio para las personas que las sufren, el mantener su autoestima. Este *ethos* no público sería un requerimiento de justicia porque esas expresiones de insulto cotidiano coartan de manera impermisible el estatus como libres e iguales de esas personas.

Este *ethos* podría considerarse ambos: ideal y rawlseano porque preserva fidelidad con la declaración de propósitos rawlseana con respecto a la cooperación social en una sociedad pluralista. De hecho, la visión de Vaca Paniagua es criticada por Muñoz Oliveira de ser meramente analítica con respecto a la maquinaria rawlseana. Para Muñoz Oliveira el consenso entrecruzado, en su planteamiento original es suficiente si se desarrolla con plenitud la idea de razonabilidad que implica deberes de igualdad y de respeto mutuo. Según Muñoz Oliveira dentro del igualitarismo rawlseano existe un deber natural de respeto mutuo, porque los poderes morales de las personas (las capacidades básicas de deliberación ética) implican la reciprocidad: aquellas personas que tienen el poder de ser justas merecen ser tratadas con justicia (Muñoz Oliveira, 2023). Adicionalmente es necesario recordar que la virtud de lo razonable es también parte de la virtud de ser racional y que ella permite a la

persona poner en equilibrio reflexivo sus teorías comprensivas con la concepción política de la justicia.

Sin embargo, parece que lo que Muñoz Oliveira demanda de las personas es supererogatorio. Muñoz Oliveira requiere que las personas desarrollen para sí lo que Rawls le atribuye como posible, no a cualquier individuo, sino a la filosofía política a través de la historia. En el liberalismo político Rawls pudo haber sugerido una visión de la filosofía de la historia, de la política y de las ciencias sociales donde el proceso de evolución histórica y moral desde el absolutismo hasta el pluralismo es un producto casi necesario de sostener las cargas del juicio; es decir un resultado inevitable de la historia de los pueblos de personas razonables.¹³ Así, el pluralismo razonable es también un resultado inevitable de la razón humana desarrollándose en instituciones cada vez más libres (*Liberalismo*: xxiv, 37, 144) y las cargas del juicio representan el *ethos* de las instituciones modernas resultantes que continuaron fragmentando sistemas filosóficos y religiosos (Wenar, 1995: 47); pero crucialmente ese proceso es sostenido por el sujeto de la historia, no por una persona razonable.

Lo importante para nosotros es que para zanjar un debate como el de Vaca Paniagua y Muñoz Oliveira sería necesario saber cómo podemos complementar el pensamiento rawlseano. Es decir,

¹³ Las llamadas cargas del juicio explican el tipo de falibilidad que enfrentan nuestras teorías morales comprensivas porque (a) la evidencia disponible frecuentemente es contradictoria y compleja, (b) es difícil saber cómo sopesar diferentes consideraciones, (c) nuestros conceptos son frecuentemente vagos y no siempre estamos seguros de cómo interpretarlos, (d) somos vulnerables de nuestros sesgos al evaluar la evidencia, (e) es difícil dar un juicio final con consideraciones normativas tirando en direcciones contrarias y (f) cada sociedad selecciona los valores más importantes de entre muchos que puedan ser seleccionados (*Liberalismo*: 55-67).

requeriríamos un marco teórico o metodológico que nos permitiera distinguir en qué condiciones y circunstancias es apropiado un complemento (aunque este sea parcialmente comprensivo) y con qué límites.¹⁴ Eso nos deja sólo con el segundo nivel de análisis más concreto en el que podemos discutir los distintos factores involucrados en la distribución igualitaria de la autoestima (Caney, 2012: 273 n. 44).

Como lo indica Rawls, para que las personas disfruten de una distribución de bienes *equitativa* es requerido que todas y todos tengan acceso a las bases sociales de la autoestima (*Reformulación*: 59). Supongamos además que para que todas y todos tengan acceso a ese bien de manera equitativa, es preciso que los derechos civiles y políticos sean distribuidos de manera igualitaria (y no equitativa). Eso quiere decir que en el nivel abstracto la justicia como equidad requiere distribuir bienes de acuerdo con los principios de la justicia (equidad) y al mismo tiempo en un nivel más concreto de la estructura básica, requiere tratar determinados bienes según otros principios según el caso.

Más aún, cuando nos referimos a la autoestima como un bien distribuible lo hacemos más bien de manera figurativa. La autoestima es un resultado de un esquema social y familiar en el que ese bien pueda ser cultivado. En lo que toca a la discriminación tiene que ver con que el grupo social al que uno pertenece sea valorado en la sociedad. Si una persona es trans, y ese grupo es seriamente devaluado en la sociedad, entonces, es difícil para esa persona cultivar adecuadamente su autoestima. Pero para compensar a las personas por ese esquema de discriminación

¹⁴ Ha tratado de abordar parte de este problema en mi texto en prensa llamado "Rawlsianism and what is urgent" a publicarse en *Tópicos* 70, 2024.

estructural, distintos bienes tienen que ser distribuidos bajo distintos criterios. Quizás requeriríamos algunas teorías comprensivas para hablar de la naturaleza de esos bienes, como, por ejemplo, si necesitamos hablar de la dignidad o la autonomía. Algunos de esos bienes no son separables, como la terapia psicológica y no todas las personas los requieren de igual manera.

Esta dificultad de niveles de análisis y problemas de aplicación del marco rawlseano puede verse en otros ejemplos como el de la justicia global. Supongamos que, tratando de seguir el *ethos* igualitario de Vaca, todos los países del mundo deciden transferir una parte de su riqueza y sacar de la pobreza extrema a toda la población del mundo que se encuentra en esa condición por estar discriminada.¹⁵ Esa demanda abstracta tendrá demandas concretas en el mundo real difíciles de cumplir. Es probable que el nivel de consumo de recursos requerido pudiera imponer una carga desproporcionada en la cantidad de gases de efecto invernadero que nos separa de tener ejemplos catastróficos. Lo que a su vez tendría efectos en la sustentabilidad de seguir las demandas de los principios a nivel abstracto por mucho tiempo.

Creo que esto muestra más claramente que la simplificación de modelo que la justicia como equidad efectiva para adquirir poder explicativo para un problema en particular hace difícil que pueda abordar otro, sin ocuparse se un rediseño tan basto que haría superfluo el haber comenzado con nociones rawlseanas. Las simplificaciones de modelo de la justicia como equidad nos impiden ver la complejidad que implica la distribución y otros requerimientos éticos sobre cómo necesitamos intercambiar algunos bienes por otros para poder administrar la sustentabilidad

¹⁵ He modificado un ejemplo de Caney (2012: 294).

de la satisfacción de distintos reclamos éticos (incluyendo reclamos de justicia) a través del tiempo. Esto implica que con frecuencia los intentos de aplicar la justicia como equidad a casos aplicados tienen que introducir teorías complementarias. Pero lo importante es notar que, al necesitar introducir otros estándares morales distintos a la justicia como equidad, la teoría va perdiendo fidelidad con el rawlseanismo, sobre todo si se complementa con teorías comprensivas.

5. ¿Qué tipo de teoría sería una teoría de la ética aplicada a la no-discriminación estructural?

Consideremos ahora el asunto de las teorías éticas comprensivas. Rawls mismo reconoce –con su célebre discusión sobre la posición del Dr. Martin Luther King, Jr.– que en las condiciones no ideales de las sociedades no ordenadas, injustas e ilegítimas las teorías comprensivas son requeridas para mejorar las condiciones (*Liberalismo*: xlix-l). En las condiciones reales del mundo que nos es familiar, las y los ciudadanos con frecuencia necesitan explicar el valor de la democracia mediante una doctrina comprensiva, sobre todo cuando nos topamos con personas escépticas acerca de su valor (Clayton y Stevens, 2014). Ese papel lo puede jugar una teoría de la opresión que incluya una teoría de la ética de la no-discriminación, pero como he insistido, esa no sería una teoría rawlseana. La razón es que la opresión captura toda una familia de desbalances de poder entre distintos grupos de la sociedad. Eso incluye distintas formas de injusticia, falta de transparencia, falta de legitimidad y fallo de otras virtudes políticas que producen males sociales como la explotación, el

desempoderamiento y la discriminación entre otros (Young, 1990). En este ecosistema conceptual una teoría de la discriminación estructural puede emparentarse con una teoría sobre el daño o perjuicio que hace la discriminación y ello con una fenomenología y hermenéuticas completas del fenómeno social. Nada de eso está disponible por la fidelidad rawlseana.

Ahora bien, creo que en esa línea de pensamiento hay módulos de conocimiento del corpus rawlseano que se pueden transferir a una teoría de la no discriminación. Uno de ellos es la razonabilidad.¹⁶ No tengo espacio para desarrollarlo, pero puedo ofrecer un ejemplo. Supongamos ahora que un grupo de *entusiastas ciudadanos dominicanos* cansados de la discriminación y de la injusticia de sus gobernantes decide tratar de convencer a sus conciudadanos de la necesidad de imponer un régimen rawlseano. Como vimos, las restricciones y simplificaciones hacen que el rawlseanismo no sea aplicable al caso. La sociedad está profundamente desordenada y no hay condiciones mínimas de justicia sobre todo porque la sociedad es estructuralmente discriminadora.¹⁷ Como resultado muchos ciudadanos actúan bajo interpretaciones del mundo que a Rawls le parecerían irrazonables: no son cooperativos, porque en condiciones adversas tienen que ver por ellos mismos y por las personas más cercanas. Además, pueden ser elitistas, misóginos, racistas, etc.

Para afrontar este problema los entusiastas rawlseanos tienen que convencer a sus desconfiados conciudadanos de que las personas tienen que ser razonables y no sólo considerar las

¹⁶ Desarrollo este punto en mi próximo artículo en *Tópicos 70* 2024.

¹⁷ Hay que recordar que la teoría de Rawls sólo aplica a democracias liberales avanzadas y ricas donde la estructura social ya opera según un trasfondo de justicia.

opciones según el resultado inmediato en sus seres más queridos y cercanos, sino considerar las opciones y efectos a un plazo más largo. Tendrían que convencerlas de considerar la posibilidad de que, a pesar de lo fuerte de sus convicciones, pueden estar equivocada(o)s y de que la posibilidad de vivir en una sociedad equitativa y justa es una mejor motivación para tomar decisiones, que la satisfacción inmediata de otros intereses materiales. Más aún tendrán que mostrarles, sobre todo a sus conciudadanos privilegiados, que el principal obstáculo para una sociedad equitativa y justa es que parte de la población sufre maltratos y humillaciones persistentes fruto de la discriminación estructural. Harán bien en hacerles saber que los resultados de seguir en ese camino no son inmediatos, sino que se trata de un proceso que con frecuencia tiene resultados poco agradables, que implican tolerar precisamente a las personas que sostienen convicciones y modos de vida que les resultan abominables. Por eso tendrían que enseñar con el ejemplo estas ideas a sus hijos y a sus nietos, para que, a lo largo de las generaciones puedan ir reconciliando sus aspiraciones personales y visiones del mundo con el beneficio de la comunidad...etc. En fin, sospecho que los entusiastas tendrán que defender en términos parcialmente comprensivos la objetividad, la falibilidad, el valor de la democracia y sobre todo la razonabilidad.

6. Conclusiones

Con eso en mente ahora podemos volver a *JD* y *LL* y preguntarnos si pueden servirnos para casos de ética aplicada a la no-discriminación. Como expliqué en el segundo apartado, en los casos a los que me he referido hasta ahora, tratamos de dilucidar

en general qué es lo que la moralidad requiere de nosotros en casos donde la estructura básica discrimina y como resultado proliferan actos discriminatorios. En esos casos consideramos comúnmente cuando menos *i*) una descripción discreta y delimitada de los rasgos normativamente interesantes del caso real que incluya un panorama de los hechos, valores y derechos implicados, *ii*) un modelo discreto de los agentes y sus limitaciones más importantes con respecto a la información y a los medios para la acción que están a su disposición, *iii*) un prospectiva de la expectativa acerca de qué tanto podemos esperar que la conducta de los agentes cambie con respecto a *iv*) lo que los agentes deberían hacer todas las cosas consideradas.

Pero como vimos *JD* deja fuera del modelo a las instituciones paralelas y corruptas como en el caso de la ética de la discriminación. Eso quiere decir que *JD* deja fuera de modelo el contenido (*i*). *JD* también asume que las personas son libres e iguales, aunque en la realidad no lo sean (por la discriminación y exclusión que sufren) y asume que viven en la misma sociedad a lo largo de sus vidas, aunque eso sea falso por lo que tampoco cumple con el contenido (*ii*). Como los contenidos (*iii*) y (*iv*) dependen en cierta medida de las descripciones normativamente relevantes tanto del contenido como de los agentes; entonces tampoco es posible que *JD* sea demasiado iluminadora en los contenidos (*iii*) y (*iv*).

Normalmente esto no sería problema si pudiéramos retraernos a las evaluaciones de legitimidad (*LP* y *LD*) que, como vimos son más amplias, pues evalúan distintos usos del poder político y no sólo los que competen a la justicia distributiva. Pero el problema es que *LL* se refiere sólo al poder político que ejerce la constitución justa apoyada por personas razonables.

Presumiblemente la constitución es justa y es apoyada por personas razonables en los mismos términos que marca *JD*. Por lo que *JD* y *LL* se encuentran conectadas en una suerte de rizo justificatorio; por lo que *LL* tampoco podrá evaluar el contenido de la ética de la no discriminación.

Esto puede resultar demasiado abstracto, pero pensando en concreto, hay casos interesantes de ética aplicada a la discriminación que requieren que distingamos sustantivamente ética y legitimidad para tener sentido. En el famoso caso *Brown vs. Board of education*, la suprema corte de justicia de los Estados Unidos, que no es un órgano democráticamente electo, impuso a la sociedad lo que consideraba justo: que las niñas y los niños no fueran segregados en las escuelas por su color de piel. Pero en algunos casos, como la suprema corte de justicia no es un órgano electo, el uso de su poder puede evaluarse como ilegítimo bajo *LD*. Pero desde otra perspectiva la suprema corte de justicia trata de proteger las decisiones de los representantes electos democráticamente, pero a través del tiempo para que estas tengan coherencia e integridad. Ese tipo de acción puede ser legítima desde *LP* (Dworkin, 2013). De manera similar los casos sobre la dominación ejercida por la mayoría sobre las minorías culturales y los casos de dominación de las personas privilegiadas sobre grupos socialmente discriminados han implicado la asignación de recursos distributivos que a primera vista parecen violar los requerimientos de *JD* aunque nos parezcan no solamente moralmente impermisibles sino moralmente necesarios y por ello legítimos.

Resumiendo, creo que *LL* está pensado para identificar la justificación adecuada para cierto tipo de uso del poder político (el de la justicia como equidad), y la concepción de justicia

distributiva rawlseana encapsulada en *JD*, está pensada para identificar la distribución adecuada de las cargas y los beneficios de la cooperación social, efectuada por ciertas instituciones que hacen uso de cierto tipo de poder político que es precisamente el identificado por *LL*. Así *JD* y *LL* son co-extensionales en el caso específico de la estructura básica de una sociedad bien ordenada, democrática y liberal, por lo que su coincidencia es amplia; mientras que, en el caso de una sociedad no ordenada, ambas concepciones dejan de tener tracción para orientar la discusión acerca de lo que deberíamos hacer.¹⁸

Naturalmente estos casos son disputables. Algunos rawlseanos han hecho esfuerzos robustos para reconciliar casos como los mencionados con *JD* y *LL* (Muñoz Oliveira, 2011; Paten, 1999). Pero aunque estos planteamientos tuvieran razón, lo importante aquí es simplemente notar que la simplificación de *LL* con respecto a concepciones más ricas de legitimidad hace cuando menos incómodo tratar de transferir conocimiento rawlseano a casos de ética aplicada que quedan fuera del modelo porque *JR* y *LL* están diseñadas para ser mutuamente auto-referenciales y limitadas al caso de la estructura básica de una sociedad bien ordenada que ya es más o menos justa; y por lo tanto no sirven tan bien para ser aplicadas a casos de ética práctica que queden fuera del modelo. Pese a ello, quizás se pueden transferir algunos módulos rawlseanos sobre la razonabilidad a una teoría de la no-discriminación articulada dentro de las teorías sobre la opresión.

¹⁸ Acerca de este rasgo de la justicia como equidad véase las discusiones de Sleat 2015; Rossi 2014; Song 2012; Peter 2009; Simmons 2001.

Agradecimientos

Quisiera agradecer a Itzel Mayans, Andrés Moles, Luis Muñoz Oliveira, Imer Flores y Moisés Vaca por sus instructivos comentarios a versiones previas de este artículo.

Referencias

- Arneson, R. (2015). "Basic equality: Neither acceptable nor rejectable". *Do all persons have equal moral worth*: 30-52.
- Beauchamp, T. L. (1984). "On eliminating the distinction between applied ethics and ethical theory". *The Monist* 67(4): 514-531.
- Beitz, C. R. (1999). *Political theory and international relations*. Princeton University Press.
- Blake, M. (2008). "Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law": 721-726.
- Bosniak, L. (2006). *The Citizen and the Alien. Dilemmas of Contemporary Membership*. Princeton: Princeton University Press.
- Buchanan, A. (1987). "Justice and charity". *Ethics* 97(3): 558-575.
- Brian B. (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Polity Press.
- Carens, J. (2013). *The ethics of immigration*. Oxford University Press.
- Carens, J. (1987). "Aliens and citizens: the case for open borders". *The review of politics* 49(2): 251-273.
- Casal, P., & Williams, A. (1995). Rights, equality and procreation. *Analyse & kritik* 17(1): 93-116.
- Christiano, T. (2008). *The Constitution of Equality: Democratic Authority and its Limits*. Oxford: Oxford University Press.

- Clayton, M. (2006). *Justice and legitimacy in upbringing*. OUP Oxford.
- Clayton, M., & Stevens, D. (2014). "When god commands disobedience: Political liberalism and unreasonable religions". *Res Publica* 20(1): 65-84.
- Clouser, K. D. y Gert, B. (1990). "A critique of Principlism". *The Journal of Medicine and Philosophy* 15: 219-236.
- Camacho-Beltrán, E. (2024). "Rawlseanism and what is urgent". *Tópicos: Revista de filosofía* 70.
- Camacho-Beltrán, E. (2021). "¿Qué tipo de política fronteriza deberíamos de tener? El caso de la inmigración internacional". Gandini, L. (comp). *Temas y aproximaciones actuales para el estudio de las migraciones y movilidad en las Américas*. Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- Camacho-Beltrán, E. (2019). "Legitimate Exclusion of Would-Be Immigrants: A View from Global Ethics and the Ethics of International Relations". *Social Sciences* 8(8): 238.
- Caney, S. (2012). "Just emissions". *Philosophy & public affairs* 40(4): 255-300.
- Casal, P., & Williams, A. (1995). "Rights, equality and procreation". *Analyse & Kritik* 17(1): 93-116.
- Cohen, G. A. (2009). *Rescuing justice and equality*. Harvard University Press.
- Cohen, G. A. (2014). "Incentives, inequality and community". En *Socialism and the Common Good* (pp. 223-255). Routledge.
- Darwall, S. (2003). "Theories of Ethics". En Frey, R. G., & Wellman, C. H. (eds.), *A companion to applied ethics*. Reino Unido: Blackwell.
- De Tocqueville, A. (1985). *La democracia en América*, 2 vols., Dolores Sánchez (trad.), Madrid: Alianza Editorial.

- DiAngelo, R. J. (2016). *What does it mean to be white?: Developing white racial literacy*. Nueva York: Peter Lang.
- Dieterlen, P. (2015). *Justicia distributiva y salud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dieterlen, P. (2003). *La pobreza: un estudio filosófico*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Fondo de Cultura Económica.
- Dworkin, R. (2013). *Taking rights seriously*. A&C Black.
- Freedom for Immigrants, "Persecuted in U.S. Immigration Detention: A National Report on Abuse Motivated by Hate", en Freedom for Immigrants, 2018. En < https://static1.squarespace.com/static/5a33042eb078691c386e7bce/t/5b3174e46d2a73f2d1f56aab/1529967847644/FFI_NatReportAbuse_062518.pdf > (fecha de consulta: 22 de marzo de 2024).
- Freeman, S. (2007). *Rawls*. Routledge.
- Goodin, R. E. (2007). "Enfranchising all affected interests, and its alternatives". *Philosophy & public affairs* 35(1): 40-68.
- Hellman, D. (2008). *¿When Is the Discrimination Wrong?* Cambridge: Harvard University Press.
- Hermida, I. M. (2019). *La controversia del aborto desde la perspectiva de la razón pública*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Hernández Sánchez, M. (2022). "La medición de la discriminación por orientación sexual e identidad de género en México", en Muñoz Oliveira, L y Camacho Beltrán, E. *Trato de sombras. Estudios sobre discriminación incorrecta*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-CIALC.
- Little, D. (2013). "Rawls and Economics". Mandle, J., & Reidy, D. A. (Eds.). *A companion to Rawls*. John Wiley & Sons.

- Lippert-Rasmussen, K. (2014). *Born free and equal?: A philosophical inquiry into the nature of discrimination*. Oxford University Press.
- Mandle, J., & Reidy, D. A. (eds.) (2013). *A companion to Rawls*. John Wiley & Sons.
- Okin, S. M. (1989). *Justice, gender, and the family* (Vol. 171). New York: Basic books.
- Muñoz Oliveira, L., & Camacho Beltrán, E. (2023). *Pantomima de la igualdad. Ciudadanía corrupta y discriminación*. México: CIALC-UNAM.
- Muñoz Oliveira, L. (2023). "El ethos igualitario rawlseano". En Rodríguez Zepeda, J. et al. *Razones de la justicia: a medio siglo de Una teoría de la justicia*. México: Gedisa.
- Muñoz Oliveira, L. (2011). *La razonabilidad, virtud de la democracia*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Muñoz Oliveira, L. (2015) "Los significados de "razonabilidad" y una ruta razonable para alejarnos de la injusticia". *Argumentos* 79 (Septiembre-Diciembre): 59-76.
- O'Neill, M., & Williamson, T. (eds.). (2012). *Property-owning democracy: Rawls and beyond*. John Wiley & Sons.
- Nussbaum, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder.
- Paris, D. C. y Kimball, B. A. (2000). "Liberal Education: An Overlapping Pragmatic Consensus", *Journal of Curriculum Studies* 32(2): 143-158.
- Patten, A. (1999). "Liberal egalitarianism and the case for supporting national cultures". *The Monist* 82(3): 387-410.
- Peter, F. (2009). *Democratic Legitimacy*. London: Routledge.
- Rawls, John. (1971). *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press. (*Teoría*).

- Rawls, John. (1993). *Political liberalism*. New York: Columbia University Press. (*Liberalismo*).
- Rawls, John. (2001). *Justice as fairness: A restatement*. Harvard University Press. (*Reformulación*).
- Rawls, John. (2002). *Law of peoples*. Harvard University Press. (*Gentes*).
- Rodríguez Zepeda, J. (2006). *Un marco teórico para la discriminación*.
- Rossi, E. (2014). "Legitimacy and consensus in Rawls' political liberalism". *Iride* 27: 37-56.
- Sandel, M. J. (1998). *Democracy's discontent: America in search of a public philosophy*. Harvard University Press.
- Schettino, H. (2003). "Las condiciones de la democracia posible: El Federalista y Tocqueville". *Signos filosóficos* 9: 237-270.
- Sen, Amartya (1987). "Equality of What?". En John Rawls y Sterling M. McMurrin (eds.). *Liberty, Equality, and Law. Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy* (pp. 137-162). Cambridge: University of Utah Press/Cambridge University Press.
- Sheridan, H.: 2007, "Evaluating Technical and Technological Innovations in Sport – Why Fair Play isn't Enough". *Journal of Sport & Social Issues* 31(2): 179-194
- Simmons, A. J. (1999). "Justification and legitimacy". *Ethics* 109: 739-771.
- Singer, P. (ed.). (1995). *Compendio de ética*. Madrid: Alianza.
- Sleat, M. (2015). "Justice and Legitimacy in Contemporary Liberal Thought: A Critique". *Social Theory and Practice* 41: 230-252.
- Song, E. (2012). "Rawls's liberal principle of legitimacy". *The Philosophical Forum Quarterly* 43: 153-173.
- Tamir, Y. (1993). "The right to national self-determination as an individual right". *History of European Ideas* 16(4-6): 899-905.

- Tan, K. C. (1998). "Liberal toleration in Rawls's law of peoples". *Ethics* 108(2): 276-295.
- Vaca, Moises (2022). "¿Qué nos dice la teoría ideal sobre la discriminación? En E. Camacho y L. Muñoz (cords.), *Trato de sombras: estudios sobre discriminación incorrecta* (pp. 123-154). México: UNAM-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- Vaca Paniagua, M. (2021). "El respeto y sus bases sociales". *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*.
- Valentini, Laura. 2012. "Assessing the global order: justice, legitimacy, or political justice?". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 15: 593-612.
- Rodríguez Zepeda, J., (2021). "¿Es posible justificar un enfoque rawlseano de la no discriminación?". Rodríguez Zepeda, J., (coord.) *La discriminación en serio: estudios de filosofía política sobre discriminación e igualdad de trato*. Ciudad de México: Ediciones del Lirio
- Rodríguez Zepeda, J. (2006). *Un marco teórico para la discriminación*. México: Conapred.
- Wenar, L. (1995). "Political liberalism: an internal critique". *Ethics* 106(1): 32-62.
- Williams, A. (1998). "Incentives, inequality, and publicity". *Philosophy & public affairs* 27(3): 225-247.
- Young, I. M. (1990). *La justicia y la política de la diferencia* (Vol. 59). Universitat de València.
- Ypi, L. (2015). *Global Justice and Avant-Garde Political Agency*. Oxford: Oxford University Press.

Hayek and the concept of freedom: a summary

Hayek y el concepto de libertad: un resumen

Facundo Guadagno
Universidad de Buenos Aires
facundo.guadagno@gmail.com

Resumen

Este artículo examina el concepto crucial de libertad en la vasta obra de Friedrich Hayek, que sirve como base para sus teorías políticas, económicas y científicas. La noción de libertad de Hayek es multifacética, abarcando la libertad política como la ausencia de coerción arbitraria, la libertad económica como el uso eficaz del conocimiento disperso a través de mecanismos de mercado, y la libertad científica como el reconocimiento del conocimiento subjetivo y los límites de la planificación centralizada. El estudio se divide en tres secciones: una introducción, un análisis detallado de la libertad en las obras de Hayek y una conclusión. Al analizar textos clave como *The Road to Serfdom* (1944), *Individualism and Economic Order* (1948), *The Constitution of Liberty* (1960), *Law, Legislation and Liberty* (1978), y *The Fatal Conceit* (1991), el artículo destaca la preferencia de Hayek por órdenes espontáneas en lugar de

construidas, su crítica a la centralización y su defensa del estado de derecho como esencial para la libertad individual y el progreso social. En última instancia, el análisis integral de Hayek subraya el papel crucial de la libertad en la promoción de una sociedad libre y próspera, enfatizando la superioridad de los procesos descentralizados y los mecanismos de mercado en la promoción del progreso social y la innovación.

Palabras clave: libertad, filosofía, epistemología, liberalismo.

Abstract

This paper examines the pivotal concept of freedom in Friedrich Hayek's extensive work, which is the foundation for his political, economic, and scientific theories. Hayek's notion of freedom is multifaceted, encompassing political freedom as the absence of arbitrary coercion, economic freedom as the effective use of dispersed knowledge through market mechanisms, and scientific freedom as the recognition of subjective knowledge and the limits of central planning. The study is divided into three sections: an introduction, a detailed analysis of freedom in Hayek's works, and a conclusion. By analysing key texts such as *The Road to Serfdom* (1944), *Individualism and Economic Order* (1948), *The Constitution of Liberty* (1960), *Law, Legislation and Liberty* (1978), and *The Fatal Conceit* (1991), the paper highlights Hayek's preference for spontaneous orders over constructed ones, his critique of centralisation, and his advocacy for the rule of law as essential for individual liberty and societal progress. Ultimately, Hayek's comprehensive analysis underscores the critical role of freedom in fostering a free and prosperous society, emphasising the superiority of decentralised processes and market mechanisms in promoting social progress and innovation.

Key words: freedom, philosophy, epistemology, liberalism.

1. Introduction

The meaning of freedom in Friedrich Hayek's thinking is pivotal. Since the author's works are too many to develop each one particularly, this paper aims to summarise the idea of freedom in Hayek, which is the backbone of his writings entirely. From the mere notion of freedom, Hayek takes three different approaches: political, economic, and scientific. While each shares some common properties, significant differences complicate this author's ideas.

This work is divided into three parts: an introduction, an explanation of the meaning of freedom, and a conclusion. The second section is divided into three areas encompassing the political, economic, and scientific use of Hayek's freedom throughout his works. These labels are not separated areas; they will be in constant relation. The selected bibliography is *The Road to Serfdom* (2001), *Individualism and Economic Order* (1948), *The Constitution of Liberty* (1960), *Law Legislation and Liberty* (1982), and *The Fatal Conceit* (2011).

To understand what freedom means, avoiding semantic vagueness and defining what the author is saying in every category is necessary to determine their basic properties. Under political freedom is understood: (i) absence of arbitrary coercion, (ii) bottom-up knowledge that is (iii) dispersed and evolved by (iv) unplanned actions. Economic freedom is given in a scenario of imperfect knowledge, and it consists of (i) dispersed knowledge and (ii) individuals who learn under trial and error, which sets (iii) traditions and values. Finally, scientific freedom is (i) different from natural sciences, (ii) subjective, (iii) and open to refutation – in a Popperian sense.

First, and as the minimum unity of analysis, we must understand what freedom means for Hayek if every concept derives from it. The author refers to freedom as: “The state in which a man is not subject to coercion by the arbitrary will of another or others” (Hayek, 2011: 58). This is more than important because, otherwise, it will not be understood that from this minimal action derives the others; therefore, claims such as Hoy (1984), stating that there is no precise semantic coercion in Hayek’s is not correct because it can vary in degrees or acts (Hayek, 2011: 214). It has to be arbitrary because, under common law, the author allows some restrictions; therefore, we have to stay with the original definition. With that definition settled, moving on to different concepts is possible.

Methodologically, this article aims to provide a comprehensive and detailed examination of how Friedrich Hayek employs the concept of freedom within three fundamental dimensions of his works: economic, political, and scientific freedom. To achieve this objective, I conducted an in-depth analysis of the original texts authored by Hayek, carefully exploring the nuances and implications of his arguments. By systematically dissecting each of these key areas, I seek to illuminate the interconnectedness of his ideas and the broader significance of freedom in Hayek’s overall philosophical framework.

This article holds significant relevance in contemporary public discourse. In recent times, we have seen the emergence of far-right governments, notably Javier Milei’s administration in Argentina, which draws heavily on the economic philosophies of Friedrich Hayek. However, the influence of Hayek’s ideas extends beyond mere economic theory; it offers a comprehensive

framework for understanding life and the mechanisms through which society sustains and perpetuates itself. This perspective encompasses not only economic policies but also social values and governance structures, highlighting the profound impact of Hayekian thought on the political landscape and the ways in which societies shape their identities and futures.

2. Political Freedom

It is given in a common law society because, under Hayek's understanding, they are conceived organically, evolving through judges over time, reflecting people's customs and practices, based on case-by-case judgments and local knowledge, and better utilising dispersed information (Posner, 2005). According to Hayek, there is only one way of accepting coercion: by the existence of a constitution (Hayek, 1982: 105) because that is an institutional set that allows the trial and error of actions and ideas in a society. In that sense, the author avoids semantic vagueness using two different terms: *cosmos* and *taxis* (1982: 35). *Cosmos* is a spontaneous order that emerges naturally and evolves without a central direction. It is an organic, self-regulating system, where the resulting structure is complex and adaptive, often more sophisticated than any designed system, and some examples of that are language, common law, and market economies. These systems develop over time through human action but not human design.

On the contrary, *taxis* refers to a constructed order that is deliberately organised and controlled. It is an artificial, planned system where the order results from deliberate planning and

organisation by a central authority or a group of individuals; the structure is often simpler and less adaptive than spontaneous orders, as it relies on the knowledge and foresight of the planners. Examples of these organisations are bureaucracies, corporations, and government programs. These systems are intentionally created to achieve specific goals.

Hayek favoured spontaneous orders (*cosmos*) over constructed orders (*taxis*) because he believed that spontaneous orders effectively utilised dispersed knowledge within society. He argued that no central authority could possess the necessary information to design a complex system that could rival the efficiency and adaptability of a spontaneously formed order (Moroni, 2018). There are advanced and backward societies, which would refer to the Western tradition. Classical Greece, Renaissance, France, Germany, and Great Britain (Hayek, 2011: 50). This connects Hayek's to classical liberalism (Bohórquez, 2023).

Hayek differentiates between two categories of orders. Spontaneous Orders (Cosmos) emerge naturally from individuals interacting freely within society without any intentional design. Examples include language, customs, and markets. Constructed Orders (Taxis) are systems intentionally established by a central authority for a specific objective, such as laws created by a government or a hierarchically structured organisation. Hayek believes that spontaneous orders are preferable because they can harness dispersed knowledge. This concept refers to the idea that the information necessary for societal decision-making is spread across millions of individuals, each with unique and limited insight into their own situations. The market is the most prominent example of spontaneous order in Hayek's philosophy. Prices are

set by supply and demand, mirroring the dispersed knowledge of millions, without necessitating a central authority to determine what to produce, how much to create, or at what price.

There is, however, another clarification of concepts, and that is coercion: “We mean such control of the environment or circumstances of a person by another that, in order to avoid greater evil, he is forced to act not according to a coherent plan of his own but to serve the ends of another” (Hayek, 2011: 71). The benefit of freedom is adaptation, which creates unplanned novelties, such as new patterns for coordinating individual efforts and resource use, which are temporary and influenced by the conditions at hand (Hayek, 2011: 84). In every period, the individual is in relation with others, not isolated (Hayek, 2011: 75).

The Road to Serfdom's (2014) central thesis is that any form of centralisation will emerge into totalitarianism, which even considers the welfare state. That statement is unrealistic: welfare states did not become totalitarian. However, we have to consider the context of the writing. In the preface, the author warns that this “is a political book” (Hayek, 2014: vii), so there is no confusion with sophisticated philosophy; therefore, it is fair to say that this is a work written under the stress and pressures of the Second World War. The role of the state can be seen in *The Constitution of Liberty* as predictable rules by common law (Hayek, 2011: 123) and a rather vague: “security against severe physical privation, the assurance of a given minimum of sustenance for all” (Hayek, 2011: 376). There is more in *Road To Serfdom*: the author considers that according to our current wealth, it is possible to ensure food, shelter, and clothing to preserve work capacity (2014: 124-125). Hayek even advocates for unemployment transfers (2014: 125).

The author believes this method indicates coercion and planning but is “in the good sense” (2014: 125).

The predictions made by Friedrich Hayek regarding the relationship between welfare states and totalitarianism turned out to be incorrect; he posited that the absence of a welfare state would inevitably lead to totalitarian governance. However, it is crucial to interpret his views on totalitarianism within a hermeneutical framework. For Hayek, totalitarianism extended beyond the mere idea of a government controlling society through a centralised authority. Instead, he argued that totalitarianism could also manifest in how a state intrudes into the personal aspects of individuals' lives, particularly concerning their business dealings and economic activities. This perspective emphasises how state regulation can extend into various facets of daily life, shaping individual choices and behaviours through legislative measures. Hence, Hayek's definition of totalitarianism invites a deeper consideration of the state's influence in overt governance and subtler, more pervasive forms of control over personal liberties and market dynamics.

According to Hayek, democracy is the acceptance of the preferences or wisdom of the majority (2011: 175), which is not good since it is impossible to attain all of the individuals' dispersed preferences in the representation of a mere part of them. On the contrary, for the author, the essential engine for a society to develop is the few to convince the majority (Hayek, 2011: 176). Although these are core thoughts in *The Constitution of Liberty*, the reasoning is based on how impossible it is to embody individuality into some sort of collective action; these are reflections that Hayek leaves to the political philosopher because, in the end, democracy

is the best of the systems known at the time (Hayek, 2011: 183), even with the mentioned critiques.

How does a political order evolve, according to Hayek? Although the author does not advocate violence, there is a movement from tribal society to The Great Society. That is only by the price signal, private property, and law. Nevertheless, this applies to the Western tradition –a term previously clarified– but there is a vacuum about what happens in tribal societies that do not have a price system, private property, and law –in fact, common law. In that sense, one of Hayek's intellectual opponents, Karl Polanyi, was right: the market is an invention (Flip, 2012). It is clear that for Hayek, there is a passage from the tribal society to the open or Great Society. Still, besides the abovementioned properties, there is no sign of how this could happen in a tribal society without foreign intervention. The author clearly states that primitive and civilised man exists (Hayek, 2011: 79); some passages also have to exist, but they are never mentioned. We could make assumptions of what the author would have thought, but, in reality, this is a vacuum in the bibliography.

It is clear that Hayek has an individualistic methodology, but that is not to say that, as Galeotti (1987) states, he does not share a sense of community in his political theory. In *The Constitution of Liberty*, Hayek makes several claims about traditions and customs, which leads us to think that he considers society to be the aggregate of individuals that create this sort of shared culture. Even if the author is opposite to Émile Durkheim (Hayek, 1952: 187), he talks about the “social fact” without knowing it.

The British tradition against the French. Primitive society opposes civilised society in terms of dispersed knowledge to different degrees. Particularly, in primitive society, there is no

extensive order; on the contrary, it is a reduced group with limited complexity due to immediate survival issues (Hayek, 1991: 11). At the same time, there is no freedom in the sense of the extended order or Western civilisation; primitive societies are collectivists, not solitary, a fallacy Hayek attributes to Hobbes (Hayek, 1991: 12). The passing to an extensive order is due to the bourgeoisie's birth, which means that Italy, the Netherlands, and England were the birthplaces of our civilisation (Hayek, 1991).

Hayek's perspective on the evolution of political and legal systems underscores the importance of spontaneous orders, such as common law, in effectively utilising dispersed knowledge within society. He argues that these organic systems, which evolve through individual actions and local customs, are superior to constructed orders imposed by central authorities, which often lack the necessary information and adaptability.

Hayek emphasises the critical role of a constitution in legitimising coercion. It provides a framework for trial and error, allowing society to develop through a process of gradual adaptation. His distinction between *cosmos* (spontaneous order) and *taxis* (constructed order) highlights his preference for systems that evolve naturally and are more complex and sophisticated than those designed by planners.

He critiques centralisation and social engineering, exemplified by the ideas of Comte and Saint-Simon, for their failure to appreciate the complexity and spontaneity of social orders. According to Hayek, these ideas lead to totalitarian outcomes by ignoring the dispersed nature of knowledge and undermining individual freedom. Hayek's views on democracy and the state's role reflect his belief in the limitations of central planning and the need for a system that respects individual

preferences and market mechanisms. While he acknowledges the challenges and imperfections of democracy, he sees it as the best available system for promoting freedom and social progress.

Despite his individualistic methodology, Hayek recognises the significance of traditions and customs in shaping society, suggesting that he values a sense of community built on shared culture and social norms. His analysis of the transition from tribal to civilised societies underscores the importance of private property, law, and price signals in fostering the development of what he terms the Great Society. Overall, Hayek's work highlights the essential role of spontaneous orders in achieving a free and prosperous society, advocating for systems that allow for the natural evolution of knowledge and social institutions through decentralised processes rather than centralised control.

3. Economic Freedom

For Hayek, the economic order is *catallactics*, a term coined by his master, Von Mises (1949). Nevertheless, this notion implies that the market is not perfect and is organised in an impersonal matter, and no central planning or omniscient mind can purposely impose an order (Hayek, 1991: 92). The market, in this case, is perfect by being imperfect, contrary to the notion that it has to be in equilibrium (Hayek, 1948: 46): understanding this is essential to comprehend Hayek's theory of capital (1941), which refers to the length and complexity of production stages, emphasising the importance of understanding capital as a dynamic, interconnected system rather than a static, homogeneous quantity. However, for

this to be possible, a cosmos organization supported by the rule of law is necessary (Hayek, 1982: 36).

Therefore, according to Hayek, society operates within a set of rules impersonal to the individual and based on tacit knowledge or tradition. This dynamic process constantly changes and allocates resources regarding how demand can be satisfied, not necessarily by merit but because of these market forces. This is why the author considers social justice a mirage: the market is not just or unjust; it is what it is (Hayek, 1982: 102). Nevertheless, there is always a spectrum of individuals who cannot assure a living. Hayek explicitly says that, within a free society, there must be a safety net, a minimum income for those who did not do well in the market, and that should not be a reason to interfere with the Rule of Law or *cosmos* (Hayek, 1982: 87). The government must also provide sanitation and roads (Hayek, 2011: 209).

In one of his most renowned works, Hayek (2013) established that knowledge is dispersed in society; therefore, it is impossible to centralise it. Considering that this knowledge is subjective, such as social facts for Hayek (1943), then the value in economics is always subjective because it is relative to the specific needs of the individual. This is part of a market process that consists of discovering, trial and error, and impersonal relationships that are outside the individual and where he can only allocate his resources the best way possible according to his needs and preferences, which are not perfect and, in essence, they are signals of information that allow a market to function.

Individuals can make informed decisions based on their localised knowledge through the price mechanism. This decentralised decision-making process leads to a more efficient allocation of resources than central planning. Each person's

actions, guided by price signals, contribute to overall economic order and coordination. Hayek described this as a spontaneous order, where complex and efficient outcomes emerge without any central direction (Hayek, 1982: 36-37). The knowledge problem also highlights the importance of innovation and adaptation in a free market. Since individuals constantly experiment and discover new ways to improve processes, products, and services, a decentralised system allows for rapid adaptation to changing circumstances. Entrepreneurs and businesses respond to price signals, consumer preferences, and technological advancements, driving progress and innovation. In contrast, central planning stifles this dynamism by imposing rigid structures and stifling individual initiative.

Hayek's insights into the knowledge problem have significant implications for economic policy. They suggest that attempts to plan and control an economy centrally are inherently flawed and likely to result in inefficiencies and failures. Instead, policies should create an environment where free markets can operate, allowing prices to reflect true supply and demand conditions and enabling individuals to use their dispersed knowledge effectively.

The Rule of Law is directly related to economic freedom. According to Hayek, a vital benefit of the rule of law is creating a predictable environment. When individuals know that laws are stable, transparent, and consistently enforced, they can confidently make long-term plans and investments (Dietze, 2013). This predictability reduces uncertainty and risk, encouraging economic activity and fostering social cooperation. The rule of law facilitates the coordination of activities in a society. Individuals and businesses can plan and coordinate their actions more effectively

by providing a clear and stable set of rules. This coordination is essential for complex economic systems where numerous agents interact and depend on each other's decisions. For instance, entrepreneurs can invest in new ventures knowing that their property rights will be protected and that contracts will be enforced.

Hayek believed that the rule of law is fundamental to protecting individual freedom. Arbitrary or discretionary power by authorities undermines personal liberty. By ensuring that everyone, including government officials, is subject to the same laws, the rule of law limits the potential for abuse of power and preserves individual rights. This protection is crucial for maintaining a free society where individuals can pursue their goals and aspirations without undue interference. The rule of law contributes to both economic and social order. Economically, it provides the legal certainty necessary for markets to function efficiently. Businesses and consumers can engage in transactions, sign contracts, and invest in future projects with the assurance that their rights will be respected. Socially, the rule of law promotes justice and fairness, reducing conflicts and fostering cooperation among members of society.

4. Scientific Freedom

Science is essential regarding freedom in Hayek because, according to him, there is a misconception about the role of science that is confused with the very different one of "scientistic," which supposedly knows the human subject and can predict its behaviour as if was in the mind of an engineer (Hayek, 1952: 16).

The gnoseology behind Hayek is individual subjectivism, based on his subjective theory of value, the dispersed nature of knowledge, limits of centralised planning, spontaneous order, and the recognition of human limits in science (Caldwell, 2019). In other terms, when we talk about science, according to Hayek, it is not accurate to think of something rational or irrational because the issue here is how our knowledge arises: is not acquired through direct personal experience or observation but rather through the continual process of examining a learned tradition, which involves individuals recognising and adhering to moral customs that cannot be justified using traditional rationality, as detailed in Zanotti (2003). This tradition results from a selection process from among irrational, or more accurately, 'unsubstantiated' beliefs that, unbeknownst to anyone, unintentionally supported the proliferation of those who followed them (Hayek, 1991: 75).

As we can see, the core issue in Hayek's thought is how knowledge is possible, and it cannot happen based on rational understanding; it is custom and tradition instead. This type of knowledge *is a posteriori*; the researcher must be open to phenomena and not impose a theoretical framework on the facts under research. According to Hayek (1991: 51-52), this approach happened in sociology, which became a socialist science since the positivism of Auguste Comte that supposedly would demonstrate a social ethic based on reason and science, therefore, a true, authentic ethic that society must follow. The same happened with legal positivism and Bentham in the sense that there is a system of

laws, and the validity and significance of these items rely entirely on the desires and intentions of the individuals who created them¹.

In Hayek's treatment of science, there is a distinction between natural and social sciences: merging them is impossible. In social sciences, we are not dealing with measurable objective facts, but instead, we have to examine how individuals believe in them and act upon them (Hayek, 1952: 30). The subjectivist approach in Hayek is explicit, as we can see in the following paragraph:

The new world which man thus creates in his mind, which consists entirely of entities which our senses cannot perceive, is yet in a definite way related to the world of our senses. It serves, indeed, to explain the world of our senses. The world of Science might in fact be described as no more than a set of rules which enables us to trace the connections between different complexes of sense perceptions. (Hayek, 1952: 20)

However, these beliefs or attitudes are not the object of explanation; they are the elements that build relationships between individuals (Hayek, 1952: 39)². This means that to

¹ According to Hayek, the central premise is that the works of these authors were fundamentally grounded in the notion of reason. They advocated for the organization of society in a manner that aligns with the preferences and ambitions of a select group of intellectuals. This perspective suggests that rather than allowing spontaneous social order to emerge from the actions and choices of individuals, these thinkers sought to impose a structured system that reflects their own interpretations of rationality and progress. In doing so, they aimed to reshape societal norms and institutions according to what they believed to be the best solutions, ultimately sidelining the complex, dynamic forces that naturally govern human interactions and social cooperation.

² Some authors claimed that Hayek is part of the interpretive turn in social sciences (Madison, 2008). That could be possible, however, there are some nuances. The interpretive turn is consolidated by postmodern thought, and

understand society, we must consider the aggregation of individuals. As Friedman (2005) emphasises, Hayek's interpretive approach to social facts bears a strong resemblance to the methodology of Max Weber, particularly in his emphasis on the subjective nature of social phenomena. For both Hayek and Weber, the social world is not merely an objective structure that can be understood in terms of measurable facts or universal laws. Instead, it is a realm shaped and sustained by individuals' beliefs, perceptions, and actions.

At the heart of Hayek's approach is the understanding that social facts emerge from individual subjectivity. Social phenomena, such as markets, traditions, or institutions, do not exist independently of those who participate in and perpetuate them. They result from countless individual decisions, each guided by a person's unique perspective and knowledge. For Hayek, studying society requires us to grasp the meanings individuals assign to their actions. In this respect, his methodology aligns closely with Weber's concept of *Verstehen*, or interpretive understanding, which seeks to uncover the subjective meanings behind social actions. However, his seeds are developed in Lachmann (1977; 2007), a Weberian in a strict sense, which considers the existence of two types of institutions: formal and informal. The first one can be related to what Hayek remarks as the rule of law, but the second one is *cosmos*, that is, tacit knowledge that influences behaviour.

Hayek never discouraged the relationship between natural and social sciences, as can be seen in *The Sensory Order* (2012); the distinction is that, according to Hayek, we must not treat social phenomena as in the realm of natural sciences, which is different to categorise him as a postmodern or hermeneutic author.

Comte and Saint-Simon are one of the most attacked individuals by Hayek because they consider society as an entity or a “social being” (Hayek, 1952: 57), and those are ways that pave the road to social engineering. Hayek critiques Comte and Saint-Simon for advocating a form of social organisation based on applying scientific principles to societal governance, which Hayek views as a precursor to modern technocracy and socialism (Hayek, 1952: 124-125).

Hayek argues that Comte and Saint-Simon’s vision involves a dangerous conflation of scientific and social phenomena. According to Hayek, these authors believed that society could be engineered with the same precision as the natural sciences. This led to a system where a technocratic elite would decide for the masses. Hayek sees this as a fundamental misunderstanding of the complexity and spontaneity of social orders, which cannot be effectively controlled or planned by central authorities without leading to totalitarian outcomes (Hayek, 1952: 129).

As interpreted by Hayek, Comte and Saint-Simon’s ideas contribute to the intellectual foundations of collectivism and centralised planning, which Hayek opposes. He believes these ideas ignore the dispersed nature of knowledge and the importance of individual freedom and market mechanisms in promoting social progress and innovation (Hayek, 1952, Chapter IV).

On the side of historicism, according to the author, it would be a misleading way to find alleged laws of social development (Hayek, 1952: 70). What is behind these theories, embraced by Hegel, Marx, and Spengler, among others, is that they all give properties of necessity to history trying to copy models of natural sciences. In that sense, history would have the basis to predict the

future as a natural experiment, and the same mistake can be pointed out regarding “purposive” social formations, that is, the existence of social entities that are supposedly the product of human design (Hayek, 1952: 72-80).

The combination of theories that can accurately predict the future with the existence of purposeful designs regarding human action allows Hayek to conclude that they are tools for social engineering and, in consequence, to the advance of socialism or, to be more precise, to attack the freedom of the individual. This happens in the realm of philosophy and social sciences in general. Still, the author's primary concern is the influence of the economy (Hayek, 1952, Chapter X) whether it happens in Soviet Russia or welfare economics.

There are struggles in the field of economics as well, for example, to consider it impossible to talk about a market in equilibrium, basically because the “datum” is what people receive in a dynamic process of actions and perceptions, which is a permanent flow in information impossible to predict and, if that was the case, it would require an omniscient individual (Hayek, 1948: 46). The same can be said about the word “competition” that, following the author, it is a term that gives the individual no agency; on the contrary, it sets a model of planning minds that is far from reality (Hayek, 1948: 93).

In conclusion, Hayek's examination of the role of science concerning freedom reveals a critical distinction between genuine scientific inquiry and what he terms “scientistic” approaches. He argues that science, grounded in recognising the dispersed nature of knowledge and human limitations, fosters individual freedom and progress. However, scientistic methods wrongly assume that human behaviour can be precisely engineered. This erroneous

belief, exemplified in the ideas of Comte and Saint-Simon, leads to technocratic and collectivist systems that undermine individual liberty and the spontaneous order of society.

Hayek's epistemology emphasises the importance of tradition and custom in developing knowledge, challenging the notion that rational understanding alone can account for social phenomena. This view underscores the limitations of centralised planning and the dangers of conflating social and natural sciences. Hayek highlights the risks of applying natural science models to social development by critiquing the deterministic historicism of thinkers like Hegel and Marx.

Ultimately, Hayek's work defends individual freedom against the encroachments of social engineering and centralised control. He champions a subjectivist approach to social sciences that respects the complexity and unpredictability of human action, advocating for a system where knowledge arises organically through decentralised processes rather than being imposed by a central authority. This perspective is crucial for understanding Hayek's broader opposition to socialism and his support for free-market mechanisms to promote social progress and innovation.

5. Conclusions

Friedrich Hayek's exploration of freedom forms the backbone of his extensive work, highlighting its central role in political, economic, and scientific contexts. His multifaceted approach to freedom is critical for understanding his broader arguments against central planning and favouring free markets and individual liberty. In a nutshell, the idea of freedom in Hayek is

the absence of arbitrary coercion; nevertheless, as we saw, there is a web of meanings that spans politics, economics, and science.

As this is an article that attempts to summarise Hayek's thoughts, it cannot be forgotten that there are fierce critiques. Many critics of Hayek reject his defence of unrestricted free markets and his scepticism towards state intervention in the economy. They argue that this approach leads to extreme social inequalities, economic instability, and labour exploitation (Plant, 2002). There is a distrust in Spontaneous Orders: Hayek's idea that complex social orders emerge spontaneously without the need for central planning is met with scepticism by those who believe society requires conscious direction to address issues such as poverty, inequality, and climate change (Whyte, 2019). Finally, one can see a rejection of methodological individualism: Hayek's individualist methodology, which emphasises the role of individuals in shaping social institutions, is criticised by those who argue that social structures have an independent existence and cannot be reduced to the sum of individual actions (Neck, 2021).

Hayek's political freedom is rooted in the absence of arbitrary coercion, where laws are general, abstract, and equally applied. He emphasised the importance of common law, which evolves organically through judges' decisions, reflecting society's customs and practices. This spontaneous order, or *cosmos*, contrasts with constructed orders, or *taxis*, which are centrally planned and less adaptive. Hayek argued that spontaneous orders better utilise dispersed knowledge within society, leading to more efficient and adaptable systems. He also highlighted the necessity of a constitution to legitimise coercion, ensuring that society develops through trial and error rather than central control.

In economic terms, Hayek viewed the market as an imperfect, dynamic process where knowledge is dispersed among individuals. He argued that central planning fails because it cannot effectively gather and use this dispersed knowledge. Instead, the price mechanism in a free market allows for efficient resource allocation and innovation. Hayek emphasised the importance of the rule of law in providing a predictable environment for economic activities, facilitating coordination and fostering social cooperation. He acknowledged the need for a safety net for those who struggle in the market but maintained that this should not interfere with the overall free market system.

Hayek's perspective on scientific freedom clearly distinguishes between genuine scientific inquiry and "scientistic" approaches that erroneously treat social phenomena as predictable as natural sciences. He argued that social sciences should recognise the subjectivity and dispersed nature of knowledge, emphasising tradition and custom as sources of knowledge. This approach challenges central planning and social engineering, which Hayek believed undermines individual freedom and society's spontaneous order. His critique of historicism and deterministic theories further supports his argument against applying natural science models to social development.

Hayek's comprehensive analysis of freedom underscores its essential role in fostering a free and prosperous society. He championed spontaneous orders and decentralised processes over central planning, highlighting the superiority of systems that evolve naturally and utilise dispersed knowledge. His emphasis on the rule of law, individual liberty, and the limitations of central control remains influential in contemporary debates on governance, economics, and social policy. Ultimately, Hayek's

work provides a robust defence of individual freedom and market mechanisms as drivers of social progress and innovation.

References

- Bohórquez, L. F. O. (2023). "La idea de libertad en el pensamiento de Friedrich Hayek". *Multiverso journal* 3(4): 64-80.
- Caldwell, B. (2019). "Popper and Hayek: Who influenced whom?". In *Karl Popper: A centenary assessment* (pp. 111-124). Routledge.
- Dietze, G. (2013). "Hayek on the Rule of Law". In *Essays on Hayek* (pp. 107-146). Routledge.
- Filip, B. (2012). "Polanyi and Hayek on freedom, the state, and economics". *International Journal of Political Economy* 41(4): 69-87.
- Friedman, J. (2005). "Popper, Weber, and Hayek: The epistemology and politics of ignorance". *Critical Review: A Journal of Politics and Society* 17(1-2).
- Galeotti, A. E. (1987). "I. Individualism, social rules, tradition: The case of Friedrich A. Hayek". *Political theory* 15(2): 163-181.
- Hayek, F. A. (1941). *The pure theory of capital*. University of Chicago Press.
- Hayek, F. A. (1943). "The facts of the social sciences". *Ethics* 54(1): 1-13.
- Hayek, F. A. (1948). *Individualism and economic order*. University of Chicago Press.
- Hayek, F. A. (1952). *The Counter-Revolution of Science. Studies on the abuse of reason*. The Free Press: Glencoe, Ill.
- Hayek, F. (1982). *Law Legislation and Liberty* (Vols.1, 2, and 3). Routledge: London.

- Hayek, F. (1991) [1960]. *The fatal conceit*. University of Chicago Press.
- Hayek, F. (2011) [1960]. *The Constitution of Liberty: The Definitive Edition*. The University of Chicago Press.
- Hayek, F. A. (2012) [1952]. *The sensory order: An inquiry into the foundations of theoretical psychology*. University of Chicago Press.
- Hayek, F. A. (2013). "The use of knowledge in society". In *Modern Understandings of Liberty and Property* (pp. 27-38). Routledge.
- Hayek, F. A. (2014) [1944]. *The Road to Serfdom: Text and documents: The definitive edition*. Routledge.
- Hoy, C. M. (1984). *A philosophy of individual freedom: The political thought of FA Hayek*. Westport, Conn.: Greenwood Press
- Lachmann, L. M. (1977). "Capital, expectations, and the market process". *Essays on the Theory of the Market Economy*. Kansas City: Sheed Andrews and McMeel.
- Lachmann, L. M. (2007). *The legacy of Max Weber*. Ludwig von Mises Institute.
- Moroni, S. (2018). "Planning, law, ownership: Hayek and beyond". *Planning Theory* 17(2): 305-310.
- Mises, L. V. (1949). *Human action*. Ludwig von Mises Institute.
- Neck, R. (2021). "Methodological individualism: Still a useful methodology for the social sciences?". *Atlantic Economic Journal* 49(4): 349-361.
- Plant, R. (2002). "Hayek on social justice: a critique". In *Hayek, Co-Ordination and Evolution* (pp. 164-177). Routledge.
- Posner, R. A. (2005). "Hayek, the law, and cognition". *NYUJL & Liberty* 1, 147.

- Whyte, J. (2019). "The invisible hand of Friedrich Hayek: Submission and spontaneous order". *Political Theory* 47(2): 156-184.
- Zanotti, G. (2003). *Introducción filosófica al pensamiento de F.A. Von Hayek*. España: Unión Editorial.

Apuntes sobre el concepto de resistencia a la luz de los casos CRAC-PC y EZLN

Notes on the concept of resistance through the CRAC-PC and EZLN cases

Hugo Martínez García
Universidad de Guanajuato
hugarciamartinez@gmail.com

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo realizar un análisis teórico del concepto filosófico de resistencia, a través de algunas expresiones propias de los pueblos originarios. Para tal fin, se exponen los elementos que conforman tanto una resistencia reactiva como una alterna. Con la finalidad de ilustrar el alcance analítico de lo anterior se exploran dos situaciones: por una parte, se examina la resistencia llevada a cabo por los movimientos de defensa comunitaria articulados por la CRAC-PC y por el EZLN, explicitando la dimensión reactiva que la constituye. Por otra parte, y como correlato de lo anterior, se estudia el impacto que la *cultura-tradición* —en tanto dimensión alterna de la resistencia— tiene en la eficacia de los ejercicios de defensa comunitarios. De tal manera, se argumentará que el

“éxito” de la defensa comunitaria no descansa sólo en el hecho de disputar por la fuerza el monopolio de la violencia a los grupos del crimen organizado o del Estado (resistencia reactiva), sino que remite a una matriz cultural (o resistencia alterna) en que la comunidad es concebida como valiosa y como principio para co-constituir el orden social. En función de lo anterior será posible mostrar el valor que la autonomía cumple en el ejercicio de toda resistencia. Con base en ello, se implicarán algunas tesis generales en cuanto a la realización y comprensión de ésta.

Palabras clave: resistencia, autodefensas, poder, autonomía.

Abstract

This work carries out a theoretical analysis of resistance in some native communities' expressions. On the first stage, the present paper explores the elements of a reactive and an alternate resistance. Both are understood in the analysis of two situations: on one hand, the resistance carried out by community defense movements (CRAC-PC and EZLN), referring them to the reactive dimension of resistance; on the other, the impact that *culture-tradition* — as an alternate aspect of resistance — has on its effectiveness. In this way, the argument on the “success” of community defense exercises lies not just on the fact of forcibly challenging the monopoly of violence of organized crime groups — or the State —, but it also refers to a cultural matrix (or alternate resistance) in which the community is conceived as treasured and as a principle to co-constitute the social order. Based on the aforementioned, it is possible to reveal the value autonomy fulfils in the exercise of all resistance. Thus, some general theses will be implied regarding its realization and understanding.

Key words: resistance, self-defense, power, autonomy.

1. Planteamiento del problema

Si de verdad fuera posible explicitar el *Geist* de una época, el de la nuestra remitiría al fenómeno omniabarcante del neoliberalismo. Ante su expansión surge, con la misma necesidad, la interrogante por la posibilidad de resistir ante su embate. En ese sentido, este trabajo analiza dos dimensiones de la resistencia a la hora de enfrentar las estructuras de mercado que, en la actualidad, dan forma a gran parte del orden social contemporáneo. El examen parte de un diagnóstico común sobre el neoliberalismo, a saber, que se trata de un orden social cuyo principio obedece a un individualismo exacerbado, procesos de acumulación depredadores, y que se actualiza en distintos contextos dando pie a variedad de procesos de subjetivación (Laval et al., 2013: 335). Con base en ello, este artículo argumenta que –dentro de la compleja red de contradispositivos posibles– la resistencia más efectiva pasa por reivindicar la dimensión comunitaria de los pueblos originarios, en tanto remite a una forma alterna de ordenar y comprender lo social. Lo anterior se traduce en ejercicios de autodefensa y autonomía donde se encuentra un espacio de lucha cuya efectividad aún debe ser examinada. A tal contribución se consagra este trabajo.

Para desarrollar lo anterior, en un primer momento de este trabajo se examina el concepto de resistencia. En función de ello, se establecerán los elementos teóricos que constituyen el término. Esto permitirá explicitar el alcance explicativo del concepto, además de proveer los elementos necesarios para evaluar su pertinencia y actualidad en la comprensión de conflictos contemporáneos. Con base en lo anterior, en un segundo momento, este trabajo se aproxima a dos casos emblemáticos de la

resistencia en el México contemporáneo: Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias. Policía Comunitaria y el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Este giro busca ilustrar y poner a prueba el alcance explicativo del concepto de resistencia, cotejándolo con el mundo concreto que lo nutre y del que pretende dar cuenta. En ese sentido, el trabajo ensaya la complementación de una posición especulativa –como la filosófica– con datos empíricos asociados a los casos en cuestión. Sin embargo, el artículo tiene una inclinación preponderantemente filosófica.

2. Sobre el concepto de resistencia

Dentro de los análisis contemporáneos consagrados al ejercicio de la resistencia resulta útil abordar su examen en tanto función de estructuras de poder. En ese sentido, el marco foucaultiano ofrece una primera línea de aproximación que da cuenta de una correlación estructural operante entre poder y resistencia. En esa dirección, cabe recordar que la concepción del poder desarrollada por el pensador francés indica que:

[...] por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en el que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o al contrario, los desniveles, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas [...] El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes. Y “el” poder, en lo que tiene de permanente, de repetido, de inerte, de autorreproductor, no es

más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movilidades [...] es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada (Foucault, 2011: 87).

En el análisis foucaultiano, tal concepción del poder implica la operación de, por lo menos, otras dos dimensiones: saber y subjetivación (Castro, 2004: 332-334). Por una parte, es necesario reconocer que el ejercicio del poder guarda una estrecha relación con la constitución de un saber; en ese sentido, la articulación de discursos que objetivan el saber de un contexto histórico dado funge, a su vez, como criterio para la implementación de prácticas de poder (ya sean dominación, exclusión, represión, etc.). Correlativamente, la estructuración saber-poder remite a la realización de sus prácticas a través de procesos de subjetivación, lo que se traduce en la constitución de diversas formas de identidad que mantienen o modifican un orden social dado (Revel, 2014: 168-175).

Ahora bien, la consideración exhaustiva de estas dos dimensiones (saber y subjetivación) alejaría el desarrollo de este trabajo de su objetivo, sin embargo, sirva reconocer que, en la concepción foucaultiana de poder, ocupan su justo lugar. No obstante, para desarrollar el argumento aquí propuesto resulta metodológicamente adecuado acentuar la faceta del poder en que aparece como una red compleja, que responde y se reconfigura en función de la interacción dinámica de sus componentes (Hernández, 2017: 79). En ese sentido, como se ha visto en la cita recién hecha, éste responde a “la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en el que se ejercen, y que son constitutivas de su organización” (Foucault, 2011: 87). Esta concepción permite, en primera instancia, comprender el modo de construirse ciertos espacios de gobierno que, a su vez, condicionan

la constitución de formas de subjetividad afines a estos¹. Es decir, tanto los espacios de gobierno como las diferentes identidades en él implicadas son el resultado del choque de fuerzas que configura toda red de poder.

Ahora bien, con respecto a lo anterior, parece útil preguntar por el alcance o el límite de dicha red de poder, situación que lleva a plantear el problema de la resistencia. Planteado de otra manera: ¿es posible rebatir al poder? Para abordar –y en algún momento comprender– esta cuestión, lo primero que cabría decir es que –de manera consecuente con su postura– Foucault piensa el ejercicio de la resistencia al interior de las propias redes de poder (Hernández, 2017: 87-90). Ciertamente, esta postura ofrece una perspectiva de análisis coherente y que, sin duda, permite comprender una dimensión importante del ejercicio de resistencia; sin embargo, como se verá, perfila implícitamente un horizonte de posibilidades al cual toda resistencia debe circunscribirse, lo que se traduce en la limitación de su ejercicio. Para desarrollar este argumento, cabe apuntar el lugar que el propio Foucault da a la resistencia dentro de su postura filosófica:

Que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder. [...] No pueden existir [las relaciones de poder] más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente en el que sujetarse. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder (Foucault, 2011: 89-90, cursivas mías).

¹ Esto es patente, por ejemplo, en la gestión del espacio correlativa de los dispositivos de seguridad, y que Foucault analizó en su curso *Seguridad, territorio, población* (Hernández, 2019: 185-196).

Estas líneas –pertenecientes a la *Voluntad de saber*– dan cuenta de una primera dimensión que, sin duda, pertenece a la estructura de la praxis de resistencia; en lo que sigue me refiero a ésta como resistencia reactiva. Con ello quiero significar aquella dimensión de la resistencia en la que su realización depende y se encuentra estrechamente vinculada con la manifestación de poder a la que se opone (Death, 2010: 239). En ese sentido, se comprende como un fenómeno surgido en tanto respuesta; es decir, se trata de una estructura binaria susceptible de estudiarse a través de la correlación estructural entre los agentes implicados, por ejemplo: pregunta-respuesta, abrir-cerrar, hablar-escuchar, *poder-resistencia*. Es importante tener presente el carácter reactivo de la situación, pues de ello depende su cumplimiento. Dicho de otra manera, si el primer elemento de la dupla faltase no habría ocasión para el surgimiento del segundo. Así pues, las resistencias cuya realización descansa sobre su reactividad, no sólo resultan un elemento más de la red de poder a la que se oponen –pues de ella adquieren su sentido–, sino que “Constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreductible elemento enfrentador” (Foucault, 2011: 90).

Ahora bien, es necesario reconocer que la dimensión reactiva recién descrita permite comprender con precisión parte del fenómeno; sería absurdo afirmar que no existen acciones concretas –marchas, protestas, movilizaciones de todo tipo, etc.– cuyo surgimiento se identifica con la respuesta inequívoca ante abusos y estructuras de poder claramente identificables. En ese sentido, es posible afirmar que el elemento reactivo resulta una parte importante e innegable de la resistencia. Sin embargo, en lo que sigue se argumentará que ésta no se agota en tal dimensión

(Hernández, 2017: 89), y que la búsqueda de su eficacia impele a complementar su ejercicio con elementos que la enriquezcan.

En esa dirección, en este punto es necesario explicitar algunas implicaciones que surgen de lo recién descrito. De tal manera, cabe tener presente que, al señalar la dimensión reactiva de la resistencia, se está afirmando que su expresión se encuentra vinculada e implicada en las estrategias y técnicas de poder a las que se opone (Foucault, 2011: 90). No obstante, es importante considerar que junto a esta reactividad se realiza, paralelamente, una dimensión que mantiene y promueve el poder al que se hace oposición. Se trata de indicar que una faceta meramente reactiva de la resistencia abre una vía de antagonismo al poder, pero, al mismo tiempo, da pie a un espacio en el que se mantiene el *statu quo* representado por aquello que quería enfrentarse. En ese sentido, Death afirma que “[las] formas de resistencia tienen el potencial para reforzar y dar apoyo, pero también y al mismo tiempo, para socavar y desafiar las formas dominantes de gobernanza mundial” (2010: 236, traducción mía).

Para ver con mayor claridad este punto, cabe considerar los siguientes ejemplos; el propio Death apunta el primero: se trata de la grabación de una protesta antiglobalización llevada a cabo en Seattle. En ella, es posible reconocer a un activista patear un anuncio de la marca Nike a manera de rechazo; la ironía radica en que el calzado del propio activista era de la misma marca: Nike (Death, 2010: 238). A partir de este suceso, es posible señalar una

² El fragmento completo reza: “[...] analytics of protest is specifically designed to show how protest and government are mutually constitutive, and thus how forms of resistance have the potential to reinforce and bolster, as well *and at the same time as*, undermining and challenging dominant forms of global governance” (Death, 2010: 236).

contradicción entre aquello a lo que se hace cara (globalización capitalista) y el medio a través del que se expresa este rechazo (calzado producto de tal globalización): la ironía es evidente. No obstante, podrá replicarse que, a partir de esta situación, resulta exagerado afirmar que la resistencia reactiva rebate y afirma, simultáneamente, el poder al que hace cara. El siguiente ejemplo, sin embargo, resulta más difícil de interpelar.

3. Ejemplo y límite de la resistencia reactiva

Para introducir este ejemplo es preciso tener presente la realidad del país en cuanto a la situación indígena. En ciertos ámbitos urbanos existe, por lo menos de manera vaga y ambigua, la conciencia de que México es un país pluricultural (Olivé, 2004: 9-14). Este hecho ha sido nicho de una abigarrada y variada actividad de resistencia, que bien puede rastrearse hasta el siglo XVI en los procesos de conquista realizados en todo el continente. En tal marco cabe preguntar por una de las tantas formas que la resistencia indígena ha tomado en la actualidad: el derecho. Si se trae a colación en este punto, es porque éste da cuenta de la doble dimensión que la resistencia reactiva cumple. Para verlo considérese el levantamiento del EZLN³ en 1994 (López, 2014: 47). El carácter simbólico del suceso es complejo de analizar, sin embargo, no deja de llamar la atención su surgimiento, simultáneo de la entrada en vigor del TLCAN⁴; es decir, en tanto reacción contestaría a la expansión neoliberal de los noventa.

³ Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

⁴ Tratado de Libre Comercio de América del Norte.

Ahora bien, primero es preciso indicar que la resistencia zapatista tomó, en primera instancia, la forma de la insurrección. No obstante, el levantamiento armado fue sorteado gracias a la intervención de la sociedad civil. Es, precisamente, a través de esta modificación del ejercicio de la resistencia que se da entrada al ámbito jurídico a través de los Acuerdos de San Andrés Larraínzar; estos –en teoría– debían garantizar el reconocimiento jurídico de la autonomía política, social y cultural de los pueblos indígenas (Velasco, 2003: 156-162). Como es sabido, tal fue palabra vacía por parte del Estado, lo que llevó a ejercer una autonomía *de facto* en territorio zapatista (Calveiro, 2019: 74; Velasco, 2003: 220-230). Ciertamente, estos hechos han sido objeto de abundante análisis dada su complejidad, sin embargo, antes de profundizar en el sentido de esta resistencia, es preciso explicitar la doble faceta de su respuesta: por una parte, cierto es que el movimiento se manifiesta como reacción contestataria a la acumulación de desigualdades y violencias a las que los pueblos indígenas se han visto sometidos durante siglos. Este perfil en que se reacciona ante las estructuras de poder dadas es claro y no se presta a discusión. Pero cabe añadir que, junto a este rasgo, es posible encontrar otra dimensión en la que el propio ejercicio de poder al que se hace cara se ve afirmado. En este caso concreto, esto se reconoce a través de la firma de los Acuerdos de San Andrés: así, es posible señalar que el mismo sistema jurídico que sirve a la expresión, expansión y desarrollo del Estado, resulta la vía para luchar y reclamar la autonomía y justicia buscadas (Serna, 2009: 69-74). Se trata, pues, de utilizar uno de los medios que la propia red de poder provee para –a través de éste y las posibilidades que ofrece– ejercer la resistencia: el sistema jurídico del Estado.

En función de lo anterior es posible reconocer la misma estructura que en el ejemplo del activista con calzado Nike, sin embargo, las implicaciones, como puede notarse, son mayores. No es sólo la ironía que descansa en el uso de un objeto producto del capitalismo, sino de que la propia reivindicación de libertad y autonomía deban pasar por el filtro de un dispositivo de poder preestablecido. Antes de continuar es preciso un comentario sobre estas afirmaciones. Al desarrollar –en este y el apartado previo– la estructura reactiva de la resistencia no se busca desacreditar su operatividad o afirmar que toda impugnación deba obedecer a otras formas; es claro, como se ha visto, que ante el despliegue del poder hay una reacción, y ésta se ancla en lo que tiene a la mano en la búsqueda de su realización; incluso los mecanismos del propio poder al que se opone. Hasta este punto, se trata de reconocer este hecho en su complejidad al tiempo que se señala la latencia de un peligro: la posibilidad de afirmar un perfil del poder que se pretende trascender. Este examen no debe ser comprendido como una invitación a la anarquía radical o a hacer a un lado el sistema jurídico –o cualquier otra institución– como vía de lucha; se trata, tan sólo, de plantear la posibilidad de una contienda cuyo espectro de acción no se halle limitado por las mismas redes de poder a las que se enfrenta.

Ahora bien, al considerar las especificaciones que se vienen de analizar, es posible apuntar lo siguiente respecto de la resistencia reactiva: pareciera que cierta interpretación del pensamiento foucaultiano, al hacer de toda resistencia una función reactiva del poder, termina por privarla de un contenido propio (Heller, 1996: 98-100); es decir, si ésta no se resuelve sino en tanto contestación ante las estructuras del orden social dado, entonces no se le reconocen fuentes o instituciones propias, de suerte que

pueda configurarse en términos distintos a la pauta del poder establecido (Death, 2010: 237). Para ofrecer una alternativa a esta interpretación de la reactividad, en lo que sigue se explora la posibilidad de una resistencia alterna; con ello, se significa una situación en la que el ejercicio de la resistencia no sólo se realiza como respuesta ante el poder, sino que trasciende esta correlación, dando entrada a contenidos culturales e institucionales cuya articulación autónoma no es una función dependiente de las estructuras de poder preestablecidos.

4. Resistencia alterna en la situación indígena

Antes de abordar el sentido de la resistencia alterna, se precisa un comentario sobre su relación con la resistencia reactiva. En esa dirección, no está de más repetir que no es el objetivo de este trabajo desacreditar la dimensión reactiva que, indudablemente, cumple su parte en los movimientos de reivindicación contemporáneos. Sin embargo, me parece necesario extender su alcance, de suerte que, como se verá, será posible explicitar una estructura más completa de la resistencia⁵, en la que las dimensiones reactiva y alterna se complementan para dar cuenta del fenómeno de una manera más plena.

Así pues, cabe introducir este nuevo sentido de la resistencia a partir de la siguiente cuestión: ¿dónde se encuentra un ejercicio reivindicador cuya realización no es una función de las estructuras de poder patentes? El ejemplo evocado para dar una respuesta

⁵ Hernández apunta la necesidad de comprender el ejercicio de resistencia foucaultiano más allá de la mera reactividad, aunque también señala el peligro que acompaña su institucionalización (2017: 89).

tiene que ver con la situación indígena por dos razones: 1) porque el análisis filosófico encuentra un nivel de justificación mayor al considerar casos concretos, en tanto ofrece la evidencia requerida para mostrar la operatividad de una resistencia alterna, y 2) porque la sola existencia de una realidad indígena refiere un ejercicio de resistencia que puede rastrearse hasta los procesos de conquista. En tal marco cabe recordar una afirmación general sobre el desarrollo de toda resistencia:

Las resistencias también, pues, están distribuidas de manera irregular: los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio [...] ¿Grandes rupturas radicales, particiones binarias y masivas? A veces. Pero más frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos [...] Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales (Foucault, 2011: 90-91).

Este fragmento da cuenta de una característica que puede ser relacionada no sólo con lo que se ha descrito arriba como resistencia reactiva, sino también con la resistencia alterna que se desarrolla en este apartado. De tal manera, cabe decir que ambas facetas cumplen con tal diseminación al momento de su realización; es decir, pueden encontrarse en diferentes espacios geográficos y obedeciendo a diversas maneras de articulación, que van desde el levantamiento armado hasta la declaración de autonomías *de facto*, entre otras (Hernández, 2017: 87-90). Ejemplos

de estos tipos se encuentran en los diversos movimientos de resistencia indígena de nuestro país; piénsese en el EZLN en Chiapas, o los movimientos de Policías Comunitarias y autodefensas que actualmente operan en Michoacán y Guerrero (López, 2014: 47). Ahora bien, parece evidente que –según señala Foucault– la dispersión es una propiedad de las resistencias. No es del todo manifiesto, sin embargo, que éstas posean una dimensión alterna que no surja como contestación a la red de poder vigente: ¿dónde puede reconocerse, pues, una veta no reactiva de la lucha?; es decir, una resistencia cuya aparición no se haya subordinada a las estructuras que enfrenta en tanto mera contrarréplica a éstas.

Una primera pista –de carácter meramente teórico– puede encontrarse en planteamientos como el de Agamben. De tal manera, a través de su método paradigmático, el pensador italiano apunta la existencia de zonas de ambigüedad operando entre dos polos; el examen de estos umbrales no sólo da pie a la aparición y comprensión de fenómenos que no se dejan reducir a las categorías preestablecidas, sino que abre la posibilidad de una resistencia que trasciende las relaciones que ahí se encuentran (Martínez, 2024: 56-59). Una breve mención al planteamiento agambeniano permitirá aplicarlo al caso de la resistencia que nos ocupa. En ese sentido, el método de este filósofo consiste en analizar estructuras polares, por ejemplo: sagrado/profano, universal/singular, poder soberano/nuda vida, etc. Éstas y otras polaridades resultan núcleo de los análisis realizados por este pensador. La característica principal de estos consiste en que el fenómeno a estudiar se halla en el “espacio” que se abre entre cada polaridad; de tal manera, se trata de estudiar el horizonte de fenómenos que ocurre entre lo sagrado y lo profano, lo universal y singular, o entre el poder soberano y la nuda vida. La importancia de este método

paradigmático estriba en que el umbral que se abre entre cada polaridad da pie a la aparición de nuevos fenómenos; y estos no se dejan explicar por su relación con las polaridades de las que surgen, sino que, por el contrario, constituyen un horizonte nuevo de acontecimientos a explicar (Agamben, 2010: 11-42). En ese sentido, este método abre la posibilidad de comprender y estudiar problemas que se analizan más allá de una mera bipolaridad. Cabe preguntar ahora qué ofrece esta posibilidad analítica en cuanto al problema de las resistencias.

Ciertamente, el análisis agambeniano ofrece una base teórica para ir más allá del ejercicio de una resistencia meramente reactiva. Así, se trata de comprender el “espacio” que se abre entre la polaridad poder/resistencia, para extraer de ahí el sentido de una resistencia alterna. Es cierto que su desarrollo resulta demasiado abstracto, por lo que es preciso traerlo a una dimensión de análisis más concreta. En ese sentido, cabe apuntar que, justamente, el estudio de las estructuras sociales de los pueblos originarios permite encontrar dimensiones de resistencia, cuya comprensión no resulta del todo asequible a las categorías con las que se suele estudiar el fenómeno. En este caso, se trata de explicitar una actividad –o red de prácticas– cuyo sentido no responde a la estructura binaria poder/resistencia. Así pues, para estudiar el sentido de la lucha indígena es necesario abordar la red de situaciones y acontecimientos que ocurren entre estos dos polos, de suerte que otra posibilidad de análisis es introducida en virtud de la estructura nueva: poder/tradición-cultural/resistencia. De tal manera, entre el ejercicio del poder y la resistencia acontece un horizonte indeterminado de sucesos que no se dejan explicar a través de una categorización solamente dual. Se trata de

comprender qué es lo que ocurre ahí y en qué sentido articula una resistencia alterna.

Ahora bien, resta aún indicar qué es lo que se comprende al evocar este tipo de ejercicio. Con respecto al esquema propuesto, la respuesta pasa por explicitar el sentido del tercer elemento, *tradición-cultural*. De entrada, es importante señalar que, acorde con lo recién señalado, se trata de un “espacio” en el que se articula un número ingente de elementos, cuya realización no es el resultado de un enfrentamiento o confrontación directa con estructuras de poder. Se trata de la dimensión histórica y cultural en la que ocurre la vida, y que provee a toda actividad su sentido, incluso a la resistencia (Calveiro, 2019: 61). El sentido que utiliza este trabajo de *tradición cultural* es deudor de la concepción utilizada por Olivé en cuanto a lo que *cultura* significa:

una cultura es una comunidad que tiene una tradición desarrollada a lo largo de varias generaciones, cuyos miembros realizan cooperativamente diferentes prácticas [...] que comparten una o varias lenguas, una historia y varias instituciones, que mantienen expectativas comunes, y se proponen desarrollar colectivamente proyectos significativos para todos ellos (Olivé, 2004: 31-32).

No es un “espacio” abstracto, puesto que todo individuo es capaz de reconocer elementos de tradición operando en lo cotidiano; ya sea un idioma, un sistema de creencias o valores, hábitos de socialización, etc. En síntesis, la tradición refiere a la brújula que orienta la vida cotidiana de todo individuo, ofreciéndole tanto pautas de conducta como fines para llevar a cabo. Es importante acentuar que no se trata de un “espacio” cuya

génesis se deba a reactividad alguna, aunque se relaciona con ella de maneras complejas que se abordarán más adelante.

Ahora bien, para introducir el impacto de la tradición y la cultura en el desarrollo de una resistencia, es necesario extender la concepción meramente reactiva de ésta. En ese sentido, al reconocer como un tercer elemento de su estudio la dimensión cultural y tradicional, se está apelando a la existencia de cosmovisiones diversas, cuyo modo de vida ha sido una actualización perenne de la resistencia que puede rastrearse hasta la Colonia. Dicho de otra manera, en la actualidad toda realidad indígena es ya la renovación de una lucha que viene de siglos atrás (Calveiro, 2019: 63). Correlativamente, cabe añadir que apelar a la existencia de cosmovisiones que sobreviven a pesar del embate constante de la modernización –cuya forma actual es el neoliberalismo– significa rescatar y reivindicar otras formas de organizar y entender la vida. Esto significa que la homogeneización de mercado neoliberal –así como sus consecuencias– no es la última palabra en cuanto a las posibilidades de lo vivo, y que en las tradiciones y cosmovisiones originarias yacen otras vías para articular lo social, lo político, la justicia, etc. En síntesis, se trata de admitir la existencia de autonomías indígenas, cuyas dinámicas de conducta obedecen a fines y objetivos totalmente distintos de aquellos que rigen nuestras urbes contemporáneas (Victoria, 2009: 152-153; López, 2014: 51). Es, precisamente, con respecto a esto que debe comprenderse el sentido de la resistencia alterna: se trata de la explicitación y efectuación de configuraciones sociales diversas, que obedecen a valores y fines distintos de aquellos que guían nuestras sociedades capitalistas.

Para comprenderlo un tanto mejor, y dar un sustento teórico a la noción, sirve remitirla a los elementos estructurales del dispositivo. De tal manera, recuérdese que éste se compone de tres elementos principales: 1) se trata de una red de elementos diversos, 2) dicha red desemboca en procesos de subjetivación, y 3) la red desarrolla su dinámica en función de una dimensión estratégica; es decir, se encuentra dirigida a la resolución de problemas concretos de un contexto sociohistórico determinado (Foucault, 1994: 298-299). Para comprender el alcance de lo recién dicho respecto de la resistencia alterna, sólo resulta necesario acentuar el tercer elemento relativo a la dimensión estratégica. En ese sentido, y para realizar un contraste, cabe preguntar: ¿cuál es la dimensión estratégica, tanto del neoliberalismo contemporáneo, como de las diversas resistencias indígenas operantes en la actualidad? Con respecto al primero, cabe apuntar un diagnóstico fácilmente reconocible: se trata de la articulación de un orden social de mercado, así como de su subjetividad correlativa. Por el contrario, con respecto a las diversas resistencias indígenas es posible afirmar que, dado que responde a una matriz cultural distinta –es decir, cosmovisiones originarias–, sus objetivos y fines son otros y muy distintos a los propios de la cultura neoliberal global: se trata de conservar y proteger la plataforma tradicional y cultural que da sentido a sus vidas.

Ciertamente, la cuestión es amplia y compleja como para abordarse a detalle en este trabajo, sin embargo, en función de lo anterior es posible dar algunas indicaciones al respecto que permitirán desarrollar la correlación entre resistencia reactiva y alterna en el siguiente apartado. Así pues, ¿cómo puede caracterizarse la matriz cultural y tradicional originaria que hace de núcleo a la resistencia alterna? La respuesta que se ensaya a esta

cuestión retoma algunos elementos que adquieren un sentido distinto, dependiendo de la dimensión estratégica desde la que se aborden. El primero de ellos es el territorio. Cabe admitir que, desde un punto de vista de mercado neoliberal, el territorio es abordado como un medio para la acumulación de capital; en ese sentido, el territorio no es comprendido sino como una mercancía más que se presta al juego del mercado (López, 2014: 48-51). Por otra parte, y de manera radicalmente opuesta, para la cosmovisión originaria el territorio alimenta y es sostén de toda la vida, incluida la humana; por ello, debe ser protegido y respetado. Desde esta cosmovisión –en que la vida humana se integra orgánicamente a la naturaleza– resulta imposible explotar el ecosistema con la finalidad de acumular ganancias. Un ejemplo de ello se encuentra en las prácticas agrícolas del pueblo maya-tojolabal, en las que el cultivo tiene como límite el mantenimiento del ecosistema; es decir, se trata de la preservación del espacio que mantiene lo vivo (Lenkersdorf, 1996: 106-112). Pero el sentido del territorio que se desprende de una cosmovisión originaria no se reduce a lo anterior.

Otro aspecto que ejemplifica un sentido distinto en la dimensión estratégica de los pueblos originarios tiene que ver con el ejercicio de la justicia. A diferencia de su expresión al interior de nuestras urbes contemporáneas –en las que el elemento punitivo dicta la norma– en la cosmovisión originaria el ejercicio de la justicia se desarrolla desde una perspectiva comunitaria. Dicho de otra manera, su manifestación no se ancla solamente en las acciones del individuo aislado, sino que las coloca al interior de la comunidad en la que se llevan a cabo. De tal manera, al momento de ocurrir un suceso que deba pasar por el juicio de la comunidad, ésta se reúne en asamblea para decidir cuál es la mejor forma de

resarcir el daño; esto significa integrar de nueva cuenta al infractor dentro del orden social que se ha perjudicado (De Luna, 2021: 96-100). En ese sentido, la efectuación de la justicia toma una dirección distinta, de suerte que no se operan acciones para aislar al infractor separándolo de lo social, sino que, por el contrario, se ejercen acciones para integrarlo de nuevo a la comunidad. Cabe añadir que, en este proceso, la comunidad es partícipe de la reivindicación; es decir, que las acciones que actualizan la justicia restaurativa no sólo recaen en el infractor, sino que la comunidad interviene en la reparación acogiendo al transgresor a través de trabajos comunitarios o procesos de reeducación (Hernández, 2022: 198).

Ahora bien, como puede observarse, tanto la relación con el territorio como el ejercicio de la justicia adquieren un sentido distinto que se comprueba en las prácticas cotidianas de estas comunidades. Ciertamente, esto permite reconocer, por una parte, la matriz cultural alterna que se mencionó arriba al hablar de la resistencia de este tipo. Cabe añadir que un análisis más acabado no sólo descubriría la dimensión territorial y de justicia, sino que develaría un horizonte de prácticas e instituciones que se dejan interpretar como contradispositivos, en el sentido de producir subjetividades que construyen su identidad, si se quiere, bajo una racionalidad distinta a la dominante hoy día. Pero, más allá de que la territorialidad y la justicia –y otras instancias– remitan a una racionalidad alterna en la cosmovisión originaria, lo que es importante para continuar con el argumento de este trabajo es lo que puede derivarse de ellas. Como ha podido observarse, el territorio se concibe como sostén de lo vivo; esto significa que se trata de una plataforma sobre la cual se mantienen las diversas formas de vida de un ecosistema; y, entre ellas, la humana (De

Luna, 2021: 273). Es importante añadir que junto a esta interpretación corre un sentido de la comunidad estrechamente ligado con el territorio; de tal manera, la comunidad no sólo desarrolla su vida sobre el territorio, sino que su destino va de la mano con el destino de aquel. Esto se traduce en una corresponsabilidad de la comunidad para el mantenimiento de su entorno. Un ejemplo radical de esto se encuentra en el pueblo maya-tojolabal, cuya concepción del territorio le concede la calidad de sujeto; es decir, tanto la tierra, como la milpa y el espacio en el que ocurre la vida son tratados con la reverencia con que se aborda a todo ser vivo (Lenkersdorf, 1996: 106-112). Lo anterior resume el sentido alterno⁶ —que expresa otros fines y recurre a otras estrategias— de la tradición originaria: se trata de integrarse al ecosistema bajo la responsabilidad de procurar las formas de vida que en él cohabitan. Es importante reconocer este sentido comunitario y su relación con el territorio para el desarrollo del argumento.

Con respecto al caso de la justicia, también es patente una racionalidad distinta que se expresa en estrategias ajenas al *statu quo* neoliberal. Es decir, la justicia —al no ser un ejercicio punitivo que aísla al infractor— se resuelve como un dispositivo regulado por una intención comunitaria (Fini, 2019: 50); dicho de otra manera, se trata de que quien ha realizado algún perjuicio sea

⁶ Se puede establecer una analogía entre el sentido alterno de la resistencia con lo que caracteriza Foucault respecto de las *contraconductas* en su análisis del pastorado y las sociedades secretas: “[...] se asignaran objetivos políticos más claros [las sociedades secretas], se trate de complotos, revoluciones políticas o sociales, pero siempre con un aspecto de búsqueda de otra conducta: ser conducido de otro modo, por otros hombres, hacia objetivos distintos de los propuestos por la gubernamentalidad oficial, aparente y visible de la sociedad” (Foucault, 2006: 234).

integrado al orden comunitario del que nunca ha dejado de ser parte, ni siquiera al infringirlo. Esto da cuenta de una finalidad distinta de aquella buscada por las sociedades neoliberales contemporáneas, en las que el individuo resulta el principio del ordenamiento social (De Luna, 2021: 293-302).

Ahora bien, para cerrar este apartado, cabe una síntesis al tiempo que se proporciona una caracterización mejor acabada de la resistencia alterna. Al señalar la existencia de una matriz cultural originaria –cosmovisión, tradición, cultura, etc.– se señala la operatividad de una dimensión que concreta valores y concepciones cuyos objetivos son radicalmente distintos de aquellos con los que la racionalidad neoliberal ordena el sentido del mundo actual. Se trata de configuraciones sociales que, como se ha visto, se nutren de tradiciones y culturas originarias cuya existencia no es una reacción a redes de poder operantes. Es decir, no se dejan comprender solamente bajo el esquema de una resistencia reactiva. Sin embargo, a esta afirmación podría objetarse diciendo que, apelar a una tradición cultural no occidental es claramente apelar a una dimensión alterna, no obstante, catalogarla en tanto resistencia parece excesivo, pues no queda claro su carácter confrontacional al poder. Para responder a tal reparo, es necesario explicitar en qué consiste, justamente, el carácter de resistencia que resuelve la realidad indígena. Con respecto a ello, si se considera el orden de cosas actual –neoliberalismo capitalista– y sus consecuencias, resulta necesario preguntar por la posibilidad de un orden de cosas distinto. Es, precisamente, en relación con esta posibilidad que debe comprenderse la dimensión alterna de la resistencia: se trata de configuraciones sociales que obedecen a otros fines, dirigidas por otros valores, estructuradas por pautas sociales diferentes. Se trata,

en síntesis, de mundos diversos que, sin surgir de una reacción antagonista, abren un horizonte de posibilidades para hacer las cosas de otro modo⁷. De tal manera, en un mundo homogeneizado por el mercado, configurar el orden social de formas alternas – como hacen las autonomías indígenas– es ya, sin duda, resistir.⁸

5. Relación entre resistencia alterna y reactiva: CRAC-PC

El objetivo de este trabajo no consiste en sustituir una dimensión reactiva de la resistencia por una alterna. No se trata de acusar una deficiencia de orden teórico en la primera concepción, sino de complementar su estructura en función de su cotejo con lo real. En tal marco, arriba se mencionó que existe una relación entre las dimensiones reactiva y alterna de la resistencia; para abordar este problema, en este apartado se considera un caso concreto que permitirá explicitar los pormenores de esta relación.

El ejemplo utilizado es el caso de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC).⁹ Este organismo se desarrolla actualmente en el Estado de

⁷ Uno de los filósofos que ha tratado este tema a detalla es Emmanuel Levinas. Su filosofía invita a reivindicar el valor de la alteridad, de suerte que acusa los riesgos que acompañan a toda totalización. En ese sentido, es la apertura a la trascendencia –a otras formas de organización social que reivindiquen al Otro– momento necesario de toda justicia (Levinas, 2020: 246-254).

⁸ Victoria lo expresa de esta forma: “Los mismos pueblos indígenas han caído en la cuenta de que es completamente antagónico el actual sistema económico, con su cosmovisión. De esta forma, los proyectos emprendidos por ellos y que buscan preservar sus tradiciones y cultura, y que fomentan la colectividad, se vuelven una verdadera agresión al capital” (2009: 152-153).

⁹ De aquí en adelante sólo CRAC.

Guerrero, en la región Costa-Montaña. Para 2019 contaba con alrededor de 1800 policías comunitarios¹⁰ que beneficiaban a distintas etnias de la región: tlapanecos, mixtecos, nahuas, amuzgos y mestizos (Calveiro, 2019: 79). Su origen suele datarse en los primeros años de la década de los noventa a raíz de las condiciones de inseguridad que se vivían en la zona. Los lugareños cuentan que, por la época, proliferaban asaltos a transeúntes y transportistas, secuestros, violaciones e, incluso, asesinatos. En tal contexto, el hartazgo, aunado a la completa incompetencia de las autoridades, llevó a la comunidad a tomar cartas en el asunto, iniciando un proyecto que, hoy en día, da cuenta de uno de los espacios autonómicos de mayor notoriedad.

De tal manera, en 1995, surge la Coordinadora de Organizaciones Sociales (primer nombre de la CRAC) con el objetivo de proveer seguridad a caminos y municipios involucrados (Victoria, 2009: 163; Fuentes, 2018: 408). Con el paso del tiempo, los participantes de la organización cayeron en cuenta de la ineptitud y corrupción de las autoridades municipales con las que, se supone, trabajaban. Hay relatos en los que, después una detención infraganti por parte de policías de la CRAC, los Ministerios Públicos tenían el descaro de poner en libertad a los aprehendidos. Esta situación generó desconfianza en la organización, lo que la llevó a dar el siguiente paso en cuanto a

¹⁰ Dentro de los movimientos de defensa comunitaria es importante tener presente la distinción entre *policía comunitaria* y *autodefensas*. El primer término refiere a una organización que apela a su dimensión étnica, de suerte que el núcleo de su actividad remite a sus usos y costumbres, amparados por el artículo 2º de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos y el convenio 169 de la Organización Internacional del trabajo. Por su parte, el término de autodefensas remite a organizaciones de civiles armados que no se adscriben a un núcleo étnico común (Fuentes, 2018: 411-412).

autonomía; de tal manera, si en sus orígenes la CRAC era una organización que sólo procuraba seguridad, debido a la incompetencia por parte de la institucionalidad del Estado, desde 1998 se encargó de impartir justicia a través de las estructuras comunitarias que la conformaban. Surge, entonces, el Sistema de Seguridad, Impartición de Justicia y Reeducción, como medio para llevar a cabo tales responsabilidades (Hernández, 2022: 198). Este suceso resulta relevante porque da cuenta de una evolución en el desarrollo de la autonomía y de la resistencia de los pueblos involucrados en el organismo.

Debido al éxito de la Policía Comunitaria en la disminución de delitos, la CRAC continuó añadiendo comunidades a sus filas. De manera que, para 2006, se habían creado dos casas de Justicia más –además de la principal en San Luís de Acatlán–, en los municipios de Malinaltepec y Metlatónoc (Fini, 2019: 51); lo que significó, para este año, un conglomerado de alrededor de 60 comunidades integrantes en la defensa comunitaria (Fini, 2018: 41). Cabe notar que, a pesar de la eficacia con que los cuerpos de Policía Comunitaria hicieron frente a los problemas de inseguridad, sus actividades no tuvieron amparo legal sino hasta 2011, con la *Ley 701 de Reconocimiento, Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Guerrero* (Fini, 2018: 41-42). Esto significa que las actividades de la CRAC, entre 1995 y 2011, se realizaron como una forma de excedencia del marco jurídico vigente, que orbitaba entre una aceptación velada por parte de las instituciones estatales y la implementación de resistencias *de facto*.¹¹

¹¹ Esta dialéctica que se mueve entre lo institucional y prácticas que lo exceden ha sido abordada por Fuentes a través de una recuperación del marco conceptual

Es importante mencionar que el núcleo de la resistencia comunitaria de la CRAC ha cambiado con el transcurso del tiempo y se ha adaptado a las exigencias que su contexto le impone. Es decir, si bien en 1995 la articulación de la Policía Comunitaria obedeció a la situación de inseguridad, entre 2011 y 2012 la situación cambió a raíz de la llegada tanto de proyectos mineros como de la articulación del crimen organizado en la zona de Guerrero. Esto trajo, para las actividades de la CRAC, un horizonte de problemas actualizado: lucha contra la llegada de la minería¹² en la zona de Guerrero (Fini, 2018: 42-47); tensiones y conflictos al interior de la organización¹³; dificultad para articular la expansión

agambeniano. De tal manera, apunta que: “[...] un término, que quizá defina con mayor relieve esta relación de ambigüedad y excepcionalidad, sea el de *zona gris*. Un área del espacio social y político caracterizada por prácticas indistintas entre lo legal e ilegal, entre la política institucional y no institucional” (2018: 421). Un problema análogo a esta situación se aborda en este trabajo a través del concepto de resistencia, de suerte que una característica de la defensa comunitaria es, justamente, la excedencia de la institucionalidad dada para articular nuevas posibilidades en cuanto al ordenamiento social.

¹² Daniele Fini apunta el inicio de esta intervención minera con fines extractivistas: indica que, para 2010, más de 100 000 hectáreas del territorio de la CRAC habían sido concesionadas a diferentes empresas, impactando alrededor de 150 comunidades (2019: 53-54). Este hecho obligó a una rearticulación de las actividades de defensa comunitaria operadas en la zona.

¹³ El año 2013 se caracterizó por tensiones internas al interior de la CRAC. Éstas se debieron, en parte, a una diferencia en cuanto a la concepción de los objetivos de la organización: por una parte, el sector representado por los hermanos Plácido argüía que las actividades de defensa comunitaria debían acotarse a los rubros de seguridad y justicia; por otra parte, el sector dirigido por Pablo Guzmán y Víctor Hernández apuntaba que, además de tales responsabilidades, la CRAC debía apuntar a la constitución de un sistema autonómico, que abarcara también otras dimensiones como el desarrollo comunitario, la salud y comunicación. Esta confrontación hizo que el sector liderado por los Plácido fundara la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG), reuniendo a un grupo importante de comunidades. A pesar de no ser concluyente, la UPOEG ha sido señalada como medio para interferir en las actividades de la CRAC y, así,

de la defensa comunitaria e integrar levantamientos de civiles armados espontáneos, y formados por mestizos en contextos urbanos.¹⁴

A pesar de las anteriores dificultades –y que se tradujeron en corrupción, escisión y cooptación de dirigentes– la CRAC ha logrado mantener y rearticular sus actividades a través de la Casa de Justicia de San Luís Acatlán que, para 2017, coordinaba la resistencia de alrededor de 200 comunidades (Fini, 2018: 47).

Ahora bien, los pormenores históricos que hacen surgir a la CRAC son variados y complejos, de suerte que, de su examen, es posible explicitar diversas estructuras y motivos filosóficos. De tal manera, en función de lo expuesto, es posible apuntar la correlación existente entre resistencia reactiva y alterna. Primero es preciso reconocer que la relación es compleja, y descubre tanto elementos de reactividad como de dimensión alterna trabajando al unísono. Para abordar esta correlación, téngase en cuenta el caso del territorio. Con respecto a él se ha señalado que para la cosmovisión originaria resulta un elemento nuclear en el mantenimiento y desarrollo de la vida y de sus culturas. Este hecho no sólo da cuenta de un contenido alterno, sino que además es contrapunto de las configuraciones sociales propias de los pueblos originarios; dicho de otra manera, la importancia del territorio es tal para las comunidades indígenas, que su reivindicación resulta

debilitar la legitimación y alcance que había logrado en años previos (Fini, 2019: 61-65).

¹⁴ Durante el año 2013 hubo levantamientos espontáneos de grupos de defensa comunitaria que se incorporaron a la Casa de Justicia de El Paraíso, surgida en 2012. Parte de estos nuevos grupos estaban formados por civiles y mestizos, lo que significa que las prácticas de decisión comunitaria –de raíz indígena– no formaron parte de su organización. Esta situación generó diversos conflictos en la articulación de un movimiento orgánico (Fini, 2019: 65-67).

primordial para el mantenimiento de sus culturas. Evidencia de esto es la gama de actividades agrícolas que resuelven su cotidianidad (Lenkersdorf, 1996: 117-119). Con ello en mente, resulta comprensible que la defensa de ese espacio haya tomado – en algunos casos– la vía radical de las armas, como es el caso de las policías comunitarias que, eventualmente, devinieron espacios de autonomía.

Esta valoración –del territorio como plataforma orgánica de la vida– se identifica con un contenido alterno porque proviene de una matriz cultural diferente de aquella que articula nuestras sociedades contemporáneas (Alcina, 1990: 14-15). Es decir, configura y da forma a la vida de modos no incluidos en las urbes neoliberales de la actualidad: la conduce hacia otros fines y desde otros valores. Es importante reconocer que esta posibilidad no resulta de una reacción a estructuras de poder vigentes, sino que es la herencia de culturas autónomas que continúan promoviendo sus estilos de vida, a pesar del embate de diversos procesos de colonización. Es, precisamente, con respecto a tal mantenimiento que puede verse la relación entre resistencia alterna y reactiva.

En el caso de la CRAC, por ejemplo, al iniciar el proyecto de autodefensa –motivado por su valoración del territorio, es decir por la dimensión alterna– se recurrió a justificar sus actividades a través de dinámicas que pueden describirse como extrainstitucionales: en aquel periodo –1995– al conformarse la Coordinadora de Organizaciones Sociales (primer nombre de la CRAC) se levantó un acta constitutiva ante notario público. Es decir, se utilizó la institucionalidad vigente para justificar y legitimar un movimiento cuyas prácticas excedían los límites de lo jurídico. Este documento circuló entre varias autoridades locales y era portado por cada uno de los policías comunitarios (Calveiro.

2019: 90-91). Este ejemplo concreto ilustra el entrecruzamiento que opera entre una dimensión que excede la institucionalidad establecida y esta última, generando zonas de ambigüedad institucional (Fuentes, 2018: 419-422). En ese sentido, cabe apuntar que la dimensión alterna de la resistencia se reconoce, en este ejemplo, en la valoración del territorio como soporte de la vida y sin la cual no se habría llegado a la acción; por otra parte, puede decirse que la dimensión reactiva de la resistencia se reconoce en la serie de prácticas que hicieron cara a la situación, incluido el uso de la vía institucional para ello. La relación entre ambas estriba en que la primera motiva a la segunda; es decir, sin un contenido cultural propio, según el cual la vida se ordena hacia otros fines y desde otros valores, la acción concreta de tomar las armas no tendría dirección ni sentido. Dicho de otra manera, la dimensión alterna según la cual la vida se ordena de modos distintos al *statu quo*, impulsa y da dirección a la ejecución reactiva que surge, principalmente, como contestación. En ese sentido, ambos estratos son complementarios y ofrecen una comprensión más plena del ejercicio de resistencia.

La segunda situación que ilustra la convergencia entre resistencia reactiva y alterna tiene que ver con el ejercicio de la justicia. Como se ha señalado arriba, los primeros años de operación de la CRAC, en tanto espacio autónomo, estaban consagrados a la seguridad; es decir, a la protección de los caminos y municipios que son parte del organismo. Conforme pasaba el tiempo, las autodefensas se percataron de que los MP con los que debían trabajar o estaban coludidos con la delincuencia o era incompetentes (Victoria, 2009: 163). Esto llevó a formar el Sistema de impartición de justicia de la CRAC, y que opera al interior de su espacio autónomo. En este caso la reactividad de la resistencia

es evidente: ante la impunidad de las autoridades, se decidió crear un espacio donde la procuración de justicia fuera efectiva. De tal manera, se utilizaron las estructuras de las comunidades para tal ejercicio (Calveiro, 2019: 95-97). En ese sentido, la forma asamblearia resulta primordial para la impartición de justicia. Cada comunidad tiene su propia asamblea que debe reunirse y decidir sobre los acontecimientos relacionados con la reparación de algún daño. En caso de que la infracción sea demasiado compleja de resolver –como el secuestro o el asesinato–, el caso escala hasta la Asamblea Regional de la CRAC, donde se resuelve teniendo siempre como criterio el bienestar de la comunidad (Fini, 2018: 40-42). La dimensión alterna de la resistencia se reconoce en que las prácticas de impartición de justicia no obedecen a esquemas punitivos. Están siempre dirigidos a consolidar el bienestar de la comunidad –en la que se incluye el territorio–; es decir, su objetivo se dirige a consolidar y restablecer el lazo social que haya sido fragmentado por alguna falta (Victoria, 2009: 163-165; Serna, 2009: 77). Tal ejercicio de la justicia es reconocible no sólo en el caso de la CRAC, sino que parece obedecer a una pauta compartida por diversos pueblos originarios de América (De Luna, 2021: 288-293).

Para cerrar este apartado cabe apuntar que aquí se usó el ejemplo de la CRAC, y de su régimen de prácticas se sustraen sólo dos ejemplos. Sin embargo, el análisis de los pormenores de la CRAC invita a profundizar en las complejidades del ejercicio de resistencia que se extiende a la organización de diversos pueblos originarios. En ese sentido, en el siguiente apartado se explora el modo en que se entretajan la dimensión reactiva y la alterna de la resistencia a través del ejercicio de la autonomía, y usando como ejemplo el caso del EZLN.

6. Autonomía: convergencia entre dimensión reactiva y alterna

El apartado previo utilizó el ejemplo de la CRAC para ilustrar la correlación entre las dimensiones reactiva y alterna de la resistencia. Cabe añadir que tal correlación no es privativa de este caso y que, por el contrario, señala una constante dentro del desarrollo de la resistencia indígena. En ese sentido, se precisa reconocer que el reclamo de autonomía resulta nuclear en el advenimiento de la lucha indígena, y que articula las dos dimensiones de la resistencia antes descritas. De tal manera, es necesario plantear una definición mínima de autonomía con la cual trabajar; así, a decir de Díaz-Polanco:

La autonomía en cualquier escala (fundada no en un modelo teórico *a priori*, sino en los propios planteamientos de los pueblos indios), como ejercicio de la autodeterminación, supone al menos cuatro elementos esenciales: 1) una base político-territorial; 2) una jurisdicción propia, correspondiente al ámbito territorial indicado [...] 3) un autogobierno (gobierno autónomo), definido como un orden de autoridad específica y constitutivo del sistema de poderes verticales que conforma la organización del Estado; 4) unas competencias o facultades propias, exclusivas o compartidas con otras instancias de gobierno, que configuran la descentralización política consustancial a cualquier régimen autonómico (Citado en Velasco, 2003: 158).¹⁵

¹⁵ Olivé, por su parte, realiza un análisis sobre las complejidades del concepto de autonomía en relación con la articulación de un Estado-pluricultural (2004: 98-117).

Es importante mencionar que el reclamo de autonomía ha sido una constante a través de los siglos de lucha y resistencia indígena (Victoria, 2009: 161), y su sentido varía adquiriendo matices distintos en función del estudio de caso utilizado. En tal marco, a continuación se verá cómo en su estructura convergen la dimensión reactiva y alterna que se han desarrollado. Primero, en función de la caracterización de Díaz-Polanco, es posible señalar, una vez más, la dimensión reactiva que ya se había reconocido en el caso de la CRAC. Esta vez, sin embargo, téngase en mente el caso de los Acuerdos de San Andrés: recuérdese que después del levantamiento del EZLN, el 1 de enero de 1994, se creó la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), con la finalidad de moderar el diálogo entre el gobierno zedillista y el ejército zapatista (Velasco, 2003). El objetivo era entablar un intercambio para lograr acuerdos reivindicatorios de las exigencias indígenas, dentro de las cuales la autonomía era, como se ha señalado, punto cardinal.

Ahora bien, resulta notable que la vía para desahogar el conflicto se identifique con los canales institucionales del Estado: comisiones y mesas de diálogo que, eventualmente, se presentarían ante el Congreso y desembocarían en la concreción jurídica a través de reformas constitucionales.¹⁶ Esto ilustra la dimensión de reactividad señalada arriba, según la cual, la resistencia no sólo surge como respuesta directa a estructuras de

¹⁶ Al señalar el peligro de una visión meramente reactiva de la resistencia no se quiere decir que ésta no haya obtenido logros. La utilización de la dimensión jurídica como vía de lucha indígena, por ejemplo, ha logrado avances a lo largo del siglo pasado en América Latina, a partir del reconocimiento de derechos de los pueblos originarios en todo el continente (Serna, 2009: 69-74). Más allá de la acusación de ineficacia, se está señalado que la resistencia indígena remite a contenidos culturales que exceden la institucionalidad del *statu quo*.

poder, sino que se realiza a través de los mismos instrumentos que éste provee.

Una de las consecuencias respecto de lo anterior se deja ver en la simultaneidad entre resistir y afirmar el poder, característica de la dimensión reactiva de la resistencia. Esto es notorio, por ejemplo, en el mismo curso de los acontecimientos que concretaron la lucha zapatista. Recuérdese que una vez que se firmaron los acuerdos de San Andrés, en 1996, la Cocopa entregó una propuesta ante el Congreso quien, después de revisarla, presentó una propuesta de reforma que incluía el espíritu de los acuerdos. Sin embargo, Zedillo la rechazó y presentó una propuesta distinta para fines del mismo año (Velasco, 2003: 164; Meyer, et al., 2010: 759). Esto hizo que un ambiente en el que se especulaba buena fe del gobierno para atender las demandas indígenas se convirtiera en desconfianza, al tiempo que llamaba a buscar nuevas alternativas de resistencia. De tal manera, en este caso particular resultó evidente que la vía para actualizar y concretar el contenido de los Acuerdos de San Andrés no podía reducirse a las instituciones del *statu quo*, sino que, por el contrario, llevaba a buscar vías de lucha más efectivas. Dicho de otra manera, la autonomía que se encuentra en el corazón de la reivindicación indígena no era asequible a través de la sola dimensión reactiva de la resistencia.

Sería hasta el sexenio de Vicente Fox, en 2001, cuando la posibilidad de una reivindicación se presentaría de nueva cuenta a través de la reforma en materia de *Derechos y cultura indígenas* (Victoria, 2009: 161-162). Sin embargo, la propuesta no fue fiel a los contenidos de los Acuerdos de San Andrés en diversos sentidos: por una parte, la reforma eliminaba la noción de territorio que, como se ha visto, resulta medular en la cosmovisión de los pueblos

originarios; por otra, en vez de concebir a estos últimos como “entidades de derecho público”, los definía como “entidades de interés público”, con lo que su estatus jurídico resultaba ambiguo y vulnerable. Por dar una indicación general en cuanto a la diferencia de las propuestas, considérese que la versión original de la Cocopa postulaba la modificación de siete artículos mientras que la reforma de 2001 sólo contemplaba cinco. Las protestas no se hicieron esperar y diversas organizaciones a favor de la reivindicación indígena se pronunciaron en contra de la reforma; sin embargo, la Corte ratificó su contenido en 2002 (Velasco, 2003).

Justamente estos acontecimientos dieron entrada a una nueva cara de la autonomía que se deja comprender a través de la dimensión alterna de la resistencia. En ese sentido, ya que la vía jurídico-institucional –dimensión reactiva– no resultó útil para dar respuesta al reclamo indígena, surgió la autonomía *de facto* como posibilidad de continuar la lucha (Serna, 2009: 78). Es en tal marco que, entre el 8 y 10 de agosto de 2003, se instauran las Juntas de Buen Gobierno articulando, cada una en diferentes municipios autónomos y autogestivos en la zona de Chiapas (Serna, 2009: 80-81). Es importante señalar que la creación de estos espacios de autonomía no sólo depende de la rama reactiva de la resistencia; es decir, ciertamente, surgen como respuesta a la ineficacia de las instancias gubernamentales en la promoción de justicia, sin embargo, al margen de ello, abren un espacio en el que el orden social se articula en función de otros fines y otros valores cuyo origen no es reactivo, sino que apela a una tradición cultural distinta y que viene de lejos. Esto ilustra, como se ha visto, la dimensión alterna de la resistencia: se trata de la revivificación de un modo de vida alternativo que se extrae a la jurisdicción del Estado y sus posibilidades, para dirigir la vida en otro sentido o dirección.

Aunque aquí resulta imposible desarrollar a detalle las complejidades del zapatismo después del 2003,¹⁷ es posible apuntar un par de actividades como ejemplo del modo en que opera la dimensión alterna de la resistencia. En ese sentido, téngase en mente el carácter comunitario con que el zapatismo se ha desarrollado en tanto espacio autónomo en las últimas décadas. De tal manera, las actividades que han desarrollado en los últimos años ilustran bien la inclinación reivindicadora del movimiento, puesto que apuntan a formas de orden social abocados a fines y valores distintos de aquellos que articulan nuestras sociedades neoliberales contemporáneas. Esto se comprueba, por ejemplo, en la forma asamblea como medio para elegir a las autoridades autónomas que constituyen las Juntas de Buen Gobierno (Reynoso y Alonso, 2021: 15). De tal modo –y de la misma manera que en la CRAC– la toma de decisiones siempre depende del núcleo social y comunitario, evitando las estructuras centralizadas que concretan el ejercicio del poder en nuestras sociedades capitalistas.

Así pues, un ejemplo del valor alterno de la resistencia zapatista es el ejercicio de lo que se llamó *Escuelita Zapatista*, cuyas prácticas pedagógicas dependen de una concepción comunitaria de la vida. En ese sentido, los estudiantes adquieren los saberes de la comunidad participando en sus prácticas cotidianas, y accediendo a los conocimientos de manera horizontal a través del contacto con otros miembros de ésta (Reynoso y Alonso, 2021: 15-16). Este ejercicio, iniciado en 2013, abría la concepción y el núcleo

¹⁷ A pesar de que en los últimos años la atención sobre el movimiento zapatista ha disminuido, es posible atender con puntualidad sus comunicados y actividades a través del sitio <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

de las estructuras y prácticas comunitarias a agentes externos a éstas, de suerte que la experiencia de un sentido de la vida comunitario y alterno resultaba asequible a quienes desearan adscribirse al proceso (Canal TV UNAM, 2023).

Otro aspecto de relevancia en cuanto a la lucha zapatista es su inclinación abiertamente anticapitalista. Este aspecto es importante para el desarrollo de este trabajo porque la creación de espacios autonómicos comunitarios –donde la vida se articula desde valores y principios anticapitalistas– apunta una dirección alterna del tejido social que, precisamente, da contenido a la resistencia. De tal manera y como señala Ríos (2024), la construcción de las autonomías zapatistas ha tenido, desde su origen, la búsqueda y construcción de prácticas que sostengan un sentido de la vida comunitario, al tiempo que se sustraen de los esquemas de explotación capitalista (2024: 297-300). Tales prácticas y contenidos culturales se identifican con lo que en este trabajo se llama resistencia alterna.

Ahora bien, lo recién señalado permite señalar de nueva cuenta que existe un vínculo estrecho entre resistencia reactiva y alterna. Esto significa que difícilmente se realizan de manera separada o en estado de pureza. Con base en los dos ejemplos aquí utilizados (CRAC y EZLN), cabe añadir que la cualidad de la relación se resuelve a través de la idea de motivación; dicho de otra manera, la reactividad (respuesta, confrontación, contestación, etc.), sólo surge y es posible porque existe una dimensión que la motiva y le da dirección (dimensión alterna). En los casos que nos ocupan –en cuanto a la realidad indígena– esto se reconoce a través de una tradición que articula la vida y el orden social en función de otros fines y objetivos; posibilidad sin la cual no habría motivo

para la acción. Dicho de otra manera, sólo si hay una forma de vida concebida como valiosa, la resistencia reactiva es una posibilidad.

Para cerrar este apartado cabe mencionar que, en cuanto a la lucha indígena, la creación de autonomías de facto son una posibilidad que incluye no pocas complicaciones. Por ejemplo, los municipios autónomos que conforman las Juntas de Buen Gobierno no obtienen recursos de la federación, por lo que deben articularse como un espacio autogestivo en cuanto a lo económico, educativo, seguridad, salud, etc. Su situación jurídica, además, los hace un espacio vulnerable a la aplicación de la ley. Sin embargo y a pesar de estas complicaciones, los espacios autonómicos son, hasta la fecha, focos donde el fenómeno de la resistencia ha logrado avances relevantes que invitan a ser analizados en su complejidad (Serna, 2009: 81-85).

7. Conclusión: la resistencia alterna significa reivindicación de autonomías comunitarias

A lo largo de este trabajo se ha extendido el sentido de la resistencia más allá de su cara reactiva. Si bien se partió de la concepción foucaultiana del término, su utilización para explicar el fenómeno de la resistencia indígena ha sido insuficiente. De tal manera, el estudio de la autonomía –a través de la CRAC y el EZLN– ha revelado que, de no ser por una tradición proveedora de valores y objetivos, la lucha indígena no tendría una motivación reactiva. Por lo tanto, la dimensión alterna de la resistencia –en tanto matriz cultural– da soporte a las acciones contestatarias al tiempo que las motiva y les da orientación.

En ese sentido, se ha observado que la autonomía resulta el espacio en que convergen la dimensión alterna y reactiva. Dicho de otra manera, el reclamo de autonomía que caracteriza la reivindicación contemporánea de los pueblos originarios se realiza a través de las vías institucionales como el campo jurídico, pero, al mismo tiempo, apela y se realiza a través de la articulación de configuraciones sociales alternas a la institucionalidad del Estado; es decir, a través de la implementación de autonomías de facto.

Ciertamente, éstas enfrentan dificultades mayores al depender de dinámicas de autogestión, sin embargo, precisamente gracias a tales dinámicas, la autonomía adquiere un carácter más relevante, señalando la posibilidad concreta de su realización. Los espacios autonómicos son una realidad del México contemporáneo como bien se reconoce en los casos de la CRAC y de las Juntas de Buen Gobierno. De ellos podemos aprender que la lucha indígena excede las posibilidades analíticas de un concepto como el de resistencia; y que su cotejo con el mundo real invita a revisar y replantear nuestras categorías de estudio.

Pero no sólo se ha logrado evaluar el alcance explicativo del concepto de resistencia a través de su contraposición con casos concretos. Es preciso añadir que del lado de la dimensión alterna de la resistencia se encuentra un aspecto notable, y que se repite en los dos ejemplos de autonomía utilizados: se trata de la defensa de lo comunitario que, a su vez, da contenido a las articulaciones sociales de los espacios autonómicos analizados. En el caso de la CRAC, por ejemplo, la formación de policías comunitarias obedece a la matriz cultural de los pueblos involucrados: se tomaron las armas para defender el territorio, así como a toda la comunidad que convivía en la zona (Calveiro, 2019: 81-101). Es decir, la motivación fue resguardar a los individuos y al territorio concretos

con quienes se compartía una forma de vida; se trataba, pues de proteger el tejido social.

De la misma manera, en el caso de las Juntas de Buen Gobierno, es posible reconocer una articulación social que obedece a pautas comunitarias (Serna, 2009: 86-89). El núcleo y la motivación de la resistencia se identifica, pues, con la protección de una matriz cultural en la cual la vida de la comunidad es tan importante como para levantarse en armas y defenderla. En ese sentido, la vida comunitaria se reconoce como el valor primero que ofrece soporte a la actividad de los pueblos originarios, incluida la resistencia.

Para cerrar este trabajo cabe reconocer que el análisis de la resistencia no se agota en estas páginas; por el contrario, abre diferentes aristas y se relaciona con otras reivindicaciones de la lucha indígena. Por mencionar sólo una de ellas, considérese la teoría intercultural, pues gran parte de los fenómenos que analiza se realiza desde una perspectiva liberal. De tal manera, una línea general afirma que el advenimiento de un modelo de sociedad intercultural descansa en la reconfiguración de las instancias que dan forma al Estado; dicho de otra manera, una reivindicación intercultural pasa, necesariamente, por hacer más anchas las estructuras institucionales del Estado, de suerte que den cabida a todas las formas culturales que cohabitan en un estado-nación (Olivé, 2004: 131-133). Por otra parte, al considerar la resistencia indígena que se desprende no de modelos teóricos de sociedad interculturales, sino de la realidad concreta del país, –como los casos aquí referidos– resulta notable que las posibilidades analíticas de la teoría intercultural, así como sus soluciones, resultan limitadas. De tal manera, la realización de autonomías de facto que no han pasado por el filtro de la teoría, justamente,

cuestionan el alcance de la interculturalidad, así como sus supuestos liberales. Pareciera, pues, que la dimensión teórica del pensamiento intercultural no ejerce una influencia de peso a la hora de llevar a cabo un ejercicio de resistencia concreto; es decir, a la hora de articular una autonomía de facto. En tal orden de problemas, resultará necesario evaluar el peso que los movimientos autonómicos tienen en otras dimensiones, como en la articulación de un orden intercultural y teorías afines.

Referencias

- Agamben, G. (2010). *Signatura rerum. Sobre el método*. España: Anagrama.
- Alcina, J. (1990). *Indianismo e indigenismo en América*. España: Alianza.
- Benitez, D. y Gaussens, P. (2019). *Por los laberintos del sur. Movimientos sociales y luchas políticas en Guerrero*. México: UAM.
- Calveiro, P. (2019). *Resistir al neoliberalismo. Comunidades y autonomías*. México: Siglo veintiuno.
- Canal TV UNAM. (11 de diciembre de 2023). La escuelita zapatista con Carlos Ríos Gordillo. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=wizBFfSie2s>.
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Prometeo.
- De Luna, L. (2021). *Justicia comunitaria: senderos del buen vivir. Entre aymaras y tojolabales, suman qama qamaña y jlekilaltik*. México: UNAM.
- Death, C. (2010). "Counter-conducts: A Foucauldian Analytics of Protest". *Social Movement Studies* 9(3): 235-251.

- Escárzaga, F. y Gutiérrez, R. (2014). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. México: UAM-BUAP.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits 1954-1988. III 1976-1979*. Gallimard.
- Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo veintiuno.
- Fini, D. (2018). "La expansión reciente de la CRAC-PC de Guerrero. Nueva composición y nuevos desafíos para la práctica comunitaria". En *Defender al pueblo. Autodefensas y policías comunitarias en México*. (pp. 37-58). México: BUAP-Ediciones del Lirio.
- Fini, D. (2019). "Grupos de defensa comunitaria, criminalidad organizada y nuevos intereses capitalistas. La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias en el escenario actual de Guerrero". En *Por los laberintos del sur. Movimientos sociales y luchas políticas en Guerrero*. (pp. 49-80). México: UAM.
- Fuentes, A. (2018). "Lo marginal en el centro. Violencia y apropiaciones comunitarias de la seguridad y la justicia". En *Violencia, seguridad, ciudadanía y victimización en México*. (pp. 397-427). México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez-Colofón.
- Fuentes, A. y Fini, D. (coord.). (2018). *Defender al pueblo. Autodefensas y policías comunitarias en México*. México: BUAP-Ediciones del Lirio.
- Heller, K. (1996). "Power, Subjectification, and Resistance in Foucault". *Substance* 25(1): 78-110.

- Hernández, A. (2022). "Disputa por la soberanía. Crimen organizado y defensa comunitaria como gobiernos privados indirectos en México". *Acta Sociológica* 88-89: 187-214.
- Hernández, C. (2017). *El dispositivo sexo-género*. México: Universidad de Guanajuato.
- Hernández, C. (2019). *Foucault*. México: Universidad de Guanajuato.
- Laval, Ch. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. México: Gedisa.
- Lenkersdorf, C. (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI.
- López, F. (2014). "Elementos para comprender las luchas indígenas contemporáneas en América Latina". En *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. Vol III. (pp. 47-52). México: UAM-BUAP.
- Levinas, E. (2020). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Martínez García, H. (2024). "Reflexiones en torno a un paradigma ético: una lectura agambeniana del rostro". *Devenires* 25(49): 47-83.
- Meyer, L. y Márquez, G. (2010). "Del autoritarismo agotado a la democracia fácil, 1985-2010". En *Nueva historia general de México*. (pp. 747-792). México: COLMEX.
- Olivé, L. (2004). *Interculturalismo y justicia social*. México: UNAM.
- Revel, J. (2014). *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Amorrortu.
- Ríos, C. (2024). "Pequeños mundos. El neozapatismo, la cuarta guerra mundial y el capitalismo del desastre". *Andamios* 21(55): 293-317.

- Reynoso, C. y Alonso, J. (2021). *Un somero acercamiento al zapatismo*. México: CLACSO.
- Serna, J. (2009). "Autonomías Zapatistas en Chiapas". En *Los indígenas y su caminar por la autonomía*. (pp. 69-92). Eón-UNAM
- Velasco, S. (2003). *El movimiento indígena y la autonomía en México*. México: UNAM.
- Víctoria, J. (2003). "Autonomías indígenas de *facto* en el estado de Guerrero". En *Los indígenas y su caminar por la autonomía*. (pp. 151-181). Eón-UNAM.
- Zavaleta, J. y Alvarado, A. (coord.). (2018). *Violencia, seguridad, ciudadanía y victimización en México*. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez-Colofón.

**Sobre el estatus moral de la mujer en Kant:
una lectura desde el carácter moral**
On the moral status of women in Kant: a
reading from the moral character

Luis Moises López-Flores
Tecnológico de Monterrey
Campus Estado de México
lumolopez@tec.mx

Resumen

¿Es Kant un sexista? La discusión contemporánea sobre el sexismo kantiano recorre todas las áreas del corpus desde la epistemología, metafísica, estética, ética hasta la filosofía política. En la presente investigación me concentraré en la discusión ética y política, en particular en el estatus moral de la mujer. Argumentaré que inclusive en la lectura más caritativa de Kant el estatus moral de la mujer es inferior al del hombre. Para desarrollar el punto anterior tomaré como hilo conductor el concepto de carácter. Este concepto presenta dos ventajas. Por un lado, condensa ciertas preocupaciones morales como la relación entre sensibilidad y razón. Por otro lado, y en relación con el punto anterior, el

carácter moral se expresa diferente en el carácter femenino y en el carácter masculino. En el primero se expresa el sentimiento, mientras que en el segundo se expresa la racionalidad. Dada la primacía de la racionalidad sobre sentimiento, el carácter moral masculino tiene ciertas ventajas sobre el femenino.

Palabras clave: sexismo, carácter moral, Kant, feminismo.

Abstract

Is Kant a sexist? The contemporary discussion on Kantian sexism spans all areas of the corpus, from epistemology, metaphysics, aesthetics, and ethics to political philosophy. In this research, I will focus on the ethical and political discussion, particularly on the moral status of women. I will argue that even in the most charitable reading of Kant, the moral status of women is inferior to that of men. To develop the previous point, I will use the concept of character as a guiding thread. This concept has two advantages. On the one hand, it condenses certain moral concerns, such as the relationship between sensibility and reason. On the other hand, and in relation to the previous point, moral character is expressed differently in the feminine character and the masculine character. In the former, feeling is expressed, while in the latter, rationality is expressed. Given the primacy of rationality over feeling, the male moral character has certain advantages over the female one.

Key words: sexism, moral character, Kant, feminism.

1. Introducción

La discusión sobre Kant y el sexismo es reciente. El debate recorre todas las áreas de la filosofía kantiana desde la epistemología, metafísica, estética, ética y filosofía política (Mosser, 1999; Schott,

1997). Dentro de la disputa ético- política un tema recurrente es el estatus moral y político de las mujeres (Altman, 2010; Huseyinzadegan, 2018; Mikkola, 2011; Rumsey, 1997; Sabourin, 2021; Sticker, 2020; Varden, 2017). El problema principal radica en aquello que respecto del racismo kantiano denominé como la tensión entre la ética pura y la ética impura (López, 2018). Mientras que, en las obras más conocidas de filosofía práctica como la *GMS*, *KpV* y *MS* Kant parece sugerir una ética pura (una metafísica de las costumbres), la cual no toma en cuenta el contenido empírico para el establecimiento del principio supremo de la moralidad, en otras obras Kant parece ofrecer una ética impura (antropología moral o práctica) que, inspirada en generalizaciones empíricas, nos ofrece una guía pragmática para la vida cotidiana (Louden, 2000).

La tensión entre ambas éticas rebasa el mero carácter metodológico del proyecto kantiano, es decir, no sólo es una cuestión sobre si la ética debe o no seguir presupuestos empíricos, sino sobre el contraste con el contenido racista, sexista y eurocentrista de algunas afirmaciones dentro de la ética impura. Como en el caso del racismo kantiano, las descripciones sexistas por parte de Kant tienen una amplia y virulenta presencia en el corpus desde obras precríticas hasta obras del periodo crítico y post-crítico. Pese a diferencias considerables y relevantes, el argumento sigue la misma estructura, a saber, la inclusión de todos los seres racionales autónomos en el mundo moral, pero la exclusión de ciertos grupos como las mujeres y los no blancos (López, 2018).

Como en el caso del racismo kantiano la discusión sobre el sexismo en la literatura secundaria tiene una estructura similar. Las posturas reduccionistas asumen que no hay tensión entre la ética pura y la ética impura, ya sea porque la segunda no tiene

relevancia alguna, ya sea porque la segunda está en completa armonía con la primera. Para las primeras la ética pura tiene propósitos universalistas que incluyen a las mujeres, y dada la supremacía normativa de la ética pura, todas las afirmaciones de la ética impura son irrelevantes (Gregor, 1963). En el caso de las segundas, paradójicamente, la armonía entre ambas éticas coincide tanto para justificar el sexismo kantiano, como para negarlo. La ética pura no sería más que la expresión del patriarcado, proyecto que se rastrea con mayor nitidez en las obras de ética impura. De aquí, existen tanto autores que celebran el sexismo kantiano (Bobrik, 1877), como autoras que lo reprochan (Marwah, 2013).

Por otro lado, las posturas dialécticas afirman la tensión y prefieren mantenerla. A diferencia de las versiones anteriores, la mayoría de las posturas reconoce en principio una tensión (al menos una “aparente” tensión) entre ambas éticas. La consecuencia normativa de esta tensión sigue varios caminos, desde usar la ética impura como un recordatorio negativo para todo proyecto de inspiración kantiana (Huseyinzadegan, 2018; Kleingeld, 1993 y 2019; Rumsey, 1997; Sedgwick, 1990; Spivak, 1999), hasta ofrecer una ética impura amigable con el feminismo (Baron, 1997; Loudon, 2000; Mikkola, 2011; Nagl-Docekal, 1997; Varden, 2015).

Así, la discusión supone dos niveles. En un nivel general la discusión evalúa la relación entre ambas éticas sobre todo la relevancia e influencia de la ética impura (Huseyinzadegan, 2018; Kleingeld, 1993 y 2019; López, 2018; Loudon, 2000). En un nivel particular se evalúa el sexismo kantiano dentro de la ética impura misma. La discusión general presupone una contradicción entre ambas éticas, sobre todo a partir de la presuposición del sexismo

en la ética impura. Pero, ¿qué sucede si la reconstrucción del estatus de la mujer dentro de la ética impura resulta no sexista o incluso feminista? Esta es la estrategia que han intentado perseguir autoras como Mikkola (2011) y Varden, (2015). En este sentido la presente investigación se orienta más en el nivel particular. Intentaré reconstruir el sexismo kantiano dentro de la ética impura a partir de la noción de carácter.

Así el plan programático es el siguiente: plantear a modo de advertencia mi postura dialéctica en la discusión general [2]. Reconstruir el sexismo kantiano a partir de la noción de carácter [3]. Realizar un balance de la discusión [4].

2. Kant y el feminismo: una lectura cómplice constructiva

¿Cómo entender la relación entre Kant y la recepción feminista de sus ideas? El interés académico sobre Kant y el feminismo replica diversos intereses culturales de nuestra época sobre la pertinencia de la visión feminista para la crítica y solución de diferentes problemas.

Si asumimos de manera provisional que, pese a variaciones importantes, el feminismo denuncia la opresión de las mujeres (y de todo tipo de grupos subalternos o devenidos minoría) e intenta acabar con ella, entonces, la pregunta sobre la relación entre Kant y el feminismo se dirige al rol que el pensador tiene en la denuncia y opresión de las mujeres (Schott, 1999: 5-7). No es sorpresa alguna que Kant es considerado dentro de la mayoría de las recepciones feministas como un filósofo poco amigable a este propósito (Mosser, 1999: 322-323). Esta impresión se debe principalmente al

rol que aquel tuvo y tiene aún dentro del proyecto moderno como expresión del patriarcado.

Según algunas autoras la Modernidad representa una continuidad con el patriarcado antiguo, pero tomando el contrato sexual como base de una nueva dominación (Pateman, 1988: 1-19). De hecho, para algunas autoras la situación de las mujeres ha empeorado con la llegada de la Modernidad. Si bien el mundo premoderno, a veces llamado “mundo-aldea”, contenía un sistema jerárquico de género que infravaloraba las actividades feminizadas, la estructura ontológica complementaria típica de este mundo-aldea mantenía protegidos la casa y las labores de cuidado. En este sentido el mundo premoderno es un patriarcado de “bajo impacto”. Sin embargo, con la llegada de la Modernidad este complementarismo ontológico sucumbió al igualitarismo jurídico y con ello al individualismo. Las mujeres no serán más parte de un todo complementario, sino sujetos individuales y autónomos. Paradójicamente esta igualdad jurídica no se tradujo en una repartición equitativa de las labores domésticas y cuidado, sino la incorporación de las mujeres en algunas facetas del ámbito público como el trabajo asalariado, pero sin abandonar las actividades no remuneradas del ámbito privado como el hogar. A este patriarcado moderno se le denomina “patriarcado de alto impacto” (Segato, 2016: 91-107). Si el proyecto moderno es un proyecto opresivo (patriarcado) contra las mujeres y Kant es parte del proyecto moderno, entonces, Kant es parte de este proyecto opresivo.

¿Cómo entender el argumento? ¿Qué hacemos con Kant? Quisiera comenzar delimitando los alcances del artículo. Soy simpatizante de la crítica a la Modernidad como proyecto no sólo sexista, sino racista, eurocentrista, especista, capitalista, capacitista

y demás relaciones opresivas. No obstante, mi línea de discusión será mucho más acotada. Mi objetivo consistirá en revisar la participación del propio Kant en lógica patriarcal mediante un análisis del estatus moral de las mujeres en sus textos de ética impura. En este sentido mi propuesta se enmarca en aquello que Spivak (1999) denominó como lectura cómplice constructiva: “Mantengo la esperanza de que algunos autores descubran una complicidad constructiva, en lugar de una inhabilitante entre nuestra posición y la de ellos [los autores del canon], regularmente parece que no existe opción entre acusar y excusar...” (1999: 3-4).

Frente a las recepciones que acusan acriticamente e incluso condenan a la hoguera a los autores clásicos como representantes del patriarcado y frente a las recepciones que los defienden acriticamente manteniéndolos en un pedestal, la lectura cómplice constructiva invita a recoger críticamente la lectura de estos autores para producir nuevas recepciones. Pese a sus diferencias, acusadores y apologistas consideran improductiva la recepción constructiva de los clásicos, ya sea porque el sexismo es irrelevante para la pureza de su teoría, ya sea porque el sexismo es determinante para la exclusión de su teoría. En ambos casos resulta innecesario someter a crítica la visión de Kant sobre la mujer (Huseyinzadegan, 2018: 13-15). Al final lo que interesa es que:

en orden de hacer de Kant verdaderamente útil para una teoría feminista, antiracista, anticolonial, necesitamos mirar al texto en su totalidad, incluyendo los momentos aparentemente accidentales o menores en los cuales Kant hace formaciones problemáticas sobre las mujeres, y las personas no blancas o no europeas (Huseyinzadegan, 2018: 15).

3. El sexismo kantiano: un intento de reconstrucción

¿Cómo reconstruir el sexismo kantiano? La tradición interpretativa ha trazado tres líneas de lectura sobre el sexismo kantiano en el ámbito práctico: el estatus político de las mujeres mediante la ciudadanía pasiva (Kleingeld, 1993; Sabourin, 2021), en el matrimonio mediante los estereotipos funcionales (Altman, 2010; Sticker, 2020) y el estatus moral de las mujeres como agentes morales incompletos. Es cierto que los tres ejes temáticos son parte de un argumento unitario, pero es posible hacer la división con base en el énfasis que uno desee trazar. En la presente investigación me concentraré en el último eje.

De esta manera, probar (parcialmente) el sexismo kantiano consistiría en demostrar que las mujeres son inferiorizadas como sujeto moral. Sin embargo, a diferencia de la mayoría de las aproximaciones tradicionales reconstruiré la problemática a partir de la noción de carácter. La elección no es en modo alguno arbitraria, pues es en el carácter donde se conectan varias de las cuestiones de la ética pura e impura, así como en donde se debate la inferioridad de las mujeres (Rumsey, 1989).¹

3.1. Las fuentes

Recordemos que Kant no tiene una obra sistemática cuyo objetivo principal sea el análisis de las mujeres y su situación. En todo caso, la reconstrucción del sexismo kantiano toma diversas afirmaciones

¹ Pese a que Rumsey aborda la desigualdad a partir del carácter su reconstrucción es diferente de la mía. Mi reconstrucción es enmarcada desde la psicología moral con un énfasis en la *Anth* como texto central y determinante.

esparcidas en algunas obras e intenta darles consistencia interpretativa. Por ejemplo, en relación con el estatus inferior de las mujeres en ámbitos civiles es relevante el concepto de ciudadanía pasiva desarrollado en *MS* (AA 06:314-314) y en *TP* (AA 08:295). La caracterización heteronormada de mujeres (y hombres) aparece a través del matrimonio en *MS* (AA 06:278). La falta de autodeterminación femenina por medio de la idea de ilustración en *WA* (AA 08:35). No obstante, existen dos obras dentro de las cuales Kant expresa de manera más amplia la relación y diferencia entre los sexos: las *BGSE* y la *Anth*. Pese a su diferencia temporal, ambas obras guardan similitudes temáticas. Especialmente el tópico del carácter parece ser el hilo conductor de las dos obras (Frierson y Guyer, 2011: XXIII-XXVI).

Las *BGSE* tienen como propósito la distinción entre el sentimiento de lo bello y lo sublime, pero a diferencia del tratamiento que Kant ofrecerá posteriormente en *KU* en las *BGSE* la distinción se traza en íntima relación con el carácter y no con el juicio (*Urteilskraft*). Por otro lado, la segunda sección de la *Anth* tiene como eje temático precisamente el carácter en sus variantes personales, del pueblo, del sexo, de la raza y de la especie. Por ende, ambas fuentes resultarán cruciales para la reconstrucción de la visión kantiana sobre el carácter de los sexos. De hecho, no sería implausible pensar que la descripción del carácter femenino en las *BGSE* y en la *Anth* (pese a sus diferencias) podría servir como antecedente hermenéutico para enmarcar las afirmaciones sexistas sobre el estatus político y el matrimonio antes mencionadas.

3.2. La discusión sobre el carácter

No es el objetivo de este ensayo desarrollar exhaustivamente el concepto de carácter, sino resaltar los aspectos más relevantes para

la discusión del sexismo. Por esta razón, retomaré el trabajo de Munzel (1999) quien en mi opinión desarrolla la monografía más completa y original sobre el concepto de carácter en Kant. La autora considera que el carácter es un concepto central que permite vincular la ética formal con aspectos estéticos, antropológicos y biológicos de la filosofía kantiana. En este sentido el carácter se entiende en cuatro sentidos:

- a) Moral: un compromiso firme que se realiza a través de una forma de pensar (*Denkungsart*), la cual es firme tanto en la forma, como en el ejercicio. Del mismo modo, implica elementos causales y reflexivos.
- b) Antropológico: una labor formativa de seres racionales humanos en relación con la naturaleza.
- c) Estético: la tarea de producir, a través de la libertad, una obra de arte en tanto humanidad.
- d) Ontológico: el logro de unificación del orden natural y moral tanto en el individuo como en la comunidad (Munzel, 1999: 2).

Así, para alcanzar una comprensión medianamente cabal del carácter moral en Kant es necesaria una interpretación que contemple estos sentidos. Asumiré, por el momento, que el concepto de carácter moral es un concepto relevante en la ética kantiana. De manera general, el carácter permite resolver algunas polémicas en la teoría kantiana relacionadas con las dicotomías: razón/sentimiento, razón teórica/razón moral, libertad/naturaleza,

etc. De manera particular, el carácter moral posibilita la convivencia de aspectos formales y empíricos de la ética kantiana (Muzel, 1999: 3-19).

Sin duda alguna el desarrollo más completo y maduro del concepto de carácter moral por parte de Kant lo encontramos en la *Anth.*² De hecho, la segunda parte de esta obra se titula ‘Característica antropológica. De la manera de conocer el interior del hombre por el exterior’ y se divide, como ya fue mencionado, en carácter de la persona, sexo, pueblo, raza y especie. Es en la sección sobre el carácter de la persona donde son trazados los aspectos teóricamente más generales sobre el carácter (AA 07: 285-303). Entre ellos se establece que en tanto ser sensible y natural todo ser humano tiene un carácter físico (*physischer Charakter*), en tanto ser racional dotado de libertad tiene todo ser humano un carácter moral (*moralischer Charakter*) (AA 07: 285).

En relación con la facultad de desear el carácter físico se entiende como disposición natural (*Naturanlage*) y temperamento (*Temperament*) o forma del sentido (*Sinnesart*), mientras que el carácter moral se entiende como una forma del pensar (*Denkungsart*). La diferencia principal entre ambos dominios es que el carácter físico pertenece a aquello que la naturaleza hace del hombre y el carácter moral a lo que el hombre hace de sí mismo en tanto sujeto racional dotado de libertad. Con estas primeras distinciones Kant define el carácter moral de la siguiente manera:

² Munzel traza el desarrollo del concepto de carácter a lo largo de la trayectoria kantiana entre fases. En la fase precrítica, principalmente en las *BGSE*, en la fase crítica en la *KrV* (con la distinción entre carácter empírico e inteligible) y en la fase final en la *Anth.* Sin embargo, la propia Munzel considera la versión de la *Anth.* como la más refinada y madura (1999: 8-9).

Pero tener simplemente un carácter significa aquella propiedad de la voluntad por virtud de la cual el sujeto se vincula a sí mismo determinados principios prácticos que se ha prescrito irrevocablemente por medio de su propia razón (AA 07:292)³.

Cabe aclarar que esta definición de carácter moral no establece todavía un carácter moral 'bueno' o 'malo', sino simplemente la cualidad moral del carácter. El carácter es una propiedad de la voluntad de actuar con base en principios racionales. Esta primera descripción, pese a su claridad definicional, resulta poco distintiva respecto de otros conceptos morales cercanos y paradigmáticos de la ética kantiana como el de voluntad (*Wille*). De hecho, para los detractores del concepto de carácter es esta identidad entre carácter y voluntad la que trivializa la utilidad del carácter, pues tener carácter moral y actuar moralmente son una y la misma cosa (Munzel, 1999: 6).

Sin embargo, aquí es relevante el contraste con el carácter físico. Según Kant alguien es capaz de actuar bien y ver por los demás si tiene un buen corazón (*gutes Herz*). En contraste con tener buen ánimo (*gutes Gemüth*), que representa una bondad negativa (alguien se enfadará, pero se calmará), tener buen corazón ya apunta a una bondad positiva (hacer algo bueno por alguien). No obstante, la diferencia con el carácter es que el buen corazón hace el bien por medio del sentimiento de placer y no por principios racionales. De ahí que, el buen corazón sea una forma del sentir (*Sinnesart*) y el carácter sea una forma del pensar (*Denkungsart*). En el caso del carácter el bien se incorpora como una forma de pensar

³ Päd (AA 09: 481: «El carácter consiste en la *firmeza* de actuar según máximas» (Der Charakter besteht in der *Fertigkeit*, nach Maximen zu handeln). Mi resaltado.

no como una forma de sentir. Esta distinción es importante porque traduce un avance en la 'firmeza' del actuar moral (AA 07:286,292). Tanto quien actúa bien guiado por un sentimiento de placer, como quien actúa bien guiado por principios no actúan en contra del deber, y, sin embargo, existe una distinción entre ellos. En todo caso quien actúa desde el buen corazón actúa conforme al deber y quien actúa por el carácter actúa por deber.

Aunque estos principios fundamentales puedan ser a veces equivocados y defectuosos, el aspecto formal del querer, en general, actuar según firmes [*festen*] principios fundamentales (y no andar saltando de acá para allá como en un enjambre de mosquitos), tiene en sí algo de estimable (AA 07:292).⁴

¿Qué agrega el carácter al actuar por deber? Como en el caso de la distinción entre el buen corazón y el buen carácter, la firmeza (*Festigkeit*) define la preferencia de Kant por el último. Alguien que regularmente actúa bien por medio del sentimiento se forma una inclinación a actuar bien. Sin embargo, la base de esta costumbre es el sentimiento de placer. Cuando el sentimiento esté ausente se acabará la acción buena. El carácter representa un ascenso de la firmeza en las acciones buenas porque contempla no acciones buenas aisladas, sino una regularidad en estas. El carácter dota de consistencia y firmeza a las acciones buenas al unir las con la buena voluntad. Actuar con base en un carácter moralmente bueno aleja

⁴ Igualmente, en *KrV* A539/B567 se usa el término carácter con *Denkungsart* aunque el enfoque se da a partir de la discusión sobre la causalidad mecánica y causalidad por libertad en relación con el carácter sensible e inteligible respectivamente.

la acción moral ocasional (*Anth*, AA 07: 294; *KpV*, AA 05:152; *Päd*, AA 09: 487; *KU*, AA 05: 472).⁵

El carácter se acerca mucho más a conceptos kantianos como el de *Gesinnung* (*RGV* AA 06:47-48). De hecho, la discusión de Kant sobre el carácter en las *BGSE* es la evidencia más temprana que hace referencia directa a la *Gesinnung* ya con un talante moral (AA 02:214-227; igualmente *KpV* (AA 05:157). Al acercar el carácter con la *Gesinnung* lo incorporamos al lado subjetivo de la responsividad respecto de la ley. La *Gesinnung* es la primera base subjetiva de adopción de máximas (*RGV*, AA 05: 25, 27 51). En este sentido la *Gesinnung* consistiría en la conciencia de la situación moral, así como una orientación moral. La diferencia con el carácter es que éste contempla no sólo responder a la moral, sino ser una persona moral (Munzel, 1999, pp. 65-70). El carácter contempla una tarea mayor y más ardua de tintes virtuosos.

Lo anterior resulta mucho más obvio en autoras como Baxley (2010) quien desarrolla una teoría de la virtud en Kant basada en el carácter. Según la autora, Kant desarrolla en sus obras últimas (*MS* y *RGV*) una teoría moral distinta de la expuesta en las obras canónicas de filosofía moral (*GMS* y *KpV*). Mientras que en las dos obras clásicas Kant tiene una teoría moral racionalista, en las otras obras parece tener una teoría más vinculada con las emociones, la virtud, el carácter y los deseos. Por ende, esta segunda ética se asemeja más a una teoría de la virtud (Baxley, 2010: 1-7). La virtud

⁵ Munzel menciona que el contexto de aparición del carácter y la forma del pensar en las obras críticas está enmarcado mediante términos relacionados con la firmeza como: consistente (*Folgerichtig*), perseverante (*beharrlich*), constante (*beständig*), verdadero para principios verdaderos (*grundsatztreu*), consciente de fines propios (*zielbewusst*) (1999: 54-55).

es definida por Baxley como un carácter autocrático o autogobierno moral (2010: 49-50).

Sin embargo, la autora nos previene de entender el carácter (y, por ende, la virtud) limitado a la continencia. En la lectura racionalista que la tradición ha hecho de Kant el autogobierno se entiende como el esfuerzo del agente por controlar o incluso extirpar las inclinaciones. Así, la virtud y el carácter son delineados en un modelo conflictivo. El agente virtuoso en Kant sólo llega a un grado menor de carácter, pues recordemos que para la tradición clásica (en particular para Aristóteles) el continente está por encima del incontinente, pero por debajo del verdadero carácter virtuoso (Baxley, 2010: 40-46). El agente de carácter virtuoso le place actuar moralmente, es decir, emociones y razón están en sintonía y armonía (2010: 67-83).

Por el momento, no interesa para mi argumento central si podemos entender la relación entre carácter y virtud desde el modelo conflictivo o desde el modelo armonioso, basta con reconocer que virtud y carácter están emparentados. Sin embargo, esta distinción tomará un lugar central más adelante al decidir si el modelo de carácter moral en Kant deja o no fuera a las mujeres.

3.3. Carácter bello y carácter sublime: feminidad y masculinidad caracterológica

Una de las primeras descripciones del carácter en relación con el sexo la tenemos en las *BGSE*. Ahí, Kant coincide con quien definió a las mujeres como el bello sexo” (*schöner Geschlecht*). No obstante, el bello sexo hace referencia no sólo a cualidades físicas como la figura fina, los rasgos faciales dulces y la expresión del rostro, sino sobre todo al carácter. El bello sexo es un carácter bello, lo que

caracteriza a una mujer es un carácter bello. Por otro lado, el varón es un sexo noble (*edler Geschlecht*), pues su carácter tiende a lo sublime. El noble sexo es un carácter sublime, el hombre es un carácter sublime (BGSE, AA 02: 228-229). Y pese que dichos caracteres no son exclusivos de los sexos, sí hay una tendencia natural que debe ser reforzada por la cultura para conservar esta directriz. De ahí que Kant diga en otras obras que es necesaria la educación y la enseñanza para complementar un fin natural (*Anth*, AA 07:313-314; *Päd*, AA 09:449). ¿Cómo entender esta distinción? ¿Qué estatus tienen estas afirmaciones? ¿Qué consecuencias tiene para la atribución de sexismo?

En relación con la primera cuestión. Según Kant, la mujer tiene un fuerte sentimiento innato hacia lo que es bello, decorativo y adornado ("*ein angebournes stärkeres Gefühl für alles, was schön, zierlich und geschmückt...*" (BGSE, AA 02:229). Esto significa no sólo que la mujer desarrolla desde la infancia hasta la adultez conductas 'típicamente femeninas', sino que tiene una tendencia innata a ellas. Entre estas conductas están: la limpieza, delicadeza, gusto por las bromas y conversación ligera, carácter juicioso, aire fino, una compasión innata, ahorrativas, etc. De nuevo, pese a que existe una tendencia natural a lo bello, la educación debe velar por el cumplimiento de esta tendencia. Por ende, la educación tiene como objetivo el perfeccionamiento moral de los sexos mediante el desarrollo de sus caracteres (*...die sittliche Vollkommenheit des einen oder des andern zu befördern*, AA 02:228).

En este punto parece poco claro que Kant niegue el estatus moral a la mujer. De hecho, más adelante afirmará que la mujer tiene el mismo grado de inteligencia que el hombre. Sin embargo, hay una diferencia cualitativa, pues la inteligencia femenina es una inteligencia bella (*ein schöner Verstand*). La inteligencia bella no es

profunda, pues la profundidad es cualidad de lo sublime. De hecho, cuando una mujer opta por la inteligencia sublime (meditación profunda, examen, estudio trabajoso, reflexión penosa) borra las características propias de su sexo hasta hacerse menos atractiva para los hombres. De ahí que:

una mujer con la cabeza llena de griego, como la señora Dacier, o que sostiene sobre mecánica discusiones fundamentales, como la marquesa de Chastelet, parece que no le hace falta más que una buena barba; con ella, su rostro daría más acabadamente la expresión de profundidad que pretenden (AA 02:229-230).

La inteligencia profunda, si bien no es exclusiva de los hombres se espera que lo sea. La sabiduría de la mujer: “no consiste en razonamientos, sino en la sensibilidad” (*Ihre Weltweisheit ist nicht Vernünfteln, sondern Empfinden*, AA 2:230).⁶

La segunda cuestión por resolver es el estatus de este tipo de afirmaciones. Un primer señalamiento se refiere al estatus modal. Parecería que lo dicho por Kant se enmarca en meras observaciones no filosóficas, “más con el ojo de un observador que de un filósofo” (*mehr das Auge eines Beobachters als des Philosophen*, AA 02:207). Esto nos llevaría a pensar que las afirmaciones carecen de sistematicidad y profundidad filosófica. Si bien podríamos aceptar el estatus no filosófico de las observaciones, esto no implica negarles un cierto estatus normativo (Frierson y Guyer, 2011: XXIX-XXX). En todo caso Kant considera que la adecuación de los hombres y las mujeres a sus respectivos modelos de acción son dignas de mérito o menoscabo (*die rühmliche als die des Tadels*, AA 02:229).

⁶ V-Anth/Collins, AA 25:152; V-PP/Herder, AA 27: 1-89, Zitat 36.

La última cuestión se antoja más compleja. A la luz de lo antes mencionado parecería que la respuesta tiende a negar el sexismo por dos razones. En primer lugar, nada de lo arriba expuesto permite concluir la inferioridad “moral” de las mujeres. Si el sexismo, tal y como fue enfocado desde un inicio, se perfila desde la inferiorización moral, no parece aún que el carácter bello sea inferior al carácter sublime. De hecho, hasta este punto ni siquiera se ha hecho referencia a dimensión moral alguna. En segundo lugar, si conectamos el carácter bello con la moralidad incluso tendríamos un modelo valioso de moralidad, aunque diferente del que tradicionalmente se le ha atribuido a Kant.

3.4. Carácter bello y moral sensible: la virtud femenina

Es cierto que la conexión más explícita y directa entre el carácter moral y la masculinidad aparece en la *Anth*, Sin embargo, ya en las *BGSE* existen ciertos indicativos de una conexión entre ellos. Aunque la reflexión sobre la moral aparece en las *BGSE* más ligada al sentimiento moral que a la racionalidad práctica de la ley moral, ya se dibuja el nexo entre el carácter sublime y cierto tipo de moralidad racional, así como el enlace entre carácter bello y cierto tipo de moralidad sensible:

La virtud de una mujer es una virtud bella. La del sexo masculino debe ser una virtud noble. Evitarán el mal no por injusto, sino por feo, y actos virtuosos son para ellas los moralmente bellos. Nada de deber, nada de necesidad, nada de obligación... Me parece difícil que el bello sexo sea capaz de principios [*Grundsätze*], y espero no ofender con esto; también son extremadamente raros en el masculino (AA 02:231).

A diferencia de referencias anteriores en ésta encontramos de manera más clara la relación entre el carácter y la moral. La virtud bella, la virtud femenina es una guía de acción, pero no nace de la obligación y del deber, sino de la sensación de agrado y desagrado (*beliebt/unbeliebt*). Y pese a que Kant afirma que entre los hombres también es difícil hallar capacidad de principios, la distancia de las mujeres respecto de los principios es mayor. Esto no implica una imposibilidad de un actuar moral de las mujeres, muy al contrario, la Providencia dotó al sexo femenino con sentimientos bondadosos y benévolos, además de un fino sentimiento de honestidad y alma complaciente. En todo caso la moral femenina es una moralidad sensible que tiene como base emociones morales como el pudor o la vergüenza (*Schamhaftigkeit*) (AA 02:234).

Esta reconstrucción ha llevado a algunos autores a sostener que, si asumimos una moralidad más compleja en Kant donde la sensibilidad tiene un papel más activo, y las mujeres están ligadas con esta moralidad sensible, entonces, la virtud bella representa una revaloración de la moralidad femenina qua moralidad sensible (Baron, 1997; Loudon, 2000). Incluso algunos autores han identificado rasgos plenamente feministas de la ética del cuidado en las *BGSE* (Frierson y Guyer, 2011: XXX-XXXI; Nagl-Docekal, 1997).

No obstante, otros autores han señalado que incluso en una moral “más sensible” la diferencia entre las emociones masculinas y femeninas son significativas. Mientras que las mujeres son asociadas con emociones negativas y pasivas como el miedo, la vergüenza y la cobardía; los hombres son asociados con emociones positivas y activas como el valor y el coraje (Löchel, 2006). Por ejemplo, en *WA* (AA 08, 35) Kant afirma que salir de la

autoculpable minoría de edad requiere de decisión (*Entschließung*) y valor (*Muth*), mientras que la permanencia en dicha minoría se debe a la pereza y la cobardía (*Faulheit und Feigheit*). Si bien Kant no asegura que las primeras son un rasgo esencial de los hombres y las últimas de las mujeres, sí menciona que la pereza y la cobardía son rasgos “de una gran parte de la humanidad, pero de todas las mujeres” (*Daß der bei weitem größte Theil der Menschen darunter das ganze schöne Geschlecht*). (Sabourin, 2021).

3.5. Carácter sublime y moral racional: la virtud masculina

Para vincular la masculinidad y la moralidad racional hace falta dar dos pasos. Un primer paso consiste en vincular el carácter sublime y la moralidad racional. Un segundo paso reside en vincular el primero paso y la masculinidad. La primera relación se encuentra, sobre todo, en lo expresado por Kant sobre el sentimiento de respeto en obras morales (GMS, 04:439-440; *KpV*, AA 05:75) y la experiencia de lo sublime en la *KU* (AA 05:268-292). El sentimiento de respeto cristaliza la preocupación kantiana sobre la motivación moral o el efecto de la ley sobre la sensibilidad del individuo. El sentimiento de respeto es el fundamento subjetivo de la moral, es el móvil (*Triebfeder*). Esto no implica invertir el orden de la razón y la sensibilidad, el respeto es la experiencia sensible de la ley sobre los individuos, es el efecto (*Wirkung*) de la ley racional. De ahí que, Kant diga que el sentimiento de respeto: “sólo puede ser provocado por la razón misma” (*durch Vernunft bewirkt*, *KpV* AA 05:76). La confusión estética de este sentimiento con el placer surge de la vitalidad que sobre el sujeto ejerce la razón como fuerza suprasensible. En la experiencia estética del respeto las inclinaciones se ven humilladas ante la razón (*KpV*, AA 05:76-80).

El sentimiento de lo sublime, si bien es un sentimiento estético, lo es de manera impura: “lo propiamente sublime no reside en forma sensible alguna, sino que refiere tan sólo a ideas de la razón” (*KU*, AA 05:245). Mientras que el sentimiento de lo bello se experimenta como un placer desinteresado por la mera forma sensible de la naturaleza, lo sublime se experimenta como una insinuación del interés moral de la razón y su destino suprasensible. En lo bello se experimenta la pertenencia del hombre al mundo sensible, en lo sublime se experimenta (en la propia sensibilidad) la pertenencia a un mundo suprasensible. De esta manera:

El objeto de una satisfacción (*Wohlgefallen*) intelectual pura e incondicionada es la ley moral, en su poder, que ejerce en nosotros sobre todo y cada uno de los motivos que la preceden; y como este poder sólo mediante sacrificios se hace estéticamente conocido... resulta que la satisfacción, considerada desde punto de vista estético (en relación con la sensibilidad), es negativa, es decir, va en contra de ese interés; pero, considerada desde el punto de vista intelectual, es positiva y va asociada a un interés. De ello resulta que el bien (moral) intelectual, que en sí mismo es teleológico, debe representarse no tanto como bello, sino más bien como sublime, de tal modo que despierta más el sentimiento del respeto que el del amor o de la inclinación confiante (*KU*, AA 05:271).

Así, en la ética más conocida de Kant pese a contemplar una dimensión sensible, ésta se ubica como un efecto de la ley moral racional, la experiencia de lo sublime antecede la experiencia moral del respeto como efecto de la razón. Uniendo estas conclusiones con las antes desarrolladas parece existir un vínculo entre no sólo la experiencia de lo sublime y la moral a priori, sino con el carácter sublime. Es cierto que esta relación no es trazada

explícitamente por Kant, pero nos deja con los elementos para su reconstrucción.

El carácter moral, como fue desarrollado anteriormente, es la firmeza y regularidad de actuar por principios emanados de la razón. Esta firmeza no se reduce a la mera capacidad de responder a la moral, sino a la conformación de la personal moral. Cabría aquí añadir que el si bien el carácter moral y el carácter sublime no son idénticos, sí están íntimamente relacionados. Tener un carácter sublime facilitaría el desarrollo de un carácter moral, pues nos predispone a actuar según principios. Esta facilidad o dificultad del actuar moral es precisamente el objetivo de una antropología moral (**hindernde** sowohl als **begünstigende** Bedingungen der Ausführung der Gesetze, MdS, 6:217). Así, retomando lo antes desarrollado, si los hombres tienen un carácter sublime están en mejor posición para actuar moralmente según principios racionales. En contraparte, pese a que a las mujeres no se les niega la capacidad, la dificultad para actuar moralmente según principios es mayor.

3.6. Carácter bello y carácter sublime unidos: el matrimonio

Un último lugar para buscar las diferencias sexuales entre los tipos de carácter se encuentra en las descripciones antropológicas del matrimonio. A diferencia de las discusiones jurídico-morales que encontramos en la *MS* y las *Vorlesungen* de ética (Altman, 2010; Beaver, 2013; Herman, 1993; Palmquist, 2017; Sticker, 2020) la antropología presenta el matrimonio desde el punto de vista de empírico-evolutivo (Anth, 7, 303-311; Wilson, 1998). Mientras que en la situación ético-jurídica el matrimonio entra como la solución institucional al problema de la mediatización de la humanidad de

hombres y mujeres por culpa del sexo, en la antropología el matrimonio resuelve el problema de la propagación y conservación de la especie. Cabe mencionar que estos fines naturales deben ser cumplidos a través de un progreso cultural-institucional, de ahí que, la conservación de la especie debe lograrse mediante la evolución de la institución del matrimonio (estado salvaje, poligamia, monogamia, galantería). La diferencia sexual es parte de un relato teleológico cuyo objetivo es guiar a los individuos en sociedad para una convivencia armoniosa (Wilson, 1998: 284-301).

A diferencia de otras obras, el carácter de los hombres aparece aquí íntimamente vinculado con la fuerza física, y el de las mujeres con un tipo de inteligencia prudencial. Así, el carácter masculino es más simple y el de la mujer más complejo. Esto justifica que la antropología se enfoque en la feminidad (Anth, AA 07:303-304). Al estar vinculado con la prudencia el carácter de la mujer se relaciona con la cultura y como tal no sólo con la reproducción y conservación de la especie, sino con la expansión de la cultura. La feminidad refleja el refinamiento cultural como de la misma manera el avance cultural hace más visible la feminidad. En este sentido la feminidad o el carácter femenino es tanto natural como social, pues la cultura encausa las tendencias naturales y las civiliza (Wilson, 1998: 289-290).

Dada esta correlación entre feminidad y cultura debe existir una forma de garantizar la propagación y conservación de la especie, así como la expansión de la cultura. La respuesta a este problema es: el matrimonio. Si bien para la simple propagación de la especie basta el carácter masculino (procreación), para conservar la especie se requiere de un mayor cuidado y arte. La virtud de la mujer es la capacidad de usar los impulsos del hombre en su

beneficio y el de la progenie. Así, la naturaleza dota a la mujer de cualidades como: la capacidad lingüística de reproche (arreglar las cosas no con la fuerza, sino con el discurso), temor (no arriesgarse y perder la cría), belleza (para atraer al varón y ser cuidada) (*Anth*, AA 07: 304-307). De igual modo, Kant enumera algunas virtudes femeninas como: paciencia, sensibilidad, ahorro, celosa sin amar, sin principios; mientras que los hombres son: tolerantes, sensitivos, celosos cuando aman, gusto de sí y de principios (*Anth*, AA 07: 308). A diferencia de las descripciones anteriores en las BGSE, la virtud bella de la mujer está más ligada con la inteligencia, aunque cabe mencionar con una de tipo prudencial, no moral.

¿Cómo valorar estas descripciones? Kant reconoce que cuando el fin de la naturaleza es la propagación y conservación de la especie (así como la socialidad) las diferencias entre los sexos deben ceder en pro de un objetivo común. La mujer tiende a dominar (*herrschen*) y el hombre a gobernar (*regieren*). Esta diferencia explica la desigualdad entre ambos sexos, pues el hombre tiene una superioridad física, pero la mujer una cultural. El matrimonio consiste en aceptar la superioridad de cada uno respecto de su habilidad particular (*Anth*, AA 07:309-310). Estos señalamientos han llevado a algunas autoras a sostener que en la antropología hay evidencia suficiente como para concluir que las mujeres no siempre están en desventaja (Wilson, 1998: 301). Incluso podríamos argumentar que el carácter de la mujer descrito en la *Anth*. tiene dos ventajas: no implica inferioridad (tiene una superioridad cultural) y reconoce su aspecto racional.

Pese a lo anterior quisiera plantear dos objeciones, una contra el matrimonio y otra contra la inteligencia prudencial. Si bien el matrimonio (en particular el monógamo) representa, según

Kant, una ventaja jurídica para las mujeres porque les otorga un derecho civil, no debemos perder de vista que esta ventaja de protección aplica exclusivamente a las mujeres casadas. Cabría preguntarse qué sucede con las mujeres que no quieren casarse o las mujeres no heterosexuales. En este sentido el matrimonio solamente “soluciona” parcialmente el problema de la desigualdad entre los sexos.

Un problema más profundo apunta al matrimonio como un catalizador cultural de tendencias naturales. El matrimonio genera evaluaciones y expectativas sociales. Las mujeres son reducidas a su capacidad cuidadora creando expectativas normativas. De ahí que, podamos pensar en virtudes femeninas (y masculinas) como el perfeccionamiento de una capacidad que puede ser evaluada según un cierto criterio. Esto justifica que la virtud de la mujer sea atraer un varón para ser protegida y la de un hombre proteger a la mujer. El reproche femenino es la evaluación del hombre como sujeto protector, los celos son la evaluación masculina sobre la mujer como sujeto bello (que atrae). Las descripciones pragmáticas de la antropología no son meras descripciones, sino guías de conducta en la vida social (López, 2021).

Queda todavía pendiente la atribución de algún tipo de inteligencia a las mujeres y con ello un reconocimiento de su estatus moral. La predisposición pragmática se entiende como el uso que hacemos de los demás para cumplir con nuestros propósitos. El objetivo es salir de la condición de “salvaje” para entrar en un estado “civilizado”. La virtud asociada con esta predisposición es la prudencia mundana (*Weltklugheit*), la cual consiste en la habilidad de usar a los demás para la felicidad propia. El objetivo de la prudencia es ser apreciado por los demás

para poder influir en ellos (*GMS*, AA 04:416; *Päd*, AA 09:486; *Anth*, AA 08: 271; López, 2021).

En este punto es más evidente la relación entre la prudencia y la feminidad. El carácter femenino consiste precisamente en usar los hombres para los propios fines. Cabe aclarar que este “fin propio de la feminidad” es el fin natural de la conservación de la especie y ampliación de la cultura, es decir, la racionalidad femenina qua prudencia es usar a los hombres para la autoprotección. Así, la mujer tiene racionalidad, pero una racionalidad de corte pragmático. En otros lados he defendido la tesis de que la prudencia o racionalidad pragmática no es en sí misma inmoral, incluso tienen un potencial moral (López, 2021). Sin embargo, en el caso de las mujeres la racionalidad pragmática se reduce a la búsqueda de los medios para el bienestar de la especie. En este punto Kant no aboga por un uso mucho más amplio de la prudencia por parte de las mujeres, sino que la explica y justifica el uso de la prudencia para un fin más alto como es el cuidado de la progenie.

4. Conclusiones

En este artículo argumenté a favor de una posible lectura del sexismo kantiano en la discusión ético-política. El signo distintivo de mi postura consistió en mostrar la inferioridad de las mujeres a partir de una lectura desde la psicología moral del concepto de carácter. Para desarrollar lo anterior presenté primero mi postura llamada “lectura cómplice constructiva”, la cual inspirada en la postura de Spivak respecto de los clásicos, defiende la idea de una lectura crítica intermedia entre acusadores y apologistas. La

lectura cómplice constructiva aspira a colocar a los clásicos en una revisión contextual, pero no exculpadora.

Posteriormente, ofrecí evidencia textual de los sitios clásicos para la reconstrucción del sexismo kantiano centrado en el carácter. Aquí fueron cruciales las BGSE y la Anth pues ambas obras toman el carácter como concepto central, pero también se hace referencia a las distinciones de carácter entre hombres y mujeres. Así, basándome en el trabajo conceptual de Munzel reconstruí los sentidos de carácter señalando la particularidad del carácter moral. Este último fue entendido como la consistencia y firmeza de las acciones en el agente moral. Con esta definición se pudo distinguir entre carácter moral y buena voluntad, pero también entre carácter moral y *Gesinnung*. Con estas conclusiones en mano conecté el carácter moral con la distinción entre el carácter bello de las mujeres y el carácter sublime de los hombres.

¿Cómo la distinción entre carácter bello y sublime es un tipo de sexismo? A diferencia de la interpretación estándar, la cual considera la inferioridad de las mujeres como seres que actúan desde las inclinaciones, mi interpretación conectó de manera más cuidadosa la sensibilidad, la racionalidad y el carácter. Así, la inferioridad moral de las mujeres no consistió en “ser sensibles”, pues existen “emociones masculinas” como la decisión y el valor que tienen cierto estatus moral, pero tampoco en que los hombres son racionales, pues las mujeres tienen “inteligencia” y “prudencia”. La inferioridad se hizo evidente en la discusión antropológica del matrimonio, es decir, el carácter femenino como solución al problema de la conservación de la especie humana. Ahí, la racionalidad prudencial femenina se redujo a labores de cuidado, particularmente a la búsqueda de medios para el

bienestar de la especie. Así, pese que Kant no niega racionalidad a las mujeres si reduce su uso a la conservación de la especie.

Referencias

- Altman, M. (2010). "Kant on Sex and Marriage: The Implications for the Same-Sex Marriage Debate". *Kant-Studien* 101(3): 309-330.
- Baron, M. (1997). "Kantian Ethics and Claim of Detachment". En Schott, R. (ed.), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant* (pp. 145-179). The Pennsylvania State University.
- Baxley, A. (2010). *Kant's Theory of Virtue. The Value of Autocracy*. Cambridge University Press.
- Beever, A. (2013). "Kant on the Law of Marriage". *Kantian Review* 18: 39-362.
- Bobrik, B. (1877). "Immanuel Kant's Ansichten über das weibliche Geschlecht". *Altpreussische Monatschrift* 14: 593-612.
- Brownmiller, S. (1975). *Against our Will. Men, Women and Rape*. New York: Fawcett Columbine.
- Frierson, P. R., & Guyer, P. (eds.) (2011). *Immanuel Kant: Observations on the feeling of the beautiful and sublime and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gregor, M. (1963). *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperatives in the Metaphysik Der Sitten*. Oxford University Press.
- Herman, B. (1993). "Could it be Worth Thinking about Kant on Sex and Marriage?". En Antony, L. y Witt, Ch. (eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity* (pp. 53-72). Boulder, CO: Westview Press.

- Huseyinzadegan, D. (2018). "For What Can the Kantian Feminist Hope? Constructive Complicity in Appropriations of the Canon". *Feminist Philosophy Quarterly* 4(1): 1-26.
- Kleingeld, P. (2019). "On Dealing with Kant's Sexism and Racism". *SGIR Review* 2(2): 3-22.
- Kleingeld, P. (1993). "The Problematic Status of Gender-Neutral Language in the History of Philosophy: The Case of Kant". *The Philosophical Forum* 25: 134-150.
- López, M. (2021). "Prudencia epistémica en Kant". *CON-TEXTOS KANTIANOS. International Journal of Philosophy* 14: 369-388.
- López, M. (2018). "¿Ética pura o ética impura? Kant, el racismo y la ceguera del color". En G. Leyva, A. Peláez y P. Stepanenko (eds.), *Los rostros de la razón: Kant desde Hispanoamérica. Vol. II*. Madrid: Anthropos.
- Louden, R. (2000). *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York: Oxford University Press.
- Löchel, R. (2006). "Frauen sind ängstlich, Männer sollen mutig sein Geschlechterdifferenz und Emotionen". *Kant-Studien* 97(1): 50-78.
- Marwah, I. (2013). "What Nature Makes of Her: Kant's Gendered Metaphysics". *Hypatia* 28(3): 551-567.
- Mikkola, M. (2011). "Kant On Moral Agency and Women's Nature". *Kantian Review* 16(1): 89-111.
- Mosser, K. (1999). "Kant and Feminism". *Philosophy Faculty Publications*. Paper 21.
- Munzel, F. (1999). *Kant's Conception of Moral Character: The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. The University of Chicago Press.
- Nagl-Docekal, H. (1997). "Feminist Ethics: How It Could Benefit from Kant's Moral Philosophy". En R. Schott (ed.), *Feminist*

- Interpretations of Immanuel Kant* (pp. 101-124). The Pennsylvania State University.
- Palmquist, S. (2017). "Egalitarian Sexism: A Kantian Framework for Assessing the Cultural Evolution of Marriage (I)". *Ethics & Bioethics* 7(1-2): 35-55.
- Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford. Stanford University Press.
- Rumsey, J. (1989). "The Development of Character in Kantian Moral Theory". *Journal of the History of Philosophy* 27(2): 247-265.
- Rumsey, J. (1997). "Re-Visions of Agency in Kant's Moral Theory". En R. Schoot (ed.), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant* (pp. 125-144). The Pennsylvania State University.
- Sabourin, C. (2021). "Kant's Enlightenment and Women's Peculiar Immaturity". *Kantian Review* 26(2): 235-260.
- Schott, R. (Eds.) (1997). *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. The Pennsylvania State University.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficante de sueños.
- Spivak, C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward A History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sticker, M. (2020). "The Case against Different-Sex Marriage in Kant". *Kantian Review* 25(3): 441-464.
- Sedgwick, S. (1990). "Can Kant's Ethics Survive the Feminist Critique". *Pacific Philosophical Quarterly* 71: 60-79.
- Varden, H. (2017). "Kant and Women". *Pacific Philosophical Quarterly* 98(4): 653-694.
- Wilson, H. (1998). "Kant's Evolutionary Theory of Marriage". En Jane Kneller (ed.), *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy* (pp. 283-306).

Wollstonecraft, Mary, (1796). *A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Political and Moral Subjects*. London: Joseph Johnson.

Introducción de los editores

Editors' Introduction

Victor Hugo Salazar Ortiz
Universidad Autónoma de Aguascalientes
vhsalazar@correo.uaa.mx

Daniel Oviedo Sotelo
Instituto Nacional de Educación Superior, Asunción Paraguay
daniel_oviedo@facso.una.py

La pregunta planteada por Platón “¿cómo debemos vivir?”, que constituye uno de los orígenes de la ética, cobra cada vez mayor vigencia y amplitud. Aunque originalmente estaba pensada en términos exclusivos para las relaciones humanas, hoy somos conscientes de que nuestra existencia no se desarrolla únicamente por medio de vínculos entre personas, sino que a éstos antecede un mundo orgánico repleto de creaturas vivientes (plantas y animales) así como uno inorgánico (aire, agua, suelo), sin esto *el mundo humano* no existirían. Frente a este reconocimiento, surge hace unas pocas décadas la Ética ambiental, rama de la Filosofía que reflexiona sobre la extensión de nuestros deberes hacia el

mundo natural, es decir, cómo relacionarnos, comportarnos y cuidar la multitud de seres que lo componen (bióticos y abióticos) y con los que nos relacionamos, directa o indirectamente, de manera cotidiana. Para lograrlo se propone el análisis de nuestras conductas antropocéntricas, basadas en criterios religiosos, de superioridad racional y social, mismos que se ha demostrado son *especistas* debido a su parcialidad en favor de nuestra especie.

De acuerdo con lo expuesto, las últimas décadas del siglo XX y las primeras del actual han sido escenario de importantes cambios en la relación que los seres humanos tenemos con los animales no humanos y la Naturaleza en general, pues se ha cuestionado severamente el reducido alcance de la consideración de la ética tradicional debido a que por siglos la conducta humana se juzgaba solo en tanto nuestros actos beneficiaban o afectaban a miembros de nuestra propia especie, ignorando o negando por completo los daños en contra de otras especies, e incluso del planeta. Estas acciones se agravaron con el desarrollo industrial y comercial cuyos impactos negativos son cada vez más notorios en el medio ambiente natural, es por ello por lo que ahora son parte central de prácticamente todos los discursos sociales, científicos, tecnológicos, económicos, políticos, sociológicos, pedagógicos y filosóficos.

Esta nueva sensibilidad conlleva también reconocer una mayor responsabilidad en la producción, consumo y desechos que son generados, así como en la tasa de natalidad de nuestra especie, la cual exige cada vez mayor cantidad de espacio, sea para vivir o para producir recursos, razón (o excusa) por la cual se invade, transforma y arrebatada a otras especies los territorios en los que han vivido durante tiempo indefinido y de los cuales dependen necesariamente para subsistir.

La presente crisis ambiental se nos presenta, de esta manera, como una exigencia para renovar nuestras teorías éticas tradicionales, ya que han mostrado claramente su insuficiencia para responder y para proponer soluciones a los problemas y crisis ambientales por los que atravesamos actualmente. Es de esta insuficiencia de la que surge la necesidad de extender e incluir en la esfera ética a la totalidad de los seres con los que cohabitamos este planeta y que históricamente han recibido una escasa o nula atención de nuestra parte, esto a pesar de que muchos de ellos, al igual que nosotros, son seres que sienten y sufren, de manera muy semejante a como nosotros mismos lo hacemos, como lo expresa Jesús Mosterín (2013) en su libro *El reino de los animales*: “los humanos experimentamos el dolor y el sufrimiento tal y como ellos lo han sentido, como resultado de un largo proceso de evolución biológico que los condujo a desarrollar estas capacidades que nosotros simplemente heredamos”.

El reconocimiento de lo anterior es una razón más que suficiente para integrar en nuestras consideraciones éticas a todos los seres vivos, pero también a sus ecosistemas en los cuales se desarrollan y de los que dependen para subsistir. Dicho sea de paso, aunque exista el riesgo de caer en una visión antropocéntrica, es verdad que nuestra especie requiere de ellos también, pues formamos parte de la relación simbiótica que nos une a todo a manera de rizoma y de la que no deberíamos de sentirnos ajenos, sino integrados. Más aun, tenemos la obligación de enfrentar el hecho de que la especie humana es la principal responsable del colapso ambiental y las severas afectaciones negativas contra el mundo natural de manera desenfrenada, irracional e inmoral.

Tomando en consideración lo anterior, se decidió elaborar un número especial en Euphyía para integrar un conjunto de

visiones que abordaran esta preocupación desde diversos enfoques que, como se verá, resultan coyunturales cada uno de ellos para el tema propuesto.

El primer artículo, escrito por Elba Castro Rosales y Javier Reyes Ruiz, “Carencia social de una ética animal: la educación oculta” es una muestra clara del diálogo interdisciplinar que debe existir actualmente, el cual consiste en traspasar las demarcaciones tradicionales y singulares de las ciencias para incluir en ellas nuevos puntos de vista que integren visiones plurales acerca de los compromisos éticos que deben considerarse en los aprendizajes institucionales, especialmente aquellos que tienen que ver con el cuidado del medio ambiente natural y hacia los animales no humanos; en otras palabras, modificar el modelo pedagógico tecno-antropocentrista-ciudadino, por uno más ecocrítico y sensible que abone a eliminar la ceguera del daño que como especie provocamos, directa o indirectamente en diversos ámbitos, hacia los animales no humanos partiendo del reconocimiento de nuestras semejanzas con ellos en vez de nuestras diferencias.

El siguiente artículo “Biopolítica, necropolítica, zootecnia y domexecración: el poder de la muerte”, Esther Adriana Arvizu Ruiz ratifica de manera contundente lo previamente expuesto, pues para ella hay toda una tradición antropocéntrica en la que el animal no humano funge como un objeto cuya única función es producir bienestar a los humanos, sea como alimento, para vestimenta, diversión o experimentación científica, todo esto avalado desde tiempos ancestrales por cultos, tradiciones religiosas y más recientemente por la zootecnia. No obstante, se puede encontrar en la literatura algunos indicios de personajes históricos importantes (Pitágoras, Plotino, Plutarco) que critican el trato que se da a los animales no humanos y al consumo de su

carne. Para Arvizu, el maltrato y la explotación animal adquieren mayor formalidad en el siglo XIX con las ideas del positivismo y la zootecnia al considerar a los animales radicalmente inferiores y completamente diferentes de nosotros los humanos, pues estos no poseen autonomía, libertad ni subjetividad, marcando con ello una brecha de marginación y de cosificación absoluta. Esta situación comenzó a cambiar en el siglo XX, primero al establecer paralelismos entre la situación que padecían los esclavos y como estas se replican en contra de los animales no humanos, posteriormente mostrando las semejanzas que tenemos con ellos, esto mediante la construcción de estudios críticos animales, en los que diversas disciplinas se unen con el objetivo de erradicar el especismo construido a través de la historia. La autora utiliza dos conceptos filosóficos que se han empleado para explicar el dominio de lo humano sobre lo animal: el de biopolítica (Foucault) y necropolítica (Mbembe), con los cuales se hace referencia al control que ejercen los humanos reconfigurando la vida de los animales (cómo nacer, dónde vivir, su uso, cuánto crecer y pesar, cuándo morir) para obtener de esta forma el mayor beneficio posible. Esta visión de control, dominio y explotación es avalada y promovida por la zootecnia al amparo del logocentrismo y la domexecración (Nibert) que consiste, de acuerdo con Arvizu en “infligir a los animales no humanos, una violencia cuya raíz está en su condición de esclavos, así como, biológicamente manipulados”. El trasfondo en esta propuesta es abandonar la visión antropocentrista tradicional y avanzar hacia una zoocentrista que acabe con la explotación y el sufrimiento de millones de seres inocentes que mueren diariamente producto de la miopía especista.

En relación con esta línea se inserta la propuesta de Ernesto Cabrera García con el artículo “Ecologismo y animalismo. De la tensión entre espectros ético-políticos al entrecruzamiento de enfoques críticos”, en el que enfrenta y discute el devenir de estas vertientes con base en sus similitudes y diferencias mediante un análisis crítico de sus diversas propuestas. Del lado del ecologismo enfatiza la crítica que este ha hecho hacia los criterios antropocéntricos tradicionales, la defensa de los ecosistemas en forma integral, la denuncia de la degradación y contaminación del medio ambiente natural, así como una atención especial al tema de la restauración de los ecosistemas para su conservación. Por parte del espectro animalista señala el énfasis que se pone en la visión especista, sectaria y jerárquica de lo humano frente a lo animal, el estatus de los animales no humanos en los marcos jurídico y político, la situación de los animales no humanos en los ámbitos de domesticación, científico y comercial, y cómo en cada uno de estos temas se intenta integrar la consideración moral y jurídica. Con esto se muestra que los intereses del ecologismo y del animalismo pueden parecer afines, pero enfatiza que no son comunes. Este debate, señala el autor, parece estar centrado en una discusión ético-política que tiene como trasfondo las respectivas formas de entender la naturaleza y la animalidad, mismas que están marcadas por la delimitación de sus articulaciones axiológicas y sus esquemas ontológicos. Los ecologistas guían su reflexión entendiendo los ecosistemas como conjuntos de comunidades o especies, siendo la interacción entre ellos lo que les otorga valor, en tanto que los animalistas abogan por la sintiencia y los estados de conciencia de cada individuo, razón que los hace valiosos en sí mismos. A partir de estos criterios es como cada postura propone el nivel de reflexión ética y moral, es decir, de

conducta y comportamiento hacia la naturaleza y los individuos que la habitan. Los problemas reales, más allá de las discrepancias teóricas, son los que resaltan la disparidad e incluso el antagonismo que puede darse entre estas posturas cuando se trata de resolver situaciones que tienen que ver con la protección de especies y espacios naturales que están en riesgo, producto del descontrol provocado por especies animales consideradas invasoras, lo que origina polémica en las formas de solucionarlo, pues los ecologistas suelen proponer el sacrificio de individuos o su traslado a otros sitios en los que dejen de ser una amenaza, mientras que los animalistas abogan por el respeto de estos y los sitios que habitan. Por otra parte, están los temas de la agricultura y la ganadería, poco tocados por los ecologistas, en tanto que los animalistas presentan ciertos sesgos al defender unas especies sin poner atención en muchas otras. A pesar de estas controversias, el autor considera que ambos espectros pueden converger como perspectivas críticas del especismo y el antropocentrismo hegemónicos claramente manifestados en ambas posturas, lo que permite articular un enfoque interseccional a través del cual puedan dirimirse las diferencias respectivas que se presentan entre el ecologismo y el animalismo.

Una muestra de que esto es posible es el artículo intitulado “Kangaroos and Dragons: how much is a species worth?” de Luis David Reyes Sáenz, en el que explora la compleja relación entre la ética animal y la conservación de especies, utilizando como ejemplo representativo la extinción del dragón australiano. El autor sostiene que los derechos de los individuos, como los canguros, deberían tener prioridad sobre la protección de las especies y cuestiona la idea de que sacrificar unos individuos para salvar a otros esté justificado. A lo largo del texto se analizan

diferentes perspectivas sobre el valor de las especies, incluido el valor intrínseco y no derivado, así como el valor instrumental en la salud de los ecosistemas y la comprensión científica de esto. Con ello, Luis David Reyes sostiene que, aunque las especies pueden tener intereses derivados de su historia evolutiva, esto no justifica la violación de los derechos de los individuos, por lo que sugiere que la conservación debe equilibrar los derechos individuales con la necesidad de conservar la diversidad biológica y fortalecer los enfoques éticos en los debates sobre el valor de las especies.

En el siguiente artículo, Camilo Vargas elabora una crítica al correlacionismo kantiano, centrándose en cómo éste limita nuestra comprensión de lo desconocido. En “La animalidad en el pensamiento de Nick Land o la línea de fuga hacia lo desconocido”, el autor sostiene que para Nick Land el concepto de vida animal, simbolizado por imágenes como lobos y ratas, sirve como un lugar de deconstrucción que desafía la estructura trascendental asumida por Kant. A través de esta crítica, se sugiere que la animalidad permite un acceso a un “espacio complejo” que trasciende las limitaciones del pensamiento racional y la experiencia humana. En el texto también menciona la importancia de la imagen del hombre lobo, que simboliza una ruptura con la civilización y una conexión con el mundo exterior, lo que nos anima a reconsiderar la relación entre humanos y animales. Además, enfatiza la necesidad de explorar lo desconocido y lo incognoscible, y sugiere que la vida animal puede ser una forma de superar las limitaciones del pensamiento para abrir nuevas posibilidades en la filosofía contemporánea. Por último, se propone un diálogo entre la crítica de Land y el pensamiento kantiano sobre los límites del conocimiento y la experiencia.

Para cerrar esta primera parte, en la que se han integrado los artículos relacionados con Ética animal, tenemos el artículo “Ensayo animal”, donde Rodolfo Bernal Escalante explora las relaciones entre los animales humanos y los animales desde perspectivas religiosas, filosóficas y científicas, destacando la evolución de estas interacciones a lo largo de la historia. El artículo inicia con un contraste entre las visiones creacionistas y evolucionistas, enfatizando cómo estas posturas moldearon nuestras actitudes hacia los animales en distintas tradiciones culturales y religiosas. A través de ejemplos que incluyen los sacrificios rituales en el judaísmo y el mitraísmo, así como las reformas éticas promovidas por Zaratustra en el mazdeísmo, se evidencia un tránsito desde prácticas antropocéntricas hacia una percepción más respetuosa de los animales. En artículo también examina la modernidad y la Ilustración, resaltando cómo pensadores como Schopenhauer y Darwin promovieron un mayor respeto hacia los animales al cuestiona la presunta superioridad humana. Finalmente, el autor aboga por una ampliación de la esfera moral para incluir a los animales y la naturaleza en su conjunto, sugiriendo que el respeto y la piedad son esenciales para una convivencia armónica y sostenible con nuestro entorno.

En la segunda parte de este dossier, dejando un tanto de lado la cuestión animal, tenemos dos interesantes propuestas en torno a la ética ambiental. En la primera de ellas se elabora una revisión retrospectiva de las fuentes que promovieron el control y dominio de la naturaleza y a dónde nos ha llevado, razón suficiente para reflexionar filosóficamente en ello. En el siguiente artículo, por el contrario, se analiza un tema de suma importancia de manera prospectiva, ya que sus consecuencias están teniendo un fuerte

impacto y este puede agravarse aún más si no se hace nada al respecto.

Con base en lo dicho, el artículo “Ser responsable por la naturaleza: una lectura de Hans Jonas” de Ericbert Tambou-Kamgue, nos remonta al siglo XVII en el que se originan las ideas de la modernidad bajo la tutela de René Descartes, quien considera que los hombres deben dejar de ser esclavos de la naturaleza y mejorar las condiciones de vida mediante una ciencia aplicada, es decir, una tecnociencia. Este afán de control, dominio y explotación de la naturaleza trajo consigo su explotación, destrucción y contaminación desmesurada, provocando con ello un declive del mundo natural de manera amenazante para la continuidad de la vida en la Tierra. Frente a tal escenario, Tambou-Kamgue retoma las ideas de Hans Jonas quien en sus trabajos elaboró un llamado de alerta y de responsabilidad que debe ser atendido urgentemente dado el peligro y la amenaza actual para nuestra generación, y en especial, para las generaciones futuras, ante lo cual debe contemplarse, previo a toda acción que implique un riesgo, tanto el imperativo categórico kantiano como el principio de precaución.

El artículo “Máximas éticas frente al desplazamiento y la inmovilidad climáticos” de Bernardo Bolaños pone de manifiesto el problema legal y político de los *refugiados ambientales* cuya causa radica en la falta de certeza de los habitantes de una región para seguir viviendo en sus comunidades debido a que su medio de sustento habitual se ve mermado como consecuencia de desastres o degradación ecológica de su entorno provocadas por huracanes o sequías, y cuyo origen, se señala, es el cambio climático. El autor sugiere que esto no debería ocurrir porque los gobiernos nacionales e instancias internacionales están obligadas por ley a

apoyar a los ciudadanos y evitar su desplazamiento, pero en los hechos esto no ocurre. Para mostrarlo se ofrecen algunos ejemplos para probar lo anterior, como el caso del huracán Katrina ocurrido en el 2005 y que provocó el desplazamiento de 800 mil personas en Nueva Orleans. Muchas de ellas fueron apoyadas y bien acogidas pocos días después de la catástrofe, pero con el paso del tiempo los refugiados comienzan a verse con desprecio, y el sustantivo refugiado adquiere forma de adjetivo peyorativo y discriminatorio que denota una falta de aceptación de la persona al carecer de plena ciudadanía y con ello de derechos civiles. En el caso del huracán Otis, que golpeó Acapulco en el 2023, el autor señala que se recibieron los apoyos necesarios para paliar el daño, pero el gobierno en turno sigue sin tomar las medidas necesarias, sociales y de infraestructura de adaptación al cambio climático, apostando más por la reparación de los daños que por la prevención, esto al auspicio de la ciudadanía. En este artículo no se deja de lado que estos problemas vienen acompañados de una amenazante descomposición social al presentarse el hurto y la rapiña descontrolada, lo que obliga a las personas más vulnerables a tener que huir por su propia seguridad y la de su familia, lo cual también es una causa del desplazamiento de sus lugares de origen hacia otros sitios con mejores garantías de supervivencia. A continuación, se reflexiona sobre la responsabilidad que tienen los líderes políticos y empresariales de los principales países provocadores del cambio climático con los daños a las naciones afectadas y con los damnificados, en el sentido de si basta ofrecer alguna remuneración económica para compensar el daño o qué más debería de hacerse. El autor propone considerar una serie de máximas para guiar el comportamiento moral, sin emplear el alarmismo, en las que se contemple no solo a los individuos sino

principalmente a las comunidades humanas afectadas, esto con la finalidad de promover su adaptación y capacidad de resiliencia ante las adversidades presentes y futuras provocadas por el cambio climático.

En suma, estos son algunos puntos de vista que podemos obtener sobre el tema que hizo posible este dossier, gracias a la respuesta de quienes atendieron y cubrieron los requisitos de la convocatoria. Esperamos que lo aquí presentado contribuya a seguir promoviendo el quehacer filosófico, y de activismo, en favor del bienestar de nuestro planeta y de cada ser que lo habita.

Carencia social de una ética animal: la educación oculta

Social lack of animal ethics: hidden education

Elba Castro Rosales
Universidad de Guadalajara
elba.maestria@gmail.com

Javier Reyes Ruiz
Universidad de Guadalajara
reyesruiz7@hotmail.com

Resumen

El presente artículo devela los aprendizajes no explícitos u ocultos que la sociedad actual, pragmática, antropocentrista y urbano-agroindustrial, impone a sus habitantes, por medio de diversos mecanismos, con relación a la concepción y a la relación con los animales no humanos¹. Esta influencia reproduce y normaliza conductas de maltrato, explotación,

¹ Emplearemos en el texto el término “animal” en lugar de “animal no humano” por dos razones: economía del lenguaje y por la crítica que existe a nombrarlos por lo que no son.

desprecio, destierro y destrucción de los hábitats de la fauna. El análisis que se presenta aquí, basado en el encuentro entre marcos pedagógicos críticos de la educación ambiental y de la reflexión de la ética relacionada con los animales, conduce a la elaboración de una agenda educativo ambiental encaminada a romper con la inercia de algunos valores hegemónicos y a posibilitar esfuerzos pedagógicos que internalicen la noción de la otredad animal. Los aportes hacen hincapié en la implicación de ciertos conocimientos, valores, habilidades, actitudes y pautas de conducta que pueden ser abordados tanto dentro como fuera de los espacios escolares en favor de la significación de una ética animal como camino al ejercicio de una cultura crítica y responsable de su relación con la vida, en la Tierra.

Palabras clave: educación ambiental, ética animalista, otredad animal, currículo oculto, antiética animal.

Abstract

This article explores the implicit and hidden ideas about non-human animals that are commonly embraced and reproduced within contemporary society. It analyzes how societal values perpetuate and normalize the abuse, exploitation and disdain towards animals, as well as the destruction of their habitats. By integrating perspectives from critical pedagogy, environmental education, and animal ethics studies, the paper proposes an educational agenda to challenge and transform prevailing hegemonic values. It advocates for pedagogical efforts that ethically embrace the concept of animal otherness. The proposed contributions emphasize the importance of cultivating knowledge, values, skills, attitudes, and behaviors both within and beyond educational settings to promote an alternative system of animal ethics. This approach is described as a pathway to fostering critical responsibility towards animals and life on Earth as a whole.

Key words: environmental education, animal ethics, animal otherness, hidden curriculum, animal antiethics.

1. Introducción

El presente texto es, en parte, resultado del diálogo con estudiantes de Biología de la Universidad de Guadalajara, quienes reconocen una débil formación ambiental ligada a la animalidad, por lo que más que abonar al pensamiento filosófico sobre dicho tema, este artículo pretende construir reflexiones que interpelan tanto a las personas que se dedican a la educación ambiental en distintos ámbitos, a docentes universitarios del campo de la biología, la agronomía o a la veterinaria, como a los expertos que desarrollan conocimientos a partir de investigaciones y la filosofía animalista.

La metodología, de enfoque cualitativo y hermenéutico, utilizada para desarrollar el presente texto de corte educativo, tomó como un referente teórico central el concepto del currículum oculto. En esta línea, se aplicó diálogos con estudiantes, revisión bibliográfica y descripción de prácticas culturales a través de las cuales se generan aprendizajes y consensos sobre la concepción y la relación que se establece entre las sociedades humanas con los animales. El análisis de tales prácticas, a la luz de la educación ambiental crítica, de perspectivas biocentristas y del enfoque del currículo oculto, permite deconstruir elementos del antropocentrismo y explicita los aprendizajes velados con los que se obstruye o dificulta la construcción y práctica de una ética animal. Con ello se realizan aportes para alimentar el indispensable giro ontológico que conduzca a reconocer la otredad animal entre distintos actores de la sociedad. Además, se señalan

datos estadísticos de la realidad que ilustran y sostienen la revisión llevada a cabo.

De acuerdo con lo anterior, el artículo presenta tres partes, en la primera se establecen los elementos constitutivos y conceptuales del currículo oculto antianimalista; en la segunda parte se analizan ejemplos de este currículo en la sociedad, sus aprendizajes y retos educativos al respecto; y en la tercera se señalan algunas orientaciones pedagógico-didácticas ambientales para establecer una ética animal a partir de lo anterior. Con estos contenidos se busca exponer la urgente necesidad de transformaciones culturales que avancen hacia pensamientos, actitudes y acciones que resignifiquen la importancia vital que tienen los animales en la trama de la vida.

2. El “currículum oculto” de una sociedad antianimalista

En los años 60, Philip Jackson, profesor de Chicago, creó un concepto, que se denominó *currículo oculto*, referido a los aprendizajes que los estudiantes adquieren dentro de la escuela, pero que no están escritos o declarados en los cursos (Centeno Ángel & Paz Greber, 2021). Jackson se refería a aquellos valores, perspectivas, afirmaciones, modos de expresión, formas de interactuar, sentimientos, valores, entre otros aspectos, que se aprenden en la convivencia con los docentes, con los estudiantes y con los que se conforman los marcos valorales, actitudinales y comportamentales, incluso la personalidad.

El currículo oculto es la expresión de la cultura como fuente de conocimiento y que se internaliza en el espacio de la escuela,

donde se asimilan y se comunican las formas de ser de las sociedades, aunque también ha sido utilizado para otras modalidades educativas. Normalmente el currículum oculto se hace visible en el proceso de responder a preguntas como ¿a dónde va esta sociedad? O bien ¿cómo es que llegamos a edificar valores como los que ahora hacen crisis en la sociedad?

Revelar este currículum también implica conocer y explicitar los modos hegemónicos del poder que inciden en el sostenimiento de la dinámica social que “normaliza” los intereses y visiones predominantes.

El investigador en educación Ángel Díaz-Barriga (2006: 2), advierte en esta sociedad una ‘crisis en valores’, debido a la ruptura de la transmisión de valores generacionales de manera tradicional, a partir del exacerbado pragmatismo, estado de ‘placer’ o ‘satisfacción’ inmediato y una visión de lo útil, que pregonan las nuevas generaciones producto de sus formas de vida, de comunicación y de convivencia, mediadas por las nuevas tecnologías y los procesos de globalización.

Para pensadores de marcada influencia como Guattari (1996), Morin (2011), Latour (2017) y Leff (2018), sin dejar de reconocer sus diferentes matices, han ahondado el profundo y complejo sentido de la actual policrisis. En ellos, entre una amplia gama de autores, que asumen la perspectiva de la complejidad, han enfatizado implícita o explícitamente, la débil ética ambiental que prevalece en las sociedades modernas, por lo que se carece de una fuerza suficientemente transgresora para mover el *statuos quo* de un proyecto civilizatorio que, como señalan Fernández (2011) y Toledo (2011), ha formado históricamente un metabolismo urbano-agro-industrial que se alimenta de la naturaleza y excreta contaminación y degradación. Este modelo tecno-antropocentrista

deja puntos ciegos desde los que se han edificado valores, modos de ser sociales que van consensando la supremacía humana sobre la naturaleza y su visión pragmática.

La relación ética con los animales queda oculta o enturbiada en tal concepción. De ahí que, en nuestra cultura, aunque con notables excepciones, se evite hablar del sufrimiento, la explotación o indiferencia con la que se somete a los animales, además de negar o evadir el reconocimiento del derecho a garantizar su interés primordial (conservar la vida), lo cual termina por desenmascarar la ausencia de una ética que incluya los animales como sujetos de derecho.

Desde la educación ambiental crítica, evidenciar el currículo oculto es el primer paso para impulsar procesos de transformación que implique cambiar los cimientos cognitivos, afectivos, valorales y comportamentales de la sociedad con respecto a los animales. Dado que los comportamientos morales están moldeados, en buena medida, por el currículo oculto, resulta indispensable revisar aquello que opera en términos educativos para reproducir, como ya se señaló, valores, conocimientos, comportamientos, aspecto que se aborda en el siguiente apartado.

3. Áreas y aprendizajes de operación del currículo oculto antiético animal

3.1. La familia

En México, al igual que en otras sociedades contemporáneas, se ha instalado el modelo urbano de vida. La mayoría de su población habita en las ciudades. Según el Instituto Nacional de Geografía y

Estadística de México (INEGI, 2024), la población citadina en nuestro país, constituye alrededor del 80%, desde el año 2020.

Dado que la familia constituye el primer sitio de aprendizaje para conocer y conducirse en el mundo, en las casas se aprende a relacionarse con los animales bajo un esquema urbano. Es decir, desligado de la comprensión del sitio planetario que se habita, sin el conocimiento de los espacios rurales, silvestres o ecosistémicos locales, se desconoce a los co-habitantes no humanos de los ecosistemas cercanos.

En consecuencia, el refugio urbano, la casa habitación, se caracteriza por comportamientos destinados a matar y erradicar a la fauna que no ha sido aceptada por los dueños de las casas. Lo anterior ha influido para que en los últimos 20 años México haya duplicado el consumo de plaguicidas, de tal manera que el empleo de insecticidas ha aumentado en un 122%, según datos del Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, del Senado de la República Mexicana (CDRRSA, 2021).

¿Qué hay detrás de este aprendizaje adquirido en la familia urbana con respecto a los animales? Algunas convicciones son las siguientes:

- 1) Los animales son poco complejos en comparación con los humanos. Su dolor o sufrimiento es menor. Regidos por el instinto no piensan. Los domésticos o mascotas son considerados una diversión, un entretenimiento, en el mejor de los casos, son objetos de afecto (mucho o poco).
- 2) Si un animal entra a la casa sin permiso, sobre todo si son desconocidos, se les considera invasores, por lo tanto, está permitida la agresión para echarlos fuera, inclusive la

muerte. Esta postura va más allá de los animales considerados plaga.

- 3) La crueldad a los animales es mal vista, pero no tanto para ser sancionada con cierta severidad. El abandono, la negligencia o el combate hacia el animal urbano es un acto comprensible o normal. Matar pájaros y lagartijas, apedrear perros y gatos, aplastar abejas y abejorros, atrapar mariposas, como prácticas infantiles son consideradas travesuras y no agresiones.

3.2. La dieta

En los últimos 50 años la dieta de la gran mayoría de los países del orbe se ha ido empobreciendo hasta tornarse homogénea, perdiéndose la diversidad de especies que la integran, por lo que predomina una dieta estándar globalizada. En el informe titulado “Homogeneidad creciente en la oferta alimentaria mundial y las implicaciones para la seguridad alimentaria” que realizó Colin Khoury del Centro de Internacional de Agricultura tropical (CIAT, 2014), un mayor número de personas “están consumiendo más calorías, proteína y grasa” dependiendo en alta medida de cultivos alimenticios como trigo, maíz y soya. Tal dieta empobrecida implica el consumo de más carne y productos lácteos. En esta línea, el patrón de consumo alimentario urbano agro-industrial ha disparado la demanda de carne mundialmente. La revista Forbes (2024), publicó este año que cada mexicano comió 80 kilos de carne de res, cerdo, pollo, borrego y chivo, eso significa un aumento de 3.1 kilos más que en el 2022 y 2023, además se estima que el consumo tienda a incrementarse. Aún más, en los últimos cinco años, señala el titular del Consejo Mexicano de la Carne

(COMECARNE), los mexicanos han aumentado su consumo de carne 9 kilos más, lo que probablemente se deba a un mayor poder adquisitivo en México proveniente del incremento de las perepciones familiares como de las remesas que se envían desde el extranjero (Forbes, 2021).

¿Qué afirmaciones oculta la sociedad que ejerce un dieta basada en la carne y en productos lácteos?

- 1) El animal individual no existe, es un producto comercial masivo, por lo tanto, no hay responsabilidad sobre su sufrimiento y muerte. Para la mirada humana, en el mercado el animal desaparece, solo están presentes pedazos empaquetados, por lo que es de buen gusto no hablar de la sangre o del cuerpo mutilado del ejemplar.
- 2) Todos los animales son comida para el humano, por ello consumir carne es una práctica social ampliamente extendida; si casi todos lo hacen a diario, entonces está bien.
- 3) Dejar de comer carne traería consecuencia a la salud, en casos extremos podría provocar la muerte por inanición, es mejor evitar esos daños continuando indiscriminadamente con el consumo, pues la salud y el alimento humano está por encima de cualquier sobrevivencia animal.
- 4) Si a alguien contraría la producción industrial de carne, está la alternativa de comer animales de granja, son más felices y su muerte preocupa menos.

3.3. Las religiones

En las corrientes predominantes del cristianismo, matar y consumir carne de animales no entra en la categoría de

prohibición, mucho menos en la de pecado capital. En el caso mexicano, esto propicia que, un muy alto porcentaje de la población no se detenga por la vía religiosa de alimentarse con carne, es decir, los potenciales consumidores de este producto son, de acuerdo con estadísticas del Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía, de México, son alrededor de 104 millones de personas (de entre de más de 126 millones), quienes profesan, en conjunto, la religión católica y la protestante/cristiano evangélico (INEGI, 2023). Desde luego, hay creyentes que son vegetarianos o veganos.

¿Qué credos, con sus matices, están presentes en el cristianismo desde hace siglos sobre la relación con los animales?

- 1) El humano no es un animal, es una creación divina superior y alejada de las demás criaturas.
- 2) Los animales no tienen alma, espíritu ni conciencia de sí, por lo tanto, solamente su cuerpo llega a sufrir.
- 3) Es más importante preocuparte por el humano que sufre (aunque no hagas nada) que por el animal que padece delante de ti.

3.4. La calle

En esta sociedad, la propiedad privada resulta un referente para tazar el valor más apreciado. Un animal, como un perro o un gato o un humano en situación de calle, se estima que no tiene ni posesiones, ni dueño. Lo que significa que es susceptible de que alguien se lo “adueñe” convirtiéndose en objeto propiedad de alguien o bien pasa a la vida comunitaria que puede atenderlos ocasionalmente o hacerlos sus víctimas. Ahora bien, a nivel mundial, de acuerdo con una encuesta realizada por la aseguradora Budget Direct Pet Insurance (2022), los perros y los

gatos son los animales de compañía de mayor simpatía (los gatos son preferidos en 91 países y los perros en 76). Sin embargo, cifras de la Organización Mundial de Salud Animal (OMSA, s/f), señalan que del total de la población de perros en el mundo (700 millones) 75% deambulan por la calle, debido al abandono o a la negligencia. En México, este panorama se confirma, pues el INEGI (2023) ha señalado que en nuestro país existen aproximadamente 23 millones de perros y gatos, principales animales de compañía, de los cuales 70% habita en las calles por abandono o negligencia. Contradictoriamente en México, son éstos también los animales más maltratados hasta causarles la muerte, 87% en el caso de los perros, (Consejo Ciudadano para la Seguridad y Justicia de la Ciudad de México, 2022).

¿Qué mensajes afianza una sociedad en su vida comunitaria, especialmente en presencia de los animales en las calles?

- 1) Hacia el animal callejero o sin dueño no hay ninguna responsabilidad, su atención es voluntaria y su agresión es percibida solamente como un acto arbitrario. Se respeta al animal que es propiedad de un humano.
- 2) La muerte de un animal callejero es intrascendente, ya sea natural o provocada por un humano.
- 3) Las peleas de perros, de gallos se practican como un deporte o las corridas de toros son un acto cultural para quienes les gusta, para los demás son indiferentes o ignoradas.

3.5. La producción económica

En una sociedad monetizada como la nuestra, la identidad económica, con frecuencia se cobra con el sufrimiento animal. En

el mundo, se reconocen regiones especializadas en algún producto. En nuestro país se celebra el día del huevo, entre otras cosas, porque México es el cuarto mayor productor mundial de huevo (SEDER, 2019). A Jalisco, se le conoce como el “gigante agroalimentario” porque aporta el 11.26% del Producto Interno Bruto agroalimentario nacional (SEDER, 2017) y es el mayor productor de huevo en el país con el 55% del total; también produce el 37% de la carne de cerdo y el 35% de la carne de pollo (SEDER, 2017: 10). Pese a la importante y creciente industria de producción de carne y huevo en nuestro país, ésta última es la que genera mayor sufrimiento animal en México (Igualdad Animal, 2023). En el reporte Mortalidad en la producción avícola en México (Igualdad Animal, 2023), se señala que mueren más de 14 millones de gallinas, cada año, antes de llegar a los rastros, en gran parte debido a las condiciones de hacinamiento en las jaulas.

Por otro lado, con cierta frecuencia ocurren en México ecocidios por contaminación de cuerpos de agua o ríos, originadas por descargas industriales que ocasionan gran mortandad de peces, entre otras especies, con completa impunidad.

¿Qué es lo que se aprende y confirma sobre los animales a partir de esta manera de producción industrial?

- 1) La producción y venta de animales, en pie o como producto procesado, es una industria especializada muy importante de la economía. Una caída en el ramo provocaría severos daños en mercado internacional y afectaría el bienestar de quienes dependen de su mercado laboral.
- 2) Es normal que se tengan que sacrificar o hacer sufrir a animales para alimento de las personas, como también que haya productos suntuarios de origen animal. Se asume que

si ya se mataron vacas, cerdos o cocodrilos, ya no les dolerá la fabricación con su piel de una bolsa o un cinto.

- 3) La producción a pequeña escala no es competitiva, requiere mucho esfuerzo al no producir masivamente, por lo que los procesos industrializados son más eficientes económicamente.

3.6. El mercado de animales

Como efecto de la pandemia, cuando los seres humanos restringieron el contacto con sus semejantes, se observó un incremento en la adopción de animales de compañía. Este comportamiento se reflejó en el aumento de tiendas de mascotas, hasta en un 47.5% de 2016 al 2021, según la revista Forbes (2021). La necesidad afectiva de humanos a especies de compañía ha sido explotada por el mercado. En México, la categoría pet care en el e-commerce tuvo un crecimiento de 792.3% en el periodo 2015-2020, explica Euromonitor International (Forbes, 2021). Al mismo tiempo, la Procuraduría Ambiental y del Ordenamiento Territorial de la Ciudad de México, estima que al menos 500 mil animales de compañía son abandonados cada año en el país, la razón de este abandono, de acuerdo con la organización Mars Pet (2024), es mayormente porque estos animales se otorgaron como objetos de regalo (48% en el caso de perros 39% en el caso de gatos) y quizás, los nuevos dueños o tutores, no lo habían planeado.

¿Cuáles ideas desarrolla y refuerza sobre los animales la economía en el currículo oculto de la sociedad?

- 1) Los animales puestos en venta son prioritariamente una mercancía, otro ramo más especializado de la economía.

- 2) Como objetos de mercado, los animales funcionan también como instrumentos o marcadores del estatus social. En este sentido, la simpatía de una especie o de un animal favorece su colocación en el mercado.
- 3) Los animales silvestres son productos exóticos asociados a la capacidad de compra y de dominio. Un ejemplar exótico refleja el poder, legal o ilegal, de quien lo posee.

3.7. Las veterinarias

En una sociedad industrial, la salud se ofrece como un servicio rentable. Este supuesto genera, en el mejor de los casos, tensiones éticas en el ejercicio de la medicina. Sin embargo, la formación ética de los profesionales de la veterinaria, no es claramente una fortaleza, aunque tampoco en los casos de agrónomos y biólogos, solo por mencionar carreras que tienen mayor contacto con los animales. Un análisis sobre el nivel ético profesional según los artículos implícitos del Código de Ética del Colegio Médico Veterinario de Chile A. G. (Saldivia-Paredes, et al., 2021), concluye que “las especificaciones de la carrera de medicina veterinaria solo contemplan el 20% de 59 artículos estudiados del Código de Ética profesional” (Saldivia-Paredes, et al., 2021: 236). Otro estudio similar realizado en Colombia (Castaño-Álvarez, et al., 2015) revela que el avance moral de los estudiantes y egresados de medicina veterinaria en la Universidad de Caldas es apenas el convencional y postconvencional. En México (Taylor-Preciado, et al., 2022) se muestra que el concepto de Bienestar animal, que parte de reconocer en los animales una inteligencia y sensaciones similares a los humanos, es de reciente incorporación en las

escuelas de medicina veterinaria tanto en México, como en América Latina.

¿Cuál es la lección oculta que se desprende de esta pobreza ético formativa en los servicios médicos veterinarios, respecto a los animales?

- 1) Los médicos veterinarios tienen como responsabilidad sanar o atender a los animales, pero no transmitir códigos éticos para el trato a éstos.
- 2) En los hospitales veterinarios los animales merecen la atención, en el mejor de los casos, como mercancías de clientes delicados. La alimentación, el cuidado, la guardería son servicios que se pagan y en ocasiones con la desconfianza de la honestidad detrás de las prácticas.
- 3) La atención a animales callejeros y silvestres, está intermediada por la respuesta económica que la respalde.

3.8. En las leyes, reglamentos e instituciones gubernamentales

El derecho es uno de los dos brazos de una sociedad para dirigir las conductas a un patrón que se considera “bueno” para la sociedad, el otro brazo es la educación. Por lo que la noción de animal en el marco legal difunde una forma de relación con ellos y ciertas prácticas en consecuencia. En México, sólo cuatro estados, reconocen a los animales como seres sintientes: Ciudad de México, Estado de México, Durango y Oaxaca (Sistema de difusión legislativa, de la Secretaría de Gobernación, 2021). En el resto aún se consideran objetos que se mueven.

¿Qué lecciones ofrece el derecho, a partir de los marcos legales en la mayoría de los estados de la república, respecto de los animales?

- 1) Los animales no pueden tener derechos, pues no hay posibilidad de que asuman responsabilidades.
- 2) Los animales son propiedad privada, por lo tanto, el daño a un ejemplar es contra el dueño en primer lugar, quien decide si procede legalmente o no.
- 3) La aplicación de la ley por maltrato o muerte injustificada a animales generalmente implica laxitud o se da en la impunidad.
- 4) El gobierno tiene el derecho de decidir, bajo ciertos reglamentos, el cuidado o la muerte (legítima) de los animales callejeros o silvestres, generalmente en función del personal y del presupuesto con el que se cuenta.

4. Decálogo de ideas clave para la educación ambiental

En las últimas cinco décadas, los hallazgos científicos sobre los animales se han intensificado, por lo que existe una muy amplia bibliografía al respecto. En términos educativos, representa un reto impostergable socializar el conocimiento generado por la ciencia en las últimas cinco décadas y darles un ineludible tratamiento formativo.

De acuerdo la pedagogía crítica y cercana al cambio cultural ¿bajo qué ideas-fuerza la educación ambiental puede aportar a la construcción de una relación distinta con los animales? Los siguientes conceptos básicos, entre otros posibles, pueden vertebrar los procesos de educación ambiental para extender las

consideraciones éticas y, con ello, transformar las maneras de entender y de tejer relaciones con los animales no humanos. En otras palabras, se ofrecen a continuación algunas ideas-fuerza relevantes que pueden aplicarse en procesos educativos, desde luego, adaptándose a los contextos y particularidades del acto formativo y que pueden convertirse en un contrapeso al currículo oculto referido en los apartados anteriores. Cabe insistir que no son, de ninguna manera, las únicas que pueden trabajarse, pues están otras, como la vida en comunidad y redes sociales, conciencia de sí mismo, la interioridad, los derechos animales, que podrían también incluirse, pero que por razón de espacio no se ha hecho.

4.1. El origen

Todos los animales, humanos y no humanos, provenimos del mismo origen: de gusanos marinos que vivieron millones de años; de la evolución de éstos para convertirse en peces y reptiles, de cuyo proceso evolutivo surgieron los distintos *homos* que existieron, incluyendo al *sapiens*, que es descendiente de esa larga cadena histórica. Por lo tanto, compartimos una base común con los animales: la historia de la Vida. Por ello, se explica, entre otros aspectos, que “las cinco regiones cerebrales comunes a todos los vertebrados (telencéfalo, diencéfalo, mesencéfalo, metencéfalo y mielencéfalo) también tienen tareas similares (Brensing, 2020: 254).

En este caso, la educación ambiental impulsa la comprensión de este hecho, el cual contribuye a que el humano no se sienta hecho de otra materia que el resto de los seres vivos, como insiste mucho Daniel Quinn (2006) en su novela “Ismael”. Resulta indispensable que en procesos educativos se señale que animales

y humanos no provenimos de distintos orígenes, que tenemos ancestros comunes que nos unen en el mismo hilo de la historia de la vida.

4.2. Individualidad

Cada animal es un individuo, es decir, único e irreplicable (Capacete, 2021), lo que le resulta en un llamado a los humanos a respetar su vida, pues cuando un animal muere no habrá otro idéntico. Con ello no solamente pierde el animal, sino la vida en su conjunto.

Para la educación ambiental lo anterior es una oportunidad para generar reflexiones que rompan con la idea de que a pesar de que haya millones de pollos, de vacas, de cerdos o miles de ejemplares de otras especies, cada uno de ellos posee características distintivas que los hacen especiales en lo individual. A los procesos educativos les corresponde contribuir a superar la noción de que los animales de una especie son idénticos o que sus diferencias no importan y que, por lo tanto, al sacrificar a uno no se pierde nada, pues son perfectamente sustituibles por otros muchos.

4.3. Inteligencia y memoria

Para Plutarco y otros filósofos de la antigüedad, “los seres con sensaciones poseen inteligencia, participan de la razón en la medida que tienen intencionalidad, memoria y emociones...” (Flores y Linares, 2018: 12). Esta convicción se diluyó con el tiempo y fue predominando hasta nuestros días la idea contraria en la sociedad. Pero como señala Brensing (2020: 55), el humano tiene serias dificultades para sostener que los actos de los animales se

basan únicamente en su instinto heredado; más bien, actuales evidencias científicas muestran que Plutarco tenía razón desde aquel tiempo.

Múltiples investigaciones, al demostrar las bases cognitivas similares a las del hombre, reconocen la inteligencia y la capacidad de memoria secuencial en animales. Como señala Bermúdez (2018: 191): “numerosos estudios científicos han ampliado nuestro conocimiento de la inteligencia de las aves, la política de los chimpancés y las maravillas de las sociedades de los elefantes”. Tales hallazgos han alimentado fuertes debates sobre la resistencia humana para dejar de pensar a los animales como objetos y darles la calidad de seres pensantes. Tal obstinación es producto del miedo y la terquedad, pues el cambio de pensamiento conllevaría una relación radicalmente distinta con los animales.

Confrontar la idea de que los términos “fiera”, “bestia”, “irracional” aplicados es sinónimo de animal, como lo plantean los diccionarios de sinónimos, da la posibilidad educativa de mostrar, con datos y resultados de investigaciones, que la inteligencia y la memoria animal erosiona tal manera de adjetivar.

4.4. Sentimientos

Desde el filósofo Porfirio (232-309 d. C.) se ha venido planteando la sintiencia de los animales (Suárez, 2021). En la tendencia dominante, al no saber con certeza lo que lo que los animales sienten y en qué grado, se ha negado la capacidad animal de vivir emociones y, por lo tanto, se ha desdeñado su sufrimiento y placer. En contraste, hoy resulta impostergable la necesidad de construir el status moral de los animales, basado en su capacidad de sensibilidad física y psicológica. Especialmente, resultan

primordiales la comprensión, la empatía y la piedad ante la evidencia de su sufrimiento. El tema de la “sintiencia” animal ha sido tratado por muy diversos autores, entre ellos (Herrera 2018), Singer (2021), Giesbert (2016), Leyton (2019), Brensing (2020), en cuyos textos hay sugerentes y sólidas argumentaciones sobre la existencia de sentimientos animales, tales como la alegría, la tristeza, el duelo por la muerte de un cercano, la depresión. Los hallazgos de la ciencia dejan ver que lo que hace sentir bien al humano (jugar, cantar, comer, beber agua) también lo hace en los animales, lo que no es extraño considerando que compartimos los mismos neurotransmisores y los mismos elementos bioquímicos que se presentan en diversos estados de ánimo. Aunque sería conveniente que los sentimientos animales tuvieran otros nombres para eludir la acusación de que se “humaniza o antropomorfiza” a los animales o que se les reduce a “meras proyecciones del humano” al asignar los mismos términos que se aplica a la humanidad.

A los procesos educativo-ambientales les corresponde estimular lo que podría plantearse como una forma del “principio precautorio” utilizado en la teoría ambiental, el cual propone medidas para evitar potenciales o desconocidos daños ambientales. En tal sentido, es necesario un principio que evite el desprecio y el sufrimiento de los animales a pesar de que no conozcamos con certeza la manera en que éstos sienten. Es decir, bajo la posibilidad, que es prácticamente un hecho, de que los animales posean sensibilidad, quizá diferente a la humana, ¿no convendría precautoriamente dejar de generarles angustia y sufrimiento?

4.5. Dignidad

Un principio fundamental es respetar la dignidad de los animales, así lo señala la Declaración Universal de los Derechos de los Animales, publicada en 1978 (Nava, 2015). Llenar de hormonas y otras sustancias químicas a los animales, usarlos en espectáculos, sobre todo crueles, mantenerlos en cautiverio, golpear, amarrar, patear, mal alimentar, torturar, maltratar, herir, lastimar, sacrificar y que lo sepan o lo intuyan, desterrar de sus sitios de vida, atenta con la dignidad de los seres sintientes. Pero aun cuando físicamente no se les provoque sufrimiento, su dimensión psíquica los hace objetos potenciales de trato indigno, pues es su condición de seres vivos y su derecho al bienestar lo que les confiere dignidad.

Extender el concepto de dignidad a los animales, es una de las tareas de la educación ambiental, basada en el hecho de que éstos tienen identidad y valoran su propia vida. Analizar y conocer, por vía de la educación, el sentido de la humillación o degradación que sufre un animal generará una sociedad más comprensiva y respetuosa al asumir que en cada animal hay una dignidad susceptible de violentarse.

4.6. Comunicación

Las propias limitaciones del conocimiento humano sobre los animales y las dificultades de seguir todos los movimientos y comportamientos de las especies que se mueven en libertad han restringido la identificación e interpretación de las comunicaciones que se dan entre los animales. A pesar de ello, existe una amplia bibliografía que abunda en las formas de comunicación entre los

animales, algunas simples y otras de gran sofisticación. Reconocer esta capacidad del mundo animal.

A la educación ambiental le corresponde enseñar que no es lo mismo lenguaje hablado que comunicación, lo que implica reconocer que solamente el humano ha logrado desarrollar el primero a partir de la invención de la palabra y sus significados, pero lo segundo está presente en otros seres vivos, capaces de enviar y compartir información a través de una amplia gama de señales, en algunos casos bastante complejas.

4.7. Aprendizaje y enseñanza

El aprendizaje que han obtenido los animales en su larga experiencia en el mundo ha sido un aporte a la humanidad. Los hombres primitivos espionaron a los animales para ver qué plantas comen para autocurarse, qué estrategias emplean para organizarse, cazar o defenderse. Esta observación se ha mantenido hasta ahora en algunas de las culturas originarias. Los animales, obviamente sin intención formativa hacia el humano, expresan cómo interpretan el entorno natural para enfrentar situaciones extremas, por ejemplo, algunos sucesos naturales. Son fuerzas creadoras que modifican su entorno, no solamente se ajustan a él. Avances tecnológicos están basados en capacidades que han desarrollado los animales para dar respuesta a problemas y retos.

En este caso, la educación ambiental puede acentuar la valoración hacia los animales al enfatizar que sus aprendizajes han resultado de utilidad para los humanos, de tal manera que sus contribuciones no se remiten a ser alimento u objetos de entretenimiento o instrumentos de trabajo. Casos que describen la lealtad, la solidaridad, la valentía, la astucia de los animales

pueden ser excelentes ejemplos para repensar el valor de las enseñanzas que éstos ofrecen.

4.8. Contexto

Los animales, especialmente los silvestres, no pueden ser entendidos sin su contexto ecosistémico, es ahí donde se aprecian sus funciones en la trama de la vida y complejidad individual y colectiva. Ello permite superar la idea simplista de ubicarlos solamente como un eslabón en las cadenas tróficas. El conocimiento, y aún la comprensión, sobre los animales es más profundo si se les estudia ubicados en sus ecosistemas naturales, lo que implica reconocer sus funciones y relaciones ecológicas, pero también vínculos que pueden ir más allá de lo biológico.

En materia de educación ambiental cabe enfatizar que la permanencia y el cuidado de una especie animal no se logrará fácilmente, sobre todo si está en peligro de extinción, si no se conserva el ecosistema en el que habita, de ahí que por más carismática o emblemática que sea una especie, sin sus vínculos vitales con una considerable cantidad de seres vivos, no podrá mantenerse en el largo plazo. En esta línea, el entendimiento de las dinámicas ecosistémicas y el compromiso con su cuidado, son ejes de la formación ambiental.

4.9. Opresión

La opresión hacia los animales tiene su raíz en el concepto de que son seres sin consciencia de sí, razón, sentido de reciprocidad, sensibilidad profunda, alma..., por lo que son materia y objeto de dominación y avasallamiento. Tal opresión se manifiesta a través de la explotación, la violencia, la injusticia y la discriminación,

aunque para una revisión detenida de su significado se recomienda revisar el texto de Oliveira (2021) sobre los animales no humanos como grupo oprimido.

Resulta indispensable que los procesos educativos pongan énfasis en documentar y denunciar las condiciones de opresión y avasallamiento que el humano práctica contra los animales y desarrollar alternativas que permita superar esta situación. La denuncia documentada es una labor de la educación ambiental, en el sentido de develar la existencia de un repertorio de valores, discursos, políticas, investigaciones y prácticas que mantienen condiciones de dominación y violencia.

4.10. Ética animal

La construcción de una comunidad de la vida, la cual asume la convivencia con las otredades no humanas y rechaza la explotación de quienes son más vulnerables o están en desventaja, es un imperativo ético indispensable. Los juicios y principios de la ética ambiental, que no están basados en opiniones sino en conocimientos, están obligados a una aplicación práctica, a no quedarse en la abstracción teórica (Cortina, 2021). Desde luego, las convicciones éticas pueden ser insuficientes, de ahí que se requiera tutelas jurídicas, que hasta ahora no están suficientemente desarrolladas.

En tal sentido, la investigación sobre los animales, más que desarrollarse con un fin utilitario y mercantil y valorar solo su capital biológico y genético, exige promover condiciones más favorables para la extensión de una ética animalista o de una bioética.

En materia de la educación ambiental, resulta indispensable incrementar los conocimientos técnicos y acentuar la ética ambiental entre los estudiantes y profesores que de una u otra manera tienen relación con los animales o que pueden contribuir a generar una cultura de protección animal, no solo de los domésticos, sino de todos en general (Ética Animal, 2020).

5. Orientaciones pedagógicas y didácticas

En este apartado se presentan ideas fuerza clave de la educación ambiental encaminadas a desplegar una ética animalista mediante experiencias y reflexiones hacia el cambio cultural. Se trata, desde luego, de un alcance mínimo que tendrá que ser profundizado por los lectores, a través de la muy amplia bibliografía existente sobre la educación y pedagogía ambiental.

- 1) Dislocar el antropocentrismo, generando la conciencia de los otros/otras especies que cohabitamos el planeta. En la escuela y en los espacios de formación extraescolar implica asumir que se pueden conectar contenidos curriculares que permitan renovar nuestras maneras de convivir con los animales. Abordar esto potencia la concepción del “otro” y cimienta la ética animalistas desde edades tempranas.
- 2) Propiciar la emancipación de quienes son dominados o nulificados por las prácticas y “valores” de la sociedad occidental. Esto comienza por enfatizar en las cualidades y capacidades de los animales, construir empatía y sensibilidad y, luego, impulsar la comprensión y la compasión hacia los otros otros. Mostrar imágenes del sufrimiento animal desde un inicio, no siempre resulta

- pedagógicamente adecuado, puede generar rechazo o deseos de eludir el tema.
- 3) Partir del poder de autotransformación de la educación. Esto implica diseñar intervenciones educativas, escolarizadas o no, con tres etapas: i) diagnosticar o recuperar las actitudes y los conocimientos que los participantes tienen sobre el tema de la animalidad que se va a abordar; ii) aportar elementos cognitivos, emocionales y/o espirituales nuevos que conecten a los participantes de manera distinta o más profunda con el tema; y iii) elaborar propuestas, preferentemente prácticas, en las que se aplique el conocimiento adquirido.
 - 4) Privilegiar el diálogo como proceso de construcción social. Lo que implica evitar abordajes maniqueos, del tipo: humano malo / animales buenos, prohibir industrias de la carne / solo permitir granjas, o humano civilizado / bestias salvajes; eso no contribuye al pensamiento analítico y complejo. No se trata de extender consignas, sino reflexiones que permitan un acercamiento reflexivo, crítico, sensible y, desde luego, esperanzador.

6. Conclusiones

La vida, y en ella el planeta y la naturaleza, se muestra subordinada a la economía y a la lógica del mercado. Los animales están atrapados en medio de esta realidad, en la que también existe una exaltación incondicional a la tecnología, la cual ha sofisticado la producción, manipulación e instrumentalización de su vida. En este contexto, el concepto de currículo oculto, que esconde

pensamientos y valores, permite desmontar lo que la sociedad reproduce en su relación con los animales.

Vincular la animalidad con la educación ambiental, implica, desde nuestra perspectiva, abordar algunos elementos del currículo oculto con el que distintas instituciones e instancias de la sociedad nos educan con respecto a los animales. También es fundamental aportar elementos que pueden contribuir a generar contrapesos a los procesos educativos predominantes, en los cuales se expresa el desprecio y la desconsideración hacia los otros otros, seres sintientes que nos acompañan en el viaje de la vida. Lo anterior no se puede realizar solamente con voluntad, es necesario pensar pedagógicamente, pues la construcción y socialización del conocimiento requiere adecuados diseños de los procesos educativos.

Paulina Rivero (2018) enfatiza que para generar comprensión de la sociedad hacia los animales es necesario que la academia desarrolle los sustentos teóricos necesarios, a la vez que genere procesos educativos accesibles para la mayoría; esto permitiría que se adquiriera la virtud de la empatía y la compasión hacia todos los seres vivos, que, en palabras de Darwin, nos recuerda la autora, es la más elevada de todas.

Sin duda, es necesario que la educación ambiental contribuya a enfrentar dos retos del animalismo: generar, por un lado, procesos formativos que propicien diálogos abiertos para superar posturas que combaten a dicho movimiento social acusándolo de anticientífico, romántico empedernido, utópico, negador de la historia cultural de Occidente; y, por otro, construir una propuesta formativa más estratégica para la formación de una sociedad que piense y practique una relación distinta con los otros

otros. El diálogo interdisciplinario resulta ineludible para superar tales desafíos.

Referencias

- Aluja, A. (2011). "Bienestar animal en la enseñanza de Medicina Veterinaria y Zootecnia: ¿Por qué y para qué?". *Veterinaria México* 42(2): 137-147.
- Bermúdez, P. (2018). "De las cosas, las personas y los derechos, ¿qué son los animales?" En Rivero, P. (coord.), *Zooética. Una mirada filosófica a los animales*. México: Fondo de Cultura Económica/UNAM.
- Capacete, F. (2021). *Yo, animal. ¿Tienen alma los animales? Claves para entender su vida emocional*. España: Arcopress.
- Castaño-Álvarez, L.; Ríos-Puentes, J. y Castaño-Ramírez, E. (2015). "Nivel ético de los estudiantes de medicina veterinaria y zootecnia, Universidad de Caldas (Manizales, Colombia)". *Veterinaria y Zootecnia* 9(1): 49-63.
- Centeno, Á. y Paz, M. (2021). "El currículo oculto y su influencia en la enseñanza en las Ciencias de la Salud". *Investigación en educación médica* 10(38): 89-95.
- Cortina, A. (2021). *La ética ¿para qué sirve realmente...?* España: Paidós.
- Díaz Barriga, Á. (2006). "La educación en valores: Avatares del currículum formal, oculto y los temas transversales". *Revista Electrónica de Investigación Educativa* 8 (1).
- Ecologistas en Acción (2016). "El currículo oculto antiético de los libros de texto". [https://www.ecologistasenaccion.org/wp-content/uploads/adjuntos-spip/pdf/curriculum oculto antiecológico libros texto.pdf](https://www.ecologistasenaccion.org/wp-content/uploads/adjuntos-spip/pdf/curriculum_oculto_antiecológico_libros_texto.pdf)

- Fernández, R. (2011). "La crisis ecológica se hace mundial: el capitalismo global choca con la biosfera". En: Reyes, J. y Castro, E. *Contornos educativos de la sustentabilidad*. Guadalajara: Editorial de la Universidad de Guadalajara
- FORBES (2021). El negocio de las mascotas saca la garra en el e-commerce. En la dirección https://igualdadanimal.mx/app/uploads/2023/07/2023_reporte_mortalidad_aves-3.pdf
- <https://www.forbes.com.mx/nuestra-revista-el-negocio-de-las-mascotas-saca-la-garra-en-el-e-commerce/>
- Ética Animal (2020). *Introducción al sufrimiento de los animales salvajes*, Oakland: Ética Animal, disponible en <https://www.animal-ethics.org/introduccion-sufrimiento-animales-salvajes>.
- Flores, L. y J. Linares (Coords) (2018). *Los filósofos ante los animales. Historia filosófica sobre los animales. Antigüedad*. México: Almadía.
- Giesbert, F. (2016). *Un animal es una persona. Para los animales, hermanos nuestros*. México: Alfaguara.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. España: Pre-textos.
- Herrera, A. (2018). "Nada vivo nos es ajeno". En Rivero, P. (coord.), *Zooética. Una mirada filosófica a los animales*. México: Fondo de Cultura Económica/UNAM.
- Igualdad Animal (2023). "Mortalidad en la producción avícola en México julio 2022". En la dirección: https://igualdadanimal.mx/app/uploads/2023/07/2023_reporte_mortalidad_aves-3.pdf
- Mars Pet (2024). "El índice de las mascotas sin hogar revela que 1 de cada 3 vive en esta condición". Comunicado de prensa. Febrero. En la dirección: <https://mex.mars.com/es->

[MX/noticias-historias/comunicados-de-prensa/el-indice-de-las-mascotas-sin-hogar-revela-que-1-de-cada-3?language_content_entity=es-MX](https://www.inegi.org.mx/boletines/boletines-de-prensa/2023/03/20230315-panorama-de-las-religiones-en-mexico-2020)

- INEGI (2023). "Panorama de las religiones en México 2020 / Instituto Nacional de Estadística y Geografía". México: INEGI. [Panorama de las religiones en México 2020 \(inegi.org.mx\)](https://inegi.org.mx/boletines/boletines-de-prensa/2023/03/20230315-panorama-de-las-religiones-en-mexico-2020)
- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de posiciones apocalípticas*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Leff, E. (2018). *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Leyton, F. (2019). *Los animales en la bioética. Tensión en las fronteras del antropocentrismo*. España: Herder.
- Morin, E. (2011). *La vía. Para el futuro de la humanidad*. España: Paidós.
- Nava, C. (2015). *Debates jurídico-ambientales sobre el derecho de los animales*. México: UNAM.
- Quinn, D. (2006). *Ismael*. España: Artime Ediciones
- Oliveira, F. (2021). "Especismo estructural: los animales no humanos como grupo oprimido". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales VIII(II)*.
- Rivero, P. (2018). "En buena lid". En Rivero, P. (coord.), *Zooética. Una mirada filosófica a los animales*. México: Fondo de Cultura Económica/UNAM.
- Saldivia, M.; Neumann, E., y Frex, C. (2021). "Caracterización del nivel ético profesional de estudiantes y docentes de la carrera de medicina veterinaria de la Universidad Santo Tomás, sede Puerto Montt, Chile". *Revista de la Facultad de Medicina Veterinaria y de Zootecnia* 68(3): 236-251.

- SEDER (2017). "Jalisco Gigante Agroalimentario, Desarrollo Económico y Bienestar". SEDER/UDG. En la página https://portalesmuli.s3.amazonaws.com/sader/documents/jalisco_gigante_agroalimentario_2017.pdf
- SEDER (2019) <https://www.gob.mx/agricultura/articulos/el-huevo-mexicano-un-alimento-muy-valioso#:~:text=M%C3%A9xico%20es%20el%204%C2%B0,c%C3%A1pita%20es%20de%2022%20kilos>.
- Singer, P. (2021). *Ética Práctica*. España: Ediciones Akal.
- Sistema de difusión legislativa, de la Secretaría de Gobernación (2021). "Iniciativa que adiciona el artículo 4°. De la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, a cargo de la Diputada Julieta Kristal Vences Valencia, del grupo parlamentario de Morena. Noviembre de 2021". En http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2021/1/asun_4262403_20211117_1635448124.pdf
- Suárez, P. (2021). "Estudio preliminar. Ética, derecho y política animales. Una breve genealogía". En Suárez, P. (et. al.), *Animales: filosofía*.
- Taylor-Preciado, J.; Taylor-Preciado, A.; De la Rosa-Figueroa, A.; Olmedo-Sánchez, A. y Anguiano-Estrella, R. (2018). "Aportaciones del Cuerpo Académico UDG-CA. 898. Bienestar animal. Universidad de Guadalajara". En *Aportación de universidades mexicanas al bienestar animal. Análisis reflexivo del estudio del Bienestar Animal en el entorno universitario* (pp. 59-68). México: Universidad veracruzana. Consultado el 14 de julio de 2024. En <https://www.uv.mx/veracruz/fmvz/files/2021/05/ISBN9788418080340.pdf>

Toledo, V. y González de Molina, M. (2011). *Metabolismos, naturaleza e historia. Hacia una teoría de las transformaciones socioecológicas*. Barcelona: Icaria.

Villegas, A. (2020). *Sobre la animalidad (y otros textos afines de política contemporánea)*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Bonilla Artiga Editores.

**Biopolítica, necropolítica, zootecnia y
domexecración: el poder de la muerte**
Biopolitics, necropolitics, zootechnics and
domexecration: the power of death

Esther Adriana Arvizu Ruiz
Universidad Autónoma de Aguascalientes
thercyarvizu@gmail.com

Resumen

El presente es un ensayo teórico exploratorio, que busca rastrear el potencial de la intersección de nociones conocidas por la filosofía, tales como biopolítica y necropolítica, junto a conceptos como domexecración, provenientes de campos emergentes del conocimiento social, asimismo se recurre al ámbito de la zootecnia, en tanto discurso moderno especializado (en los términos de Foucault) donde es posible develar los efectos biopolíticos, necropolíticos y domexecradores que han afectado a los animales no humanos, ya que la zootecnia es una ciencia que se creó con la finalidad de domeñarlos, y, debido a ello, los animales padecen la suerte del sometimiento y la esclavitud. Las herramientas teóricas con las que es abordado el tema no han sido vinculadas usualmente y su

intención es comprender con mayor cabalidad la forma en la que en la modernidad el gobierno de lo viviente no se agota en la regulación de los animales humanos, es decir, como el racismo, hablando del ámbito humano, se hace presente en la forma de especismo en el ámbito animal.

Palabras clave: zootecnia, biopolítica, necropolítica, domesticación, domexecración, especismo.

Abstract

The present is an exploratory theoretical essay, which seeks to trace the potential of the intersection of notions known by philosophy, such as biopolitics and necropolitics, together with concepts such as domexecration, coming from emerging fields of social knowledge, also resorting to the field of zootechnics, as a specialized modern discourse (in Foucault's terms) where it is possible to reveal the biopolitical, necropolitical and taming effects that have affected non-human animals, since zootechnics is a science that was created with the purpose of taming them, and, because of this, animals suffer the fate of subjugation and slavery. The theoretical tools with which the topic is approached have not usually been linked and their intention is to understand more fully the way in which in modernity the government of the living is not exhausted in the regulation of human animals, that is, how racism, speaking of the human sphere, is present in the form of speciesism in the animal sphere.

Key words: zootechnics, biopolitics, necropolitics, domestication, domexecration, speciesism.

1. Introducción

El presente es un ensayo teórico exploratorio que rastrea el potencial de la intersección de nociones conocidas por la filosofía,

tales como biopolítica y necropolítica, junto a conceptos provenientes de campos emergentes del conocimiento social, como domexecración. Se hace referencia al trato dado al animal no humano a lo largo de los siglos, no obstante, ha habido acercamientos al tema desde una perspectiva que considera a estos seres como sintientes e inteligentes, la mayoría de las veces el acercamiento es desde una perspectiva antropocéntrica, donde el animal no humano funge como un objeto cuya única función es producir bienestar, ya sea convirtiéndose en alimento, “material” de experimentación, vestido o diversión para el ser humano.

El interés por el bienestar de los animales no humanos es antiguo, no sólo en un sentido utilitarista, es decir, para que ese ser sea usado por la industria y se obtenga de ello un beneficio. Desde el pensamiento filosófico de la Grecia clásica hay atisbos de ello. Pitágoras, de quien no se conserva ningún escrito; Plotino (2007) y Plutarco (2014) ponen el tema en la mesa de discusión. Este último, incluso, afirma que el consumo de carne es dañino para la salud, pues nuestro cuerpo está realmente inhabilitado para ello. Sin embargo, en contraposición a lo mencionado, en la Grecia antigua se visibiliza ya un pensamiento especista y antropocéntrico que cosifica al animal no humano. En la *Odisea* (S.VIII a. C.), epopeya atribuida a Homero, lo anterior se percibe con claridad en el desmembramiento sufrido por los animales con el pretexto del sacrificio: “Cuando habían asado la carne exterior de las víctimas, la sacaron del asador, repartieron las porciones y se aplicaron al magnífico festín” (Homero, 2019: 89).¹ El animal como sujeto

¹ El desmembramiento que sufren los animales no humanos será abordado en el S. XX por Carol J. Adams, mediante el concepto de referente ausente en su libro *The sexual politics of meat* (1990), en donde hace un paralelismo con la situación de reificación que sufren tanto animales no humanos como mujeres animalizadas.

desaparece para ser sustituido por “piezas” usadas como “alimento”, así como en la *Biblia*, específicamente en los libros del *Génesis*, *Levítico* y *Deuteronomio*, el animal no humano es sometido al sacrificio y funge como víctima de recambio, según Girard (1983). Para ser sometido al sacrificio primero debe haber sido reificado. En el *Génesis*, como en la *Odisea*, se aprecia al animal como una pieza:

toma tus armas, tu arco y las flechas, sal al campo y caza algunas piezas para mí. Luego me preparas un guiso como a mí me gusta y me lo sirves, y yo te daré la bendición antes de que muera (Génesis 27:3).

En el *Levítico* incluso se le categoriza como puro e impuro y a partir de esa clasificación se determina qué animal “sirve” para el consumo humano y cuál no. Esta clasificación, según Douglas en *Pureza y peligro* (1973) tiene la finalidad de mantener el orden. “Le quebrantaré los alones, mas no la cortará, ni la partirá con hierro; y puesto fuego debajo de la leña, la quemará sobre el altar” (Torres Amat, 1950, *Levítico*,1:17). En esta última imagen podría percibirse un deseo de crueldad, de exacerbar los actos que vuelvan indigno al otro animal y esto, a su vez, se relaciona con la nula importancia que se le da a la vida animal.

En el *Deuteronomio* el animal no humano es considerado como un esclavo, lo que se observará en la siguiente cita que alude a una ley para santificar el sábado, para ello nadie debe trabajar: “...ni tu sirvienta, ni tu buey, ni tu burro u otro de tus animales” (*Deuteronomio*, 5:14, 2005). Por otra parte, en el versículo 21 en el que se hace referencia a los mandatos promulgados y que versan sobre no desear lo del otro, nuevamente se observa la reificación

del animal “...ni su sirvienta, ni su buey, ni su burro, ni **cosa**² alguna suya” (Deuteronomio, 5:21, 2005).

En la Edad Media se consolida un pensamiento jerárquico en el que el animal no humano comienza a ser visto únicamente como útil y además es considerado inferior al humano. Sólo existe el pensamiento disidente de Alberto Magno quien afirmaba que los animales poseían alma.

En 1892 Henry Salt en su libro *Los derechos de los animales* propone que el término humanos debe incluir a otras especies, esto en verdad tiene mucho sentido. La palabra humano proviene del latín *humanus*, compuesto con *humus* (tierra) y el sufijo *anus*, equivalente a -ano que indica procedencia o pertenencia, es decir el humano es quien procede o pertenece a la Tierra. Los hombres, palabra que también se deriva de *humus*: tierra, no somos los únicos seres que habitamos este sitio. La palabra animal viene del latín *animal-animalis*, ser dotado de respiración o soplo vital (anima). Los hombres compartimos también esa característica. Que la palabra animal haya tenido una evolución peyorativa se debe, quizá, a la industrialización, al azar, a la tergiversación, perversión, conveniencia o múltiples circunstancias que acompañan a las palabras.

La crueldad que muestra el hombre contra los animales no humanos parece agudizarse en el siglo XIX con el surgimiento del positivismo de Augusto Comte. El pensador francés sostenía, como la mayoría de los pensadores de todos los tiempos ha hecho, que el hombre es superior al animal no humano por dominar un lenguaje, al igual que por mostrar interés en el arte. No obstante que el positivismo sí considera al humano como parte de la cadena

² El énfasis es propio.

animal, lo considera como el eslabón superior. Para darle soporte a esta afirmación, Comte se basa en dos principios:

1. La identidad ingénita de las funciones esenciales en los hombres y en los animales.
2. La constitución fundamental del hombre es invariable: "Evolución, pero no transformación." Este gran principio, transmitido por la biología a la sociología, domina completamente esta última ciencia (Beeche, 1956: 202).

Cabe además agregar que, para Comte, la transformación más elevada del humano se consigue a través de la intelectualidad y la moralidad que, asimismo, son atributos que lo distinguen del resto de la creación y lo definen como humano.

La zootecnia es una ciencia que, como el Positivismo, surge a finales del siglo XIX. El obstáculo que significa el surgimiento del positivismo para el animal no humano es el hecho de que, según Ávila Gaitán (2017), filósofo colombiano, empieza a surgir un rechazo a la alteridad; mientras que en el caso de la zootecnia el problema que ocurre es la otrerización, término acuñado por Francione y Charlton (2015) que se refiere a considerar a los animales como radicalmente diferentes de nosotros los humanos y eso con un sentido de inferioridad. Los animales son los "otros" que no pueden ni merecen entrar en nuestro círculo, es decir, no gozan de autonomía, derechos, libertad ni subjetividad. Lo anterior está ligado con el especismo.

Este trabajo toma como punto de partida la zootecnia y los conceptos de biopoder, necropolítica y la domexecración, esta última con la finalidad de allanar el sesgo antropocéntrico de Michel Foucault y Achille Mbembe, cuyos análisis se limitan a la experiencia de los animales humanos, además prescinden de la

aparición de tecnologías modernas de saber/poder que capturaron completamente el gobierno de lo viviente a escala planetaria. Mediante el acercamiento a esta técnica de domesticación y explotación que es la zootecnia, y a los susodichos conceptos se pretende establecer una correspondencia entre las clases humanas marginadas y los animales no humanos que sufren el destino de la marginación aún con mayor dureza. Se parte de conceptos que abordan la problemática humana debido a que el animal no humano ha sido domesticado por el hombre y ha ocupado un papel secundario en la vida de los humanos: como materia prima, esclavo, producto o mercancía, es decir, el animal ha sido acallado, sin embargo, los pensadores del siglo XX a los que se ha recurrido han analizado el destino que sufren los seres más vulnerables, racializados, marginados, pauperizados, e incluso han sido animalizados o feminizados³ y por esta razón se toman como punto de partida para establecer un paralelismo entre los sectores humanos ya mencionados y los animales no humanos, además se usan como soporte porque una ciencia que se centre en el animal como sujeto agente con capacidades, intereses y deseos, apenas se está construyendo con los estudios críticos animales que abrevan de distintas disciplinas. Este planteamiento tiene la finalidad de modificar la percepción que se ha construido de los animales no humanos a través de los siglos.

³ Carol J. Adams ya había relacionado la suerte de la mujer con la del animal no humano. Ambos son cosificados y se convierten en un referente ausente, es decir, *piezas* que el consumidor olvida que alguna vez fueron alguien. El referente ausente es el nexo que comparten la opresión de mujeres y animales. “La política sexual de la carne es una actitud y una acción que animaliza a las mujeres y sexualiza y feminiza a los animales” (Adams, 2016: 28).

2. El gobierno de lo viviente: entre la soberanía, el biopoder y el terror

La biopolítica, es un concepto que Foucault introduce para explicar diversas formas de gobierno. En *Defender la sociedad* (2002) el filósofo parte de los siglos XVII y XVIII donde las técnicas de poder se concentraban en el cuerpo individual, es decir, su control. A mediados del siglo XVIII surge una tecnología de poder distinta que abarca a la anterior, pero ahora se enfoca en la vida del hombre como especie, es decir, no busca individualizar, sino masificar, explica Foucault. La biopolítica de la especie humana focaliza su interés en la dimensión de la natalidad, la reproducción, la fecundidad, la mortalidad, la vejez y el impacto del entorno. El poder de hacer vivir, al que Foucault llama el poder de la regularización, consiste en hacer vivir y deja morir y se relaciona con la “descalificación progresiva de la muerte” (Foucault, 2022: 223). Es a raíz de todos estos controles que ejerce la biopolítica sobre el ser humano que se puede establecer una correspondencia con lo que viven los animales no humanos. ¿Cuándo debe quedar preñada una vaca? ¿Le dará su leche al ternero? Debe engordarsele con premura y cuando esté “vieja” y no pueda volver a parir se entregará al matadero. Es importante agregar que el papel del animal cobra relevancia cuando se trata de las aportaciones que hace a los humanos. Gracias a la carne de la vaca vivimos, estamos “sanos” y obtenemos ganancias económicas, ello se convierte en la única razón de ser de varias especies animales. Asimismo, al descalificar a la muerte se puede establecerse un paralelismo con la situación de los animales no humanos, pues lo antedicho se relaciona con el cómo se considera el poder a la vida, es decir,

quién tiene el derecho de que *algo*⁴ deba vivir o morir. El poder ya no se encuentra, como anteriormente, en la muerte, sino en la intercesión que procura la vida. Foucault menciona además dos tecnologías de poder: una disciplinaria y otra cuyo núcleo es la vida y su pretensión de controlarla. La segunda adaptación se da a fines del S. XVIII y se relaciona con los fenómenos globales, lo que conforma dos series: “la serie-cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores” (Foucault, 2002: 227). Cuando el interés se relaciona con hacer vivir, se usarán mecanismos reguladores que equilibren y optimicen la vida. El poder de la muerte en un sistema político cuyo centro es el biopoder, se ejerce mediante el racismo. Este consiste en introducir un corte en el ámbito de la vida, es decir, establecer la distinción entre lo que debe vivir y lo que debe morir, explica Foucault. La segunda función del racismo es: “si quieres vivir, es preciso que hagas morir, es preciso que puedas matar” (Foucault, 2002: 230). Hablar de muerte, según el filósofo francés, no se refiere al asesinato directo, sino también a la expulsión, al rechazo. El racismo se desarrolla debido al colonialismo y al evolucionismo, *id est*: la matanza puede “limpiar” la raza. El especismo actúa con la misma premisa que el racismo: los animales no humanos se otrerizan, no forman parte de nuestra comunidad, incluso no se considera su muerte, no mueren porque no son *nadie*. Sólo viven y figuran cuando son usados como alimento, vestido, entretenimiento. El especismo también conduce a que la “decisión” de asesinar un lechón para consumirlo en un festejo sea

⁴ Estamos inmersos en un mundo en el que cualquiera es *algo* no alguien. Todo se cosifica incluyendo humanos y no humanos, sin embargo, los últimos sufren más y lo hacen desde que el *homo sapiens* se convirtió en tal.

inevitable, incuestionable, ya que es preciso que otro muera para que *yo* viva.

Aunada a la zootecnia y a la biopolítica se incluye la necropolítica de Mbembe quien parte de la hipótesis de que la soberanía se expresa “en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe vivir” (Mbembe, 2011:19). Posteriormente recurre al concepto de Biopoder de Foucault: el dominio que ejerce el poder sobre la vida y se pregunta cuándo y por quién se puede ejercer ese derecho. El derecho de matar que se arroga la política puede usar la guerra como medio para establecer la soberanía. Mbembe relaciona el biopoder con otros dos conceptos: el estado de excepción y el de sitio; el primero ficcionaliza al enemigo (judíos, Bin Laden, animales no humanos).

“En la formulación de Foucault, el biopoder parece funcionar segregando a quienes deben morir de quienes deben vivir” (Mbembe, 2011:21) La especie humana se distribuye en grupos y en subgrupos entre los cuales se crea una ruptura biológica, es decir, el racismo. Esta política (la de la raza) constituye la política de la muerte. El racismo convierte en “aceptable” la matanza. Los Estados modernos, explica Mbembe (2011) retomando a Foucault, funcionan con el derecho soberano de matar y mecanismos del biopoder. Se ejemplifica con el Estado Nazi. Tal perspectiva coloca al otro como el enemigo, como una amenaza cuya muerte beneficiaría al que *merece* vivir. Lo anterior se relaciona con la concepción que en la modernidad se tiene de la política como de una relación guerrera. Mbembe también pone en juicio la idea de que para que alguien viva, otro tenga que morir.

Mbembe se pregunta cómo se relacionan la modernidad y el terror, y su respuesta es pertinente para este trabajo, pues conecta con la manera en que “el terror [...] está [...] relacionado con los

diferentes relatos de emancipación y dominación, que se han apoyado [...] en concepciones de la verdad y error, 'lo real' y lo simbólico" (Mbembe, 2011:28). El terror y el asesinato son sus medios.

Este terror moderno debe considerar la esclavitud, argumenta Mbembe. El esclavo sufre una triple pérdida: pierde su hogar, los derechos sobre su cuerpo y su estatus político, lo que implica: dominación absoluta, alienación y muerte social (expulsión de la humanidad). No se forma la comunidad porque para que se dé tal, intervienen la palabra y el pensamiento. El esclavo tiene precio, tiene valor como propiedad, se sostiene con vida, pero mutilado, "en un mundo espectral de horror, crueldad y desacralización intensos" (Mbembe, 2011:33). Su vida es una forma de "muerte- en- la- vida", agrega el historiador. El poder que se ejerce sobre la vida de otro se convierte en comercio, propiedad. "La vida del esclavo es una 'cosa'" (Mbembe, 2011:34).

La esclavitud, de la que habla Mbembe, remite con suma precisión a los animales no humanos: "valor como propiedad", por ejemplo: el caso del toro de lidia, cuya matanza se ensalza y se defiende por considerarse "cultura" o "arte", por el beneficio económico que significa la "fiesta", donde estos sacrificios, paradójicamente desacralizados, se llevan a cabo. Los argumentos para defender la continuación de este asesinato son antropocéntricos y especistas.

La manera en la que Mbembe (2011) ha denominado tal situación, es decir, necropolítica, parece aludir a lo que afirma Corine Pelluchon en su *Manifiesto animalista* (2018) y es que nos encontramos en la edad de la desolación. Por lo menos se podría hablar de un campo semántico similar: muerte, desolación, destrucción, etc. Y agrega que, si aprendemos a ver a los animales

no humanos de una manera distinta, no desde el especismo, podremos pasar a la edad de lo viviente, una contraposición a la necropolítica.

La vida de los esclavos y la de los animales no humanos comparten estatus, es una forma de “muerte- en- la- vida”. El poder que se ejerce sobre la vida de otro se convierte en comercio, propiedad, tal como los cerdos encerrados en jaulas diminutas en las que apenas pueden moverse, las vacas en las llamadas trampas, las gallinas hacinadas entre heces y muerte. Los zorros, venados, liebres, leones, elefantes y un largo etcétera de animales no humanos que son cazados, como si su vida sólo valiera para convertirse en la sinécdoque de la muerte: una cabeza, una piel, una cornamenta, un abrigo, y cuyo fin, muchas de las veces, es convertirse en trofeos.

En el apartheid, el terror es “la concatenación del biopoder, del estado de excepción y del estado de sitio” (Mbembe, 2011: 35), en el que la raza es un componente importante de nuevo. La conquista colonial ha desenmascarado una violencia que no se había visto antes. Tomar vidas y acordar la paz se consideran funciones del Estado, así como la de instaurar maneras “civilizadas” de asesinar. De nuevo una correspondencia con la situación de los animales no humanos y su supuesto bienestar, es decir, asesinarlos “civilizadamente”, con el menor dolor posible, pero ¿existe una manera *correcta* de asesinar a alguien que quiere vivir? En las colonias viven “salvajes”. Para los conquistadores las colonias, debido a que se comportan como si fueran parte de la naturaleza, se asemejan a una forma de vida animal. La naturaleza vista como el antónimo negativo de lo civilizado, del progreso y, por ello, similar al animal no humano. En la colonia el matar no tiene reglas (ni legales, ni institucionales) manifiesta Mbembe

(2011) quien usa incluso la expresión “forma de vida animal” remitiendo a la creencia de la inferioridad animal o a la permisividad de maltratarlos por tal condición. La cacería es una muestra de esta situación. El humano se arroga el derecho de asesinar a los animales que habitan pacíficamente en su hábitat. Lo hace por considerarlos una “plaga”. Y así los domina, impone su orden, su “superioridad”, además vuelve a la cacería un acto *digno* ya que de él puede alimentarse, confeccionar un tapete o adornar los muros de su casa, es decir, vivir una vida “mejor”. El animal pues, “entrega” su cuerpo, se sacrifica, mejor dicho: es sacrificado. Al mismo tiempo, el humano extermina a quien se ubica en el estrato vital (no es bien recibido en la sociedad) más inferior, según sus criterios antropocéntricos y especistas, el animal no vale más que para producirle algún beneficio. Mediante tales acciones se pueden percibir tanto la biopolítica, la necropolítica, la zootecnia y la domeexecración. Los animales no humanos se inscriben en la esfera de los seres humanos marginados, pero de una manera más cruel y arbitraria.

La ocupación colonial tardía, es muy distinta de la de la era moderna. Mbembe (2011) pone como ejemplo la franja de Gaza cuyas características principales se relacionan con el necropoder: el territorio se fragmenta, lo que expande las colonias con la finalidad de complicar el movimiento y segregar. Otra vez se puede hacer un paralelismo con la situación de los animales no humanos: las ciudades se desbordan y los campos, cerros, las fronteras que antes constituían el hábitat de los animales no humanos, desaparecen. En este caso no se pretende deliberadamente segregar, la condición del animal es silenciosa, no existe, es ignorada, a *nadie* le atañe, sólo interesan la producción, la riqueza, vivir una vida cómoda, en la que los caprichos personales

se sacien, sin importar que el otro muera, ese otro que no cabe en el círculo humano.

Es sorprendente que aun conociendo la teoría de la evolución de Darwin, donde el naturalista afirma que el hombre es un animal y no una criatura divina, se siga estableciendo una distinción tan tajante entre el hombre y el animal. Lo que se considera evolución en el hombre es lo que Foucault (2002) conoce como “racismo de Estado”, es decir, los parámetros para medir la evolución se constatan en un “varón adulto, sano, fuerte, blanco y guapo” (Ramírez, 2009: 49). Este racismo distingue lo normal de lo anormal, lo que merece vivir de lo que no, es decir, se le permite matar:

La muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como seguridad personal; la muerte del otro, de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura [...] La raza, el racismo, son la condición que hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización (Foucault, 2002: 231).

Para Mbembe (2011) no obstante, los fundamentos del biopoder reflejan deficientemente la manera en la que la vida se somete al poder de la muerte. Mbembe usa, asimismo la idea de política de la muerte con la finalidad de demostrar cómo en la actualidad el objetivo de las armas es la destrucción de los humanos, así como la creación de mundos de muerte, debido a los modos de existencia social que asemejan a las personas con muertos en vida. Nuevamente una equivalencia con la situación que padecen los animales no humanos: muchos de ellos son conducidos al matadero, es decir, su vida y su cuerpo tienen el único propósito de ser “sacrificados”, léase asesinados, para servir

de “alimento”. Cabe mencionar que el modo en el que se ven obligados a vivir: encerrados, hacinados, sin ver la luz, ni sentir el aire y ni siquiera conocer el contacto con la tierra, los convierte en “muertos en vida”.

3. La zootecnia: un saber-poder domexecrador

En este apartado se busca señalar la manera en la que se entreteje la zootecnia con los efectos de la biopolítica y la necropolítica y cómo han perjudicado las vidas de los animales no humanos. La primera anula, a partir de la domesticación, el valor inherente del animal no humano y lo convierte en máquina. La zootecnia es escandalosa pues se ocupa de un animal cuya vida entera es concebida en términos de productividad, afirma Ávila Gaitán en su libro *Rebelión en la granja* (2017), e inquiriere: “¿Existe vida contra, por debajo o más allá de la productividad?” (Ávila Gaitán, 2017: 44). El ser del animal está sujeto y limitado a su productividad. En la zootecnia se le atribuyen al animal cualidades que incluso lo vuelven responsable de la felicidad y buena alimentación de un pueblo. Y la preocupación principal no es la compleja vida del animal: “sino la satisfacción de necesidades humanas en gran medida generadas durante su enunciación y proyectadas como verdades irrefutables” (Ávila Gaitán, 2017: 45). El animal no humano es explotado como fuerza de trabajo: burros de carga, caballos y la tracción a sangre; como productor de alimento: gallinas, cerdos, vacas, borregos, etc., son convertidos en “proteína” para salud y bienestar del humano, a los zorros, chinchillas, borregos y osos se les arrebató su pelaje para la industria de la moda; los mismos animales pueden convertirse en

bolsos, zapatos, asimismo son sometidos a la experimentación, es decir, padecen lo que supuestamente el humano no debe padecer por pertenecer a la especie humana.

La zootecnia produce y modifica biológicamente con fines económicos a los animales. Para explicar esta situación Ávila cuestiona la construcción de nuestros discursos sobre transformaciones biológicas y dominio-explotación. Para responderlo hace una crítica al logocentrismo, que es el tipo de discurso que predomina en Occidente y que nos hace concebir la realidad en dicotomías jerárquicas entrelazadas, es decir: masculino/femenino; cultura/naturaleza; sujeto/objeto, en esta dicotomía el primer elemento tiene más valor que el segundo. Al instituirse dichas dicotomías, los elementos: femenino, naturaleza y objeto quedan sobajados, por lo que se puede atribuir a esta clasificación una cierta similitud con los animales no humanos: "Todas las formas de discriminación, incluyendo el especismo, implican tratar a algún grupo de seres como otros, y después proceder a negar a estos otros la plena pertenencia en la comunidad moral" (Francione y Charlton, 2015: 114). Esta otrerización, a su vez, implica la negación de la alteridad para el animal no humano.

El animal doméstico es el que se ha adaptado a los fines económicos del humano, sin embargo, el animal está bajo la tutela (es más preciso el término dominio) del *dominus*, el señor. Ávila propone remover esa supuesta esencia del animal. Pretende, asimismo, "des-ordenar, des-fundamentar a la zootecnia" (Ávila Gaitán, 2017: 45). Al normalizar y legitimar el discurso sustentado en la zootecnia, juega un papel fundamental el antropocentrismo, al impedir problematizar la situación de los animales, agrega Ávila. La filosofía moderna se ha desentendido de esta situación

que ha quedado en manos de quienes usan a los animales para beneficio propio: matanceros, cirqueros, campesinos, añade.

Los animales quedan fuera de los intereses de las ciencias sociales, debido al especismo, término acuñado por Richard Ryder en 1970. Ryder no define con exactitud el término, explica en qué consiste una conducta especista, alude a Darwin, para enfatizar el hecho de que gracias a las investigaciones realizadas y las posteriores de otros científicos, existe la idea concordante de que humano y animal no son esencialmente diferentes desde una perspectiva biológica. “¿Por qué entonces hacemos una completa distinción moral entre ambos? Si todos los organismos pertenecemos a un continuo físico, entonces también debemos formar parte de un continuo moral” (Ryder, 1970: 1). El especismo está relacionado con la distinción entre humano y animal siempre conveniente y privilegiada para el primero. El especismo caracteriza a la sociedad en la que vivimos y se encuentra, según Singer, quien lo expone en su libro *Liberación animal* (1999), esencial para el movimiento, pero duramente criticado por ser considerado bienestarista,⁵ en nuestras actitudes hacia los animales, al considerarlos inferiores, objetos, esclavos, carentes de sentimientos, de inteligencia, de subjetividad, de agencia; asimismo se manifiestan en nuestros hábitos alimenticios: los animales son “ingredientes”, “comida”, “proteína” y supuestamente aportan salud al humano; estas concepciones se manifiestan también en el pensamiento y, obviamente, desembocan en el lenguaje: los ladrones son ratas; los políticos, policías y la gente corrupta o sucia son cerdos; los ignorantes son

⁵ El bienestarismo es la postura que pretende evitar o aminorar el sufrimiento de los animales no humanos, cuando abolirlo es la única postura éticamente correcta.

burros; alguien con un comportamiento brutal o estúpido es un animal, etcétera.

Al surgir esta separación tajante entre humanos y animales, muchos animalistas, según Ávila, recurren a la defensa de los animales a partir de ciertas características tales como la sintiencia, afectividad, cultura, entre otros, sin embargo, el mismo autor prefiere: “des-esencializar al animal doméstico, dismantelarlo como *ideal normativo* construido sistemáticamente por la Zootecnia –a través de actos performativos fetichizados que en realidad nunca lo consolidan–” (Ávila Gaitán, 2017: 56).

El animal domesticado por la zootecnia se caracteriza como tal por responder a los intereses económicos del hombre, no obstante, que pertenece a la comunidad humana, no es considerado humano, sino que está sujeto a un *dominus*, como ya se había mencionado, y aunque hay cierto grado de humanización en esto, continúa argumentando Ávila, su humanización no se relaciona con el igualitarismo y aquí comienza el problema de la aceptación de la alteridad, es decir, se otreriza al animal. En relación con lo anterior, Pelluchon (2018) enfatiza la dificultad para aceptar al otro como lo que nos vuelve infelices, ello se asocia con toda la violencia que subyace en el poder político del Estado y en el sometimiento a ciertas razas (también especies) y grupos marginados (esclavo-animal no humano) que es lo que sostienen, a grandes rasgos, Foucault (2002) a través de la biopolítica y Mbembe (2011) mediante la necropolítica.

Al “crear” este animal doméstico, la zootecnia recurre al discurso mítico de la Biblia (*Génesis*) y gracias a ello Ávila puede desmontar la supuesta objetividad y racionalidad de dicha ciencia. El domesticador y el domesticado establecen una relación simbiótica y, por ende, jerárquicamente horizontal, en la que

ambas partes obtienen beneficios mutuos. Sin embargo, no sucede así pues el animal entrega su vida entera, lo que para el hombre constituye únicamente “materias primas” (piel, carne, plumas). La utilidad del animal doméstico tiene distinciones: el perro es útil, pero no como la vaca o el cerdo, sino que su utilidad radica en su capacidad de compañía, su función se convierte en su ontología, señala Ávila.

La zootecnia, además de establecer estos lineamientos ya mencionados, centra su interés en las razas, (creación humana), igualmente afirma que la raza negra no ha domesticado a ningún animal, lo ha hecho la supuestamente superior raza europea.

La Producción animal, aparte de cimentarse sobre la asunción incontrovertida de la superioridad del Hombre blanco, moderno-cristiano, quien ha logrado la mayor experticia en la domesticación, argumenta que su superioridad se mide por su potencial para crear razas animales y explotarlas al máximo. La *proliferación* de los animales pertenecientes al *domus*, a saber, su intensiva producción racializada, ontológicamente al servicio del *dominus*, es inseparable del racismo colonial: el *dominus* tiene color, es blanco o, como diría Enrique Dussel (1992), el *ego cogito* (Yo pienso, Hombre racional) guarda continuidad con otro tipo de subjetividad decisiva en la modernidad, el *ego conquiro* (Yo conquistador, Hombre blanco) (Ávila Gaitán, 2017: 91).

Para Adametz, la zootecnia es una conquista humana, cuya imitación es conveniente, lo que Ávila (2017) considera una falacia desarrollista, que además ha tenido injerencia, aunado a lo ya citado, sobre la manera en la que percibimos a los animales no humanos.

La creación de la zootecnia puede sustentarse en el logocentrismo, es decir, si el animal no humano no razona, puede

ser creado con el fin de ser explotado para el beneficio del hombre, un beneficio manifestado en el bienestar no sólo físico, sino también moral, pues al carecer el animal de razonamiento se comporta “irracionalmente”, interpretado desde nuestra superioridad y le arrogamos características que convertimos en su “esencia”, ello impide ampliar nuestra perspectiva. Como el animal no humano es distinto a mí, no puedo aceptar su diferencia y eso justifica el maltrato, el uso especista que beneficia al género humano. En este sentido, el animal se convierte en el chivo expiatorio o la víctima de recambio a la que alude Girard en *El sacrificio y lo sagrado* (1983). Si la muerte es de un ser considerado inferior, porque no comparte características físicas, mentales, morales, según la perspectiva supremacista y especista, entonces su sufrimiento ni siquiera existe ni siquiera se cuestiona y su uso, léase asesinato, proporciona beneficios a los humanos, pues les otorga salud (“proteínas”). El animal doméstico, carece de alteridad, de subjetividad y esto, más lo dicho anteriormente, puede disfrazarlo de enemigo, al declararlo como tal, es permisible y justo incluso, humillarlo, maltratarlo, asesinarlo.

Como inferior, inexistente y útil para proveer bienestar, el animal no humano se encarna en esclavo y como este pierde su hogar: ahora vive en un zoológico, en la mansión de un narcotraficante, en un laboratorio donde se llevan a cabo experimentos médicos, cosméticos, en una peletería que surte los caprichos de la moda, en un estanque para saciar el morbo de los espectadores, etc. También pierde los derechos sobre su cuerpo, come y duerme a la hora que se le dicta, su movimiento se limita a unos cuantos metros, su estatus político, es decir, se le “otreriza” al ser expulsado de la humanidad y de su hábitat. Sin embargo, debido a los cambios de paradigma característicos del siglo XXI se

está abogando por un estatus político incluyente para el animal no humano, o sea, convertir a algunos sectores animales en conciudadanos, como proponen Donaldson y Kimlicka en su libro *Zoopolis* (2018). El animal no humano es importante por las aportaciones a la economía, como lo enuncia Hribal (2016), el animal pertenece a la clase trabajadora y la zootecnia funge como el marco donde se inscribe su labor, además, debe gozar de ciertas características impuestas por la ya mencionada ciencia. El animal no humano también es importante por la convivencia establecida con los humanos, por su aportación a la cultura y a las sociedades. Lo anterior es una postura antropocéntrica que le da un supuesto valor al animal no humano y se contrapone a la des-esencialización mencionada por Ávila.

Ávila (2017) traslada esta permisibilidad de asesinato al ámbito animal y por ello recurre a denominar la matanza de los animales para el consumo humano como cadáveres y asesinato, palabras usadas solamente cuando se da muerte a un hombre. Y lo hace por el afán de “des-ordenar”, “des-fundamentar”, como él menciona y agrego, no sólo a la zootecnia, sino a estas concepciones de evolución y asesinato que se han normalizado. Además, el uso de dichos términos significa para Ávila: “generar, desde la enunciación misma, preguntas y efectos éticos, políticos, epistemológicos y ontológicos subversivos” (Ávila Gaitán, 2017: 121).

El hombre se corona como superior, por ello tiene derecho a asesinar a los animales y a usar sus cuerpos para su propio beneficio. Los categoriza en domésticos y salvajes, como ser evolucionado percibe la muerte del otro como aquello que le proporciona una vida más saludable y más pura, según palabras de Foucault. La salud se la proveen las “proteínas” de la carne del

animal, lo que se relaciona, según Ávila (2017), con el racismo humano y la explotación animal. Sin embargo, es necesario mencionar un aspecto relevante conectado con lo anterior: la situación de hambruna vivida en varias regiones del mundo se podría eliminar o, al menos, disminuir si se aspirara a seguir una dieta basada en granos y vegetales, como algunos pueblos orientales lo han hecho, más lo precitado no es digno de imitación por el racismo y la concepción de evolución de la que hablamos anteriormente, profundamente enraizada en nuestras creencias.

Ávila (2017) critica el hecho de considerar al cadáver, la carne muerta del animal, como agradable, de buen sabor y lo atribuye al poder que ciertos discursos, muchos de ellos provenientes de la zootecnia, ejercen en nuestras concepciones. Aquí se puede hacer un paréntesis para hacer alusión a los pretextos usados para seguir consumiendo carne: “No podría vivir sin comer carne” o “los animales nacieron para darnos su carne”, se dice. Ávila (2017) lo refuta diciendo que nuestro cuerpo es más plástico de lo que queremos creer y agrega: “aunque nuestra ‘pequeña razón’, nuestra consciencia y volición, es por lo general diminuta y engañosa además de profundamente dependiente” (Ávila Gaitán, 2017: 127).

Dependemos de una forma de vida, de creencias impuestas y determinadas connotaciones que nos llevan a comprobar una hipótesis de Carol J. Adams (2016), de acuerdo con la cual se tiende a relacionar los cadáveres con la masculinidad, sobre todo, en el sentido de que su consumo significa virilidad, fuerza, salud y mayor racionalidad (Ávila Gaitán, 2017: 127).

En cambio, la alimentación vegetariana o, en todo caso, asociada a las frutas y los vegetales, es considerada como alimentación de mujeres y de otros sujetos históricamente

subordinados. Incluso la palabra vegetal y sus derivados, vegetativo, por ejemplo, tiene connotaciones negativas, como de algo pasivo, inerte, e incluso inerme, explica J. Adams (2016).

En síntesis, la alimentación, “que parece obvia, ‘natural’ y neutral ante los ojos de los distintos grupos implicados, opera como un espacio para producir y consolidar formas de poder más amplias” (Bolívar y Flórez, 2005: 175). Ávila añade que:

La ingesta de cadáveres asesinados es hoy una práctica característica de la forma de vida ligada al ideal de Hombre blanco racional. Lejos de responder a una simple ‘necesidad natural’, se encuadra en las lógicas moderno-coloniales que identifican lo *propriadamente humano* con prácticas específicas de blanqueamiento y racionalización las cuales, se argumenta, son mucho más avanzadas (Ávila Gaitán, 2017: 127).

David Nibert expone en su libro *Animal Oppression and Human Violence: domesecration, capitalism, and global conflict* (2013) cómo el haber oprimido a animales sociables (vacas, cerdos, ovejas y caballos) perjudicó el desarrollo de un mundo justo y pacífico. El perjuicio que los humanos les han provocado a los animales, desde que se acostumbró el pastoreo hasta llegar a las granjas industriales en la actualidad, ha sido la condición previa para actuar violentamente contra humanos devaluados (en particular con los indígenas).

De acuerdo con Nibert, las vidas humanas y de “otros animales” han sido trágicamente esculpidas por los intereses y las prioridades de las élites sociales. Por ende, teniendo en cuenta que tanto las representaciones culturales como las discusiones académicas han soportado y preservado prácticas sociales que privilegian a unos grupos en detrimento de otros. Nibert considera

que ciertas perspectivas y consideraciones académicas en torno a los animales pueden ser comparadas con las afirmaciones racistas y sexistas de otros tiempos, así como que la mediación de los activistas y los requerimientos del sistema capitalista han socavado la explotación institucionalizada, como la esclavitud. No obstante, la explotación animal, constituye importantes ganancias para las industrias. Agrega que los animales no humanos han sido preponderantemente representados en la historia y la sociedad como seres sin subjetividad ni personalidad y han quedado reducidos a su vida biológica. Si se intenta respetar sus intereses o el uso abusivo que hacen de ellos los humanos esto juzga como anticientífico. Por lo tanto, concluye que el campo epistemológico no es objetivo pues es dominado por los valores predominantes en los que se interpone claramente el especismo.

Nibert (2013) observa y analiza los patrones más comunes de opresión de un gran número de animales que emplean las élites, como recursos y alimentos de diversas sociedades. Enfatiza el papel de la domesticación, la que ha provocado violencia, destrucción y epidemias, esta violencia incluye a hombres considerados de poco valor, explica Ávila (2017). Lo que a su vez se relaciona con los efectos nocivos del uso desmedido de tierra y agua para sustentar a manadas de animales, con el fin de obtener de ellos, como ya se ha mencionado, un beneficio económico. Además de esta grave situación, están las zoonosis.

Para que la opresión, Nibert (2013), relacionada con la biopolítica de Foucault (2002) y la necropolítica de Mbembe (2011), suceda, y se aplique a través de la zootecnia, es necesario un soporte del poder estatal y la justificación mediante la manipulación ideológica. Nibert hace hincapié en la relación que existe entre la expansión del sistema capitalista y la domesticación.

El sociólogo señala cómo esa distinción constituye una fuente de opresión. Por lo cual crea un neologismo para designar esta situación: *domeseccration*. La palabra domesticación, usada normalmente para nombrar esta relación opresiva, “es, antes que una igualitaria asociación humano-animal, un eufemismo para experiencias de captura, esclavización, uso y muerte, con consecuencias que incluyen enfermedades, deformaciones” (Ávila Gaitán, 2017: 135). *Domeseccration*, en español, palabra construida por *doma* y *execración*, se podría traducir como: *domexecración*. La domexecración es infligir a los animales no humanos, una violencia cuya raíz está en su condición de esclavos, así como, biológicamente manipulados. Dicha situación conlleva su reificación, opresión y subordinación. Lo anterior parte de la domesticación a la que son sometidos, además su existencia se limita a la explotación por ser “comestibles” o por condiciones parecidas construidas socialmente. La domesticación también conlleva vulnerabilidad a enfermedades infecciosas, lo que se incrementará (y será riesgoso para ellos y para los seres humanos) con el paso del tiempo, explica Nibert (2013).

Ávila Gaitán reconoce el mérito de Nibert que consiste en haber usado algunos marcos y procedimientos de la filosofía y las ciencias sociales para teorizar sobre la opresión animal, así como porque transgrede

la discriminación especista que separa al *dominus* de los animales, a costa de la probable marginalidad que el hecho conlleva. De una u otra manera este autor se arriesga a delinear una teoría sociológica de la opresión animal e incorpora conocimientos de activistas animalistas; en su caso, la militancia animalista es una militancia por los derechos de los animales *sintientes* (Ávila, 2017:132).

Sin embargo, Ávila valora como laxo el acercamiento que lleva a cabo Nibert sobre la situación de los animales no humano, pues “no radicaliza su apuesta des-esencializadora” (Ávila, 2017:137).

4. Conclusiones

Los autores analizados plantean el problema de la situación animal. Foucault y Mbembe, se concentran en lo humano, pero como se ha pretendido mostrar, tanto lo que caracteriza a la biopolítica, como a la necropolítica, se puede ampliar al ámbito animal. El concepto de domexecración de Nibert se incorporó por lo novedoso que resulta, por la aspiración manifiesta de deconstruir el lenguaje para darle paso a un nuevo concepto, una idea más cercana a la condición subordinada y objetificada de los animales no humanos. Foucault y Mbembe, sobre todo el último, hacen alusión a humanos marginados, Nibert equipara directamente a tal sector humano con animales. Es decir que entre los tres autores existe un hilo conductor cuyas coordenadas son la marginalidad, la insignificancia, el olvido en el que ciertos seres se encuentran por una condición determinada.

Las obras literarias mencionadas son parte el canon occidental, han influido en la percepción creada de los animales no humanos, esa apreciación ha cambiado a lo largo de los siglos, sin embargo, el maltrato, la domesticación e industrialización a los que han sido sometidos los animales no humanos ha ido acrecentándose, no obstante, el siglo XXI puede convertirse en el momento donde finalmente cambien los paradigmas y la situación

aberrante en la que viven los animales se modifique paulatinamente.

Esta investigación surge debido a la inquietud acerca del lugar marginal otorgado a los animales no humanos, ya que es necesario establecer una discusión objetiva, donde se les incluya de manera digna en el ámbito de las ciencias sociales. Así mismo, nace, porque es necesario visibilizar las atrocidades cometidas de manera consuetudinaria contra ellos y, a partir de esta reflexión se abogue por un cambio de perspectiva y, por lo tanto, de conducta.

Este cambio de perspectiva: pasar del antropocentrismo al zoocentrismo debe entenderse como el paso imprescindible en el abordaje de la situación que padecen los animales no humanos, para ello es necesario realizar cambios en el aspecto lingüístico, alimenticio, en ciertas costumbres sumamente arraigadas, etc. También puede plantearse como el inicio de nuevas formas de conocimiento.

El tema abordado es controvertido, provoca rechazo y burlas, como en su momento lo hicieron el racismo y el feminismo (ambos movimientos siguen provocando dichas reacciones). Los cambios no son fáciles. Más, si como afirma Ávila, los humanos somos criaturas tan dependientes, lo que implica la dificultad en la aceptación de este movimiento y de su transición a una perspectiva diferente. Para lograr el cambio es necesario dejar de percibir al animal no humano como algo sin vida, sin decisiones, sin deseos, sin capacidades, sin sentimientos, como un objeto o un esclavo, puesto que es lo que nuestra sociedad nos ha acostumbrado a creer como "normal". Reconocer que la esencia del animal no humano no es la de servir al hombre, mejorar su economía, su salud, su belleza, su educación, su diversión. Sin embargo, la valiosa propuesta de Ávila puede ser considerada

como una de las soluciones más atinadas, es decir, de una nueva percepción. Creamos a partir de lo que nos ha sido inculcado, pero si todos nos detuviéramos y pensáramos ¿Por qué voy a ir a un zoológico? ¿Por qué un ser vivo está encerrado para que yo lo observe, yo “conozca”, “aprenda”? ¿Por qué asisto a un acuario donde un delfín o una ballena ven restringidos sus movimientos y actúan quizás de manera mecánica, *domada*? ¿Por qué sigo considerando a este pedazo de carne como un cúmulo de nutrientes para mi cuerpo, si alguna vez respiró y experimentó sensaciones? ¿Por qué otro tiene que morir? Y, además con un nivel muy elevado de sufrimiento. Eso provocaría un verdadero cambio de discurso, y, por ende, una perspectiva y un actuar muy distintos. ¿Cómo es posible que después de siglos y siglos sigamos atrapados en un entramado que nos categoriza, nos encasilla, nos disgrega jerárquicamente para coronarnos como los vencedores o los vencidos, y que aún a estas alturas no nos demos cuenta? O peor aún que no nos interesa darnos cuenta.

Evidentemente la muerte es parte de la vida, pero ¿cómo hemos aprendido a sustentarnos en ella, en saber que provocamos dolor y aun así seguir haciéndolo? Es necesario instaurar una nueva forma de vida: considerada y respetuosa, pasar, como sugiere Corine Pelluchon, a la Edad de lo viviente.

Referencias

- Adams, C. (2016). *La política sexual de la carne*. España: Ochodoscuatro Ediciones.
- Ávila Gaitán, I. (2017). *Rebelión en la granja*. Colombia: Ediciones Desde Abajo.

- Beeche, H. (1956). "Augusto Comte y el positivismo". *Revista Mexicana De Ciencias Políticas Y Sociales: UNAM*.
- Bolívar, I. y Flórez A. (2005). "Cultura y poder: el consumo de carne bovina en Colombia". *Nómadas* 22. abril, Universidad Central, Colombia.
- Darwin, (2019). *El origen del hombre*. México: Austral.
- Donaldson y Kimlicka. (2018). *Zoopolis*. España: Errata Naturae.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro*. España: Editorial Siglo XXI.
- Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad*. México: FCE.
- Francione, G. y Charlton, A. (2015). *Derechos animales, el enfoque abolicionista*. Estados Unidos: Exempla Press.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. España: Editorial Anagrama.
- Hribal, J. (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. Madrid: Ochodoscuatro ediciones.
- Homero, (2019). *Odisea*. España: Editorial Cátedra
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. España: Editorial Melusina.
- Nibert, D. (2013). *Animal Oppression and Human Violence: domeseccration, capitalism, and global conflict*. New York: Columbia University Press.
- Pelluchon, C. (2018). *Manifiesto animalista*. España: Editorial Penguin Random House.
- Plotino, (2007). *Eneadas*. España: Gredos.
- Plutarco, (2014). *Acerca de comer carne*. México: Ediciones Gandhi.
- Ramírez, A. (2009). *De humanos y otros animales*. México: Dríada.
- Ryder, R., *Especismo*, (Panfleto Ryder), disponible en Studocu <https://www.studocu.com/es-ar/document/universidad-siglo-21/filosofia/especismo-panfleto-ryder/35039177>, consultado el 1 de marzo de 2024.

- Salt, H. (2019). *Los derechos de los animales*. Chile: Ediciones Jurídicas Olejnik.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Editorial Trotta.
- Torres Amat, (1950). *La Sagrada Biblia*. España: Editorial Sopena.

**Ecologismo y animalismo. De la tensión
entre espectros ético-políticos al
entrecruzamiento de enfoques críticos**
Environmentalism and animalism. From the
tension between ethical-political spectrums
to the intersection of critical approaches

Ernesto Cabrera García
Universidad Autónoma de Tlaxcala
ernesto.cabreragarcia@uatx.mx

Resumen

En este trabajo abordaré la discusión contemporánea entre el ecologismo y el animalismo, entendidos como espectros ético-políticos que responden a diversos problemas relacionados con la devastación de los espacios naturales y la sujeción de los animales no humanos. El objetivo es mostrar la tensión entre ambos espectros en el nivel teórico, ético y práctico, algunas propuestas que buscan su convergencia y, finalmente, la posibilidad de un consenso entrecruzado como enfoques críticos del modelo hegemónico de civilización antropocéntrica y especista. Se

intentará mostrar también la convergencia necesaria de ambos enfoques críticos con relación a ciertas prácticas que involucran al mismo tiempo la degradación de ecosistemas y la explotación animal.

Palabras clave: ecologismo, animalismo, antropocentrismo, especismo, ecosistemas, seres sintientes.

Abstract

In this work I will address the contemporary discussion between environmentalism and animalism, both understood as ethical-political spectrums that respond to various problems related to the devastation of natural spaces and the subjection of nonhuman animals. We will try to explain the tension between these two spectrums at the theoretical, ethical and practical level, some proposals that seek convergence and, finally, the possibility of an overlapping consensus as critical approaches to the hegemonic model of anthropocentric and speciesist civilization. Also, we will try to explain the necessary convergence of both critical approaches in relation to certain practices that involve ecosystem degradation and animal exploitation at the same time.

Key words: environmentalism, animalism, anthropocentrism, speciesism, ecosystems, sentient beings.

1. La tensión entre ecologismo y animalismo

El tema de este trabajo es la relación entre dos perspectivas ético-políticas contemporáneas: el ecologismo y el animalismo.¹

¹ Pese a las dificultades que generan, utilizo estos conceptos por considerar que son los que mejor engloban ambas orientaciones sociales, políticas e intelectuales. Históricamente, es posible señalar las diferencias entre el ecologismo, el ambientalismo o el conservacionismo, por un lado, y entre el animalismo, la

Ciertamente, ambas perspectivas abarcan una multiplicidad de vertientes y reivindicaciones internas que no siempre son compatibles entre sí. Por un lado, en el ecologismo se plantea el ecocapitalismo (Guttman, 2018), los derechos de la naturaleza (Gudynas, 2014), la ecología profunda (Naess, 2018), el ecofeminismo (Puleo, 2019) o el ecosocialismo (Löwy, 2011). Del otro lado, en el animalismo se expone el bienestarismo (Webster, 1995), los derechos de los animales (Kymlicka y Donaldson, 2011), el veganismo (Stepaniak, 2000), el feminismo antiespecista (Faria, 2016) o el abolicionismo (Francione, 2008). Por ello, más que como perspectivas, podrían considerarse como espectros ético-políticos, es decir, escalas cromáticas de perspectivas más o menos radicales que atienden diversos problemas relacionados con los espacios naturales y con los animales no humanos. El tema de este trabajo es la relación entre ambos espectros.

En principio, la distinción general de estos espectros es posible porque, pese al señalamiento de sus múltiples vertientes y reivindicaciones internas, hay ciertas características básicas que permiten identificarlos conceptualmente. En principio, estas características se relacionan con (1) el tema específico que les preocupa, (2) el objeto primario de su cuestionamiento, (3) el conjunto fundamental de problemas que abordan, y (4) la finalidad primordial que persiguen. Por supuesto, aunque dentro de cada espectro hay otras características importantes, son estos criterios básicos los que permiten reconocer las respectivas vertientes de cada conjunto.

liberación animal o el antiespecismo, por otro. El uso que hago de los conceptos es por economía analítica, pero a lo largo del texto trato de mantener la consideración de su complejidad.

A partir de estos criterios, el espectro ecologista se podría caracterizar de la siguiente manera. Típicamente, se puede distinguir (1) por concentrarse en la situación de las poblaciones o comunidades biológicas (animales y vegetales), de los elementos abióticos del medioambiente (el aire, el agua, la tierra, el clima), de sus interacciones en un espacio natural y de la calidad de su relación con los grupos humanos; (2) por la crítica del antropocentrismo intransigente, o sea, de la ideología que afirma la prioridad absoluta de los intereses humanos frente a todo lo no humano; (3) por abordar los problemas relacionados con la contaminación, la pérdida creciente de biodiversidad, el fenómeno del calentamiento global o la devastación de los espacios naturales como consecuencia de la actividad humana, y (4) por buscar la conservación o restauración de los ecosistemas, la preservación de especies en riesgo de extinción o la mitigación de las condiciones ambientales y climáticas que han sido degradadas.

En cambio, a partir de los mismos criterios, el espectro animalista se podría caracterizar de otro modo. De forma típica, este espectro se puede identificar (1) por enfocarse en el estatus y la situación actual de los animales no humanos (domesticados, liminales, silvestres); (2) por la crítica del especismo, o sea, del conjunto de actitudes, creencias y prácticas que fijan una dicotomía jerárquica entre la especie humana y las demás especies animales; (3) por plantear la cuestión del dominio, la explotación o el maltrato que se les impone en distintos ámbitos de la actividad humana (la producción, la comercialización, la experimentación, el cautiverio, el entretenimiento o la cultura), y (4) por proponerse su liberación definitiva, su reconocimiento moral y jurídico como sujetos de derechos o, por lo menos, su trato más humanitario.

Así sea de modo provisional, la distinción conceptual entre el ecologismo y el animalismo es relevante porque, erróneamente, se puede creer que ambos pertenecen a un mismo espectro. Esta confusión se deriva de una visión dicotómica del mundo que establece la separación entre un plano supuestamente libre, histórico, moral o cultural, en el que se situaría *sólo* el ser humano, y un plano presuntamente determinado por leyes, físicas o biológicas, en el que se situarían los elementos abióticos, la vegetación y los demás animales. Según esto, el ecologismo y el animalismo serían parte de un mismo espectro cuyas preocupaciones se relacionan con este segundo plano.

No obstante, el hecho es que desde hace unas décadas se ha mantenido un intenso debate entre ambos espectros. Desde finales del siglo pasado, tras la aparición de un artículo muy difundido de Callicot (1980) en el campo de la filosofía ambiental, se ha acusado a los animalistas de reproducir el antropocentrismo de las éticas tradicionales, en la medida en que extienden su consideración hacia los intereses de los animales no humanos sólo por compartir alguna semejanza (biológica, neurológica o evolutiva) con los humanos, por lo que postergan la valoración de los espacios naturales cuya degradación contemporánea es imperativo contener. Mientras, en el campo de la ética animal, Regan (1983) acusó de “fascismo ambiental” a las posturas que afirman la prioridad del bien de un ecosistema sobre la consideración de los animales no humanos individualmente, pues suponen que estos carecen de valor intrínseco y, con ello, legitiman acciones que se considerarían criminales si se realizaran en contra de miembros de la especie humana. Desde entonces, pese a los intentos de

mediación desde ambos espectros,² la tensión ético-política entre ecologismo y animalismo no ha logrado resolverse.³

Más allá del debate histórico, la tensión recurrente entre ambos espectros parece derivarse de las características centrales con las que suelen estar asociados. En primer lugar, (I) sus respectivas formas de entender a los animales. En segundo, (II) la delimitación del plano hacia el cual tienden a encaminarse sus preocupaciones ético-políticas. En tercero, (III) la articulación de sus escalas axiológicas. Y, por último, (IV) la forma estándar de sus esquemas ontológicos o de su concepción del mundo.

(I) En principio, entre ambos espectros hay una diferencia típica en sus respectivas formas de considerar a los animales. En el espectro ecologista, estos suelen ser considerados como fauna, poblaciones o especies que forman parte de la biodiversidad o de un ecosistema, es decir, los seres individuales se subsumen en una colectividad biológica. Por el contrario, en el espectro animalista aparecen como animales no humanos, seres sintientes o sujetos de una vida, es decir, individuos de diferentes especies con los que los humanos compartimos la pertenencia al reino *animalia*, pero también la base neurológica asociada con la conciencia, la cognición, las conductas intencionales, los sentimientos y las emociones complejas.⁴ La diferencia entre estas nociones puede explicarse por el hecho de que ambos espectros tienen una de sus

² Uno de estos intentos puede verse en un artículo posterior del propio Callicot (1988).

³ El debate histórico puede constatarse, por ejemplo, en Johnson (1981), Sagoff (1984), Hargrove (1992), Varner (1998), Faria (2012), Regan (2013), Horta (2017) o, recientemente, Lozano (2023).

⁴ Al respecto, puede consultarse la llamada “Declaración de Cambridge sobre la conciencia animal”, redactada por Low (2012) a partir del trabajo de un grupo importante de neurocientíficos.

fuentes en la ciencia, pero mientras el ecologista se vincula con la ecología y con las ciencias ambientales, principalmente, el espectro animalista lo hace con la biología evolutiva, la etología cognitiva y las neurociencias.⁵

(II) En segunda instancia, también hay una diferencia habitual en relación con los ámbitos que reciben la atención de cada espectro. Mientras las preocupaciones ético-políticas del ecologismo se enfocan en los espacios naturales o el medioambiente, las del animalismo se concentran en la situación histórica de los animales no humanos dentro de las sociedades humanas. En efecto, típicamente, el primer espectro se aboca al estado de los procesos e interacciones que se dan dentro de los espacios naturales, en los que las diversas especies (animales y no animales) parecen cumplir una función que contribuye a su equilibrio interno. Por supuesto, este espectro también tiene en cuenta el plano socio-histórico, pero sólo para exponer cómo es que éste impacta en los espacios naturales o cómo es que se ve afectado por la situación de estos. Entretanto, el segundo espectro suele concentrarse en la situación histórica de los animales no humanos dentro de las dinámicas artificiales (domésticas, culturales, comerciales o industriales) a las que están sujetos, casi siempre, para ser sometidos, explotados o sacrificados en función del interés de algún humano.

⁵ Frente al reclamo de “sentimentalismo” que a veces se suele lanzar desde el espectro ecologista contra el animalista, es necesario señalar que éste último puede respaldarse en investigación y evidencia sólida, por lo menos, desde el desarrollo de la teoría de la evolución darwiniana hasta la etología contemporánea (Jane Goodall, Frans de Waal, Carl Safina, Mark Bekoff). Un ejemplo de cómo la biología evolutiva puede alimentar la convicción animalista, puede verse en Pouydebat (2018: 247, 250-251).

(III) Otra diferencia típica entre ambos espectros se refiere a sus respectivas escalas axiológicas. Por un lado, el ecologismo se puede asociar con dos formas de valoración características: una ecocéntrica en la que los espacios naturales tienen prioridad axiológica sobre los individuos que los constituyen y, de modo aparentemente paradójico, una antropocéntrica (implícita o explícita)⁶ en la que el valor de esos espacios o entornos naturales está subordinado a los intereses vitales de una comunidad humana. Estas escalas axiológicas no se excluyen entre sí, pues es posible hacer una valoración interna de los ecosistemas como un todo superior a sus partes y, a la vez, una valoración externa de ese todo en función de intereses humanos justificables (sociales, económicos, culturales). De hecho, típicamente, la forma de la valoración de este espectro busca establecer un equilibrio entre el ecocentrismo y el antropocentrismo (por ejemplo, en la exigencia de establecer áreas naturales protegidas, por considerarlas intrínsecamente valiosas y por los beneficios o el significado biocultural que tienen para una comunidad humana). En este sentido, la crítica ecologista del antropocentrismo suele referirse sólo a su versión extrema.

En cambio, el espectro animalista suele exponer una escala axiológica diferente. La forma de valoración típica de este espectro es, en principio, “sensocéntrica”, pues sostiene que todos los seres sintientes, esto es, aquéllos que tienen la capacidad *subjetiva* de experimentar su entorno y de sentir emociones diversas (alegría,

⁶ Dado que la existencia misma del ser humano requiere en mayor o menor medida de la instrumentalización y el aprovechamiento de los entornos naturales, un enfoque ecologista radicalmente anti-antropocéntrico terminaría por ser, si no hipócrita, suicida. Para un análisis de la discusión ética sobre el antropocentrismo, véase: Salazar Ortiz y Láriz Durón (2017).

dolor, miedo, ansiedad, placer), merecen consideración, con independencia de otros rasgos moralmente irrelevantes (el nivel de inteligencia, la capacidad discursiva). Así, con excepción de los que carecen de un sistema nervioso central (como las esponjas, coralinas, anémonas de mar o hidras), se incluye a todos los animales no humanos. Por supuesto, la consideración ética de todos los seres sintientes no cancela la afirmación de la importancia moral del humano, sino sólo la restricción especista de esa valoración. En este sentido, con distinto grado de radicalidad, el espectro animalista adopta una posición antiespecista en la exigencia de “igual consideración” hacia los intereses fundamentales de los animales no humanos en su relación con los humanos.⁷

IV) En última instancia, hay una diferencia fundamental en la forma estándar de sus respectivos esquemas ontológicos o de su visión del mundo. Típicamente, el espectro ecologista adopta una visión holista de los espacios naturales mediante la cual señala que todos los seres u organismos individuales (con excepción de los humanos) forman parte de unidades ecosistémicas dentro de las que cumplen alguna función. En otras palabras, se establece una cosmovisión organicista en la que las totalidades complejas tienen primacía ontológica sobre las partes que las constituyen, cuya existencia tiene un sentido relativo a su función en la reproducción o el equilibrio global. En cambio, el espectro animalista adopta una visión individualista centrada en los animales, a partir de la cual establece que lo que hay en el mundo son sujetos concretos que viven en un medio históricamente constituido. Esto quiere decir que se reconoce la primacía ontológica de los individuos humanos

⁷ El planteamiento más conocido de esta idea puede verse en Singer (2018: 17-39).

y no humanos que mantienen alguna relación dentro de un espacio determinado, cuya consideración positiva o negativa se deriva del impacto que tienen sobre la subjetividad de aquéllos (sobre todo de los no humanos). En este sentido, se entiende por qué ambos espectros convergen en el reconocimiento de intereses humanos relevantes, pero divergen en el establecimiento de su contrapeso: en un caso, el valor de los espacios o entornos naturales como totalidades; en otro, el valor de los animales no humanos como individuos.

2. Casos de tensión entre el ecologismo y el animalismo

Es claro que el animalismo y el ecologismo no sólo no pertenecen a un mismo espectro ético-político, sino que incluso aparecen como perspectivas divergentes y hasta antagónicas. Ante todo, la tensión entre ambos espectros se suele evidenciar en relación con dos tipos de problemáticas: uno que se refiere a los criterios para justificar las intervenciones en los espacios naturales y otro que gira en torno a las razones para oponerse a las prácticas que atentan contra la vida, la libertad o la integridad de los animales no humanos. En efecto, si no son los únicos, estos pueden considerarse los principales ejes de la tensión ético-política entre los espectros contemporáneos del ecologismo y el animalismo. En ambos casos se presentan argumentos razonables, pero aparentemente inconmensurables. Esto se debe a las características fundamentales que, como apunté arriba, suelen caracterizarlos.

Por un lado, es cierto que las intervenciones en los espacios naturales que se avalan desde ambos espectros pueden

considerarse bienintencionadas; sin embargo, su aplicación o sus consecuencias no siempre están exentas de cuestionamientos. Desde el espectro ecologista, esto sucede cuando, en aras de proteger las dinámicas de un ecosistema, se permiten o hasta se justifican medidas para sacrificar individuos que pertenecen a especies foráneas, “invasoras” o “nocivas”.⁸ Pero también sucede cuando, desde el espectro animalista, con el fin de cuidar o proteger a estos animales como individuos,⁹ se pone en riesgo el equilibrio de un espacio natural y de las demás vidas animales y no animales que ahí se desarrollan.

Los casos mediante los que puede ejemplificarse este debate no son hipotéticos, sino reales y actuales. Uno se refiere a la elevada cantidad de animales domésticos, principalmente caninos y felinos, cuyo abandono ha ocasionado que algunos invadan ecosistemas y pongan en riesgo su equilibrio.¹⁰ Otro caso se refiere al de los famosos hipopótamos introducidos en Colombia por el narcotraficante Pablo Escobar, en la década de 1980, cuya reproducción fuera de control ha propiciado la sobrepoblación de la especie en un ecosistema que no les corresponde.¹¹ Frente a estas situaciones, la posición estándar del espectro ecologista permite justificar la salvaguarda de la biodiversidad del ecosistema a costa del sacrificio de los individuos pertenecientes a la especie

⁸ La forma clásica de esta postura se puede remontar al ecólogo y conservacionista Leopold (1949).

⁹ La forma más comprometida con esta postura se puede ver en Faria (2012).

¹⁰ Sobre esta situación, se puede ver Orduña-Villaseñor, Valenzuela-Galván y Schondube (2023).

¹¹ Sobre esta situación, se puede ver Castelblanco-Martínez, Moreno-Arias, Velasco, Moreno-Bernal, Restrepo, Noguera-Urbano, Baptiste, García-Loaiza y Jiménez (2021).

“invasora”.¹² Por el contrario, la posición estándar del espectro animalista apunta la necesidad de protegerlos y evitar a toda costa su muerte, pese al peligro inmediato que representan para las especies animales y no animales endémicas que mantienen el equilibrio de ese ecosistema. En todos los casos, por supuesto, la polémica ha solido resolverse en la práctica de manera insatisfactoria para alguno de los dos espectros.

Por otro lado, en ambos espectros también suele darse la preocupación ante el problema de las prácticas que atentan de algún modo contra los animales no humanos, pero muchas veces de manera sesgada o selectiva. Esto ocurre cuando, desde el espectro ecologista, se toleran prácticas o industrias basadas en el sacrificio o la explotación animal, en tanto que su especie no se encuentre en riesgo de extinción o su impacto sobre un ecosistema no se considere relevante.¹³ Pero sucede también cuando, desde el espectro animalista, se condena el sufrimiento o la muerte que generan ciertas prácticas e industrias, pero sólo en relación con algunas especies.¹⁴

Los ejemplos relacionados con la explotación y la muerte de animales en torno a los cuales se da la tensión entre ambos espectros también son actuales. Un caso es el de las granjas industriales de cerdos que se han establecido y extendido en

¹² La discusión al respecto puede verse en Shelton (2004).

¹³ Esta postura parece seguirse de Callicot (1980), aunque no de Callicot (1988).

¹⁴ Esta postura parece seguirse del argumento de Regan (2013), al menos, en relación con los insectos (cuya consideración moral rechaza por no adecuarse a su definición de “sujetos de una vida”). Compárese con esto la llamada “Declaración de Nueva York sobre la conciencia animal”, suscrita recientemente por decenas de científicos (Andrews, Birch, Sebo y Sims, 2024), en la que se sugiere que hay fuerte evidencia acerca de la posibilidad de la conciencia en diversos insectos.

México, desde hace algunos años, en las selvas tropicales de la península de Yucatán, por el afán de lucro de una oligarquía empresarial.¹⁵ Otro es el caso de la deforestación y el uso creciente de plaguicidas en la agricultura intensiva que generan la muerte de miles de insectos polinizadores y han colocado un número significativo de especies nativas en peligro de extinción.¹⁶

En ambos casos, la posibilidad de una convergencia entre el espectro ecologista y el animalista se tiende a romper por razones ético-políticas. Ante la primera situación, ciertamente, se da el pronunciamiento del espectro ecologista, pero sólo en relación con sus impactos ambientales (deforestación, degradación de tierras, generación de gases tóxicos para la población colindante, contaminación del agua que se filtra en los cenotes de la región), por lo que se muestra indiferente ante la situación de los animales sometidos a la explotación industrial y no tendría motivo para oponerse a la relocalización de los complejos industriales. Frente al segundo hecho, desde el espectro animalista se dan los pronunciamientos en defensa de las abejas contra su explotación por la industria de la miel y sus derivados,¹⁷ pero no contra el “daño colateral” que sufren éstos y otros insectos (moscas, escarabajos, mariposas, hormigas) por la agricultura capitalista. La inconsistencia en la que parecen incurrir ambos espectros no es fortuita, sino que está determinada por las bases en que se apoyan, esto es, sus nociones acerca de los animales, el ámbito en el que se concentran sus preocupaciones, sus escalas axiológicas y sus esquemas ontológicos.

¹⁵ Al respecto, puede verse Orosco (2023).

¹⁶ Al respecto, Sosenski y Domínguez (2018).

¹⁷ Al respecto, véase el artículo de *Ética animal* (2016).

3. ¿Es posible el consenso entre ambos espectros?

En este contexto, la pregunta es si hay posibilidad de consenso efectivo entre ambos espectros. Como hemos señalado, hay divergencias importantes entre el ecologismo y el animalismo acerca de la materia de sus preocupaciones, el objeto de su cuestionamiento, las problemáticas que se plantean y los objetivos que se proponen; pero también acerca de sus respectivas fuentes científicas, sus bases axiológicas o sus esquemas ontológicos, lo cual genera discrepancias constantes sobre casos relacionados con las intervenciones en los espacios naturales y las prácticas que atentan contra la vida, la libertad o la integridad de los animales no humanos. Evidentemente, esto parece limitar la capacidad de responder de manera positiva a la pregunta por la posibilidad de consenso.

Con todo, en el plano de la ética se ha tratado de reunir a través de diversas vías al espectro ecologista y al animalista. En esta línea, por ejemplo, se han planteado posturas pluralistas o “eclécticas” que afirman los deberes morales que tenemos hacia otros humanos, animales no humanos y medioambiente, pero los definen de manera diferenciada conforme a principios distintos como la autonomía, la sintiencia o la utilidad.¹⁸ Asimismo, se han desarrollado posturas monistas que parten del principio evolutivo de los sentimientos altruistas para desarrollar una teoría moral que enfatiza nuestras obligaciones escalonadas hacia una comunidad mixta, compuesta por humanos, animales y comunidad biótica.¹⁹ Incluso se han sugerido alternativas sin principios últimos que

¹⁸ Al respecto, puede verse Warren (1983).

¹⁹ Esta es la posición desarrollada por Callicot (1988) como síntesis de la ética animal de Mary Midgley y el holismo biocéntrico de Aldo Leopold.

pretenden remplazar las discusiones teoréticas al respecto por la deliberación pragmática orientada a resolver los problemas concretos que suelen dividir al espectro ecologista y al animalista.²⁰

No obstante, a pesar de estas y otras posibilidades, el hecho es que en la teoría y en la práctica generalmente se mantiene la tensión entre el ecologismo y el animalismo. Esto se debe a que ninguna alternativa ha logrado generar un consenso mayoritario, pues la ética ecocéntrica y sensocéntrica parecen estar ancladas en las nociones fundamentales de sus respectivos espectros, esto es, en la visión holista centrada en la unidad ecosistémica de los espacios naturales, de uno, y en la visión individualista centrada en los animales no humanos, de otro. Por ello, en los planos académico, intelectual y sociopolítico, lo que predomina es la tensión o, por lo menos, la divergencia.

En este sentido, algunos han apuntado la necesidad de superar la dicotomía en favor de un ecologismo individualista o un animalismo holista,²¹ pues la polémica entre ambos espectros pone de relieve sus déficits específicos. Efectivamente, a la luz de esta discusión, al animalista se le puede acusar de tener una visión limitada de los espacios o entornos naturales, cuyo desequilibrio no afecta sólo al medio abiótico o la biodiversidad vegetal, sino

²⁰ Esta es la posición planteada por Minter (2004) a partir del pragmatismo de John Dewey.

²¹ Al respecto, por ejemplo, Riechmann (2022: 362-364) propone subsumir la ética individualista del animalismo y el holismo ontológico del ecologismo, pues si bien la primera nos indica las pautas para relacionarnos moralmente con los no humanos, el segundo nos ofrece el marco para comprender la interconexión sistémica entre humanos, no humanos y medioambiente. Por otras razones, Ávila Gaitán (2016: 70) sugiere avanzar hacia un animalismo "eco-céntrico", pues considera que el sensocentrismo convencional instituye una nueva dicotomía entre seres sintientes y no-sintientes que impide la transformación radical de la manera en que nos relacionamos con la totalidad de lo no humano.

también a los propios animales silvestres. Mientras, al espectro ecologista se le puede cuestionar su falta de consideración por los animales no humanos como individuos, al margen de su pertenencia a una población biológica o de su función en un ecosistema. Por ello, parece necesario tratar de superar dialécticamente las deficiencias de cada espectro en lugar de seguir afirmándolos de manera unilateral. Hay muchos casos como los que ejemplificamos arriba en los que la tensión entre sus perspectivas no puede ser disuelta sin reformar las nociones fundamentales o las bases éticas que suelen caracterizarlos.

De tal modo, de acuerdo con los criterios que utilizamos para distinguirlos, ambos espectros necesitarían reconsiderar sus respectivas formas de entender a los animales, sus planos de preocupación ético-política, sus escalas axiológicas y sus esquemas ontológicos. Esto significa, por ejemplo, que el animalismo no sólo debería tener consideración moral por los animales no humanos individualmente, sino también por los espacios naturales (esteparios, selváticos, desérticos, acuáticos, polares) en que éstos habitan; que el ecologismo debería complementar su preocupación por mantener la salud de los ecosistemas con la preocupación por salvaguardar la vida y la integridad de los animales que se introducen en ellos por culpa del humano (tráfico de especies, reproducción y comercialización desregulada, custodia irresponsable); que el animalismo debería incluir en su agenda a las especies de animales cuya existencia o función en algún ecosistema se ve amenazada por la acción humana (agricultura intensiva, expansión urbana, uso de espacio aéreo, desarrollo de infraestructura, generación de desechos), o que el ecologismo debería pronunciarse contra la desnaturalización de las relaciones con los demás animales en los espacios artificiales (domésticos,

urbanos, industriales, recreativos, de experimentación) a los que han sido integrados históricamente.

La dificultad adicional es que las posibilidades de consenso resultan más limitadas por las divergencias ético-políticas que se dan dentro de cada espectro. Hasta ahora hemos hablado del ecologismo y del animalismo a partir de ciertas características generales que, desde nuestra perspectiva, permiten identificarlos como espectros ético-políticos. No obstante, al principio también advertimos que ambos abarcan múltiples reivindicaciones o vertientes que no son siempre compatibles entre sí. En este sentido, si bien podemos buscar alternativas teóricas para la convergencia o, incluso, el consenso entre el animalismo y el ecologismo, también es necesario reconocer las tensiones que se dan internamente en ellos.

En principio, colocar en un mismo espectro ecologista algunas perspectivas que son antagónicas respecto a otros problemas sociales, económicos o políticos, no implica la disolución del antagonismo original. El caso más evidente se da en la relación entre el ecocapitalismo (o capitalismo “verde”) y el ecosocialismo (un ecologismo “rojo”), pues sería ingenuo pensar que en aras de resolver algún problema común relacionado con la contaminación, la pérdida de biodiversidad o el calentamiento global, podrían superar la oposición respecto a su diagnóstico y la forma de enfrentarlo. Esto se debe a su antagonismo fundamental respecto a los valores de la libertad burguesa o la justicia social, la formación competitiva o cooperativa de la sociedad, la tendencia generadora o acumuladora de la riqueza en el mercado, el carácter democrático o dictatorial de un régimen socialista, etcétera. Incluso si hay un acuerdo acerca de la gravedad de los problemas ecológicos, el desacuerdo es inevitable: unos suelen plantear la

reforma sostenible de la industria capitalista, la adecuación de los patrones de desarrollo económico al principio de conservación ambiental y la aplicación de recursos o tecnología para mitigar el impacto de la producción y el consumo;²² mientras, otros proponen la instauración de un modo de producción democráticamente planificado, conforme a los criterios de viabilidad ecológica, de las necesidades reales de la sociedad y del valor de uso.²³

Ocurre un antagonismo similar en el espectro animalista, donde las tensiones se derivan del tipo de problemas que se plantean y de los objetivos que se proponen. Por ejemplo, en la medida en que se concentra en el maltrato contra los animales no humanos, la vertiente bienestarista se propone el mejoramiento de sus condiciones de vida de acuerdo con los estándares más elevados posibles.²⁴ Sin embargo, esta postura no es compatible con la vertiente abolicionista, cuyo problema no es sólo el maltrato, sino la explotación y el dominio sobre los animales no humanos, por lo que no propone medidas reformistas, sino que demanda su liberación total.²⁵ Por supuesto, la tensión entre bienestarismo y abolicionismo puede disolverse si el primero no se afirma como un fin, sino como una instancia urgente “a corto plazo” para transitar “a largo plazo” hacia el segundo.²⁶ La dificultad radica en que, mientras el abolicionismo constituye un proyecto de emancipación definitiva, la vertiente bienestarista no parece dispuesta a renunciar a la instrumentalización o el aprovechamiento de los

²² Una exposición de propuestas ecocapitalistas se puede ver en Bodero Jiménez, Mendez-Mantuano, Morocho Valarezo, Alvarado Fiallo, Olvera Morán y Apolo Robles (2022).

²³ La exposición de una propuesta ecosocialista se puede ver en Löwy (2011).

²⁴ La expresión de esta postura se puede ver en Webster (1995).

²⁵ La expresión más conocida de esta vertiente se puede ver en Francione (2008).

²⁶ Esta es la posición de Pelluchon (2018: 86-87).

animales humanos con alguna finalidad alimentaria, económica, médica o cultural.

4. La posibilidad de un consenso crítico

Pese a todo, un consenso entre los espectros del ecologismo y el animalismo es posible en otro nivel fundamental. Si bien es cierto que estos espectros se separan por sus nociones básicas, sus escalas axiológicas, sus problemáticas y sus objetivos, también podemos señalar su entrecruzamiento como perspectivas críticas del modo predominante en que la especie humana se relaciona con lo no humano, esto es, como perspectivas que permiten señalar las deficiencias, contradicciones y perversidades del modelo hegemónico de civilización que estandariza la forma de las relaciones entre humanos, animales no humanos y espacios naturales. En consecuencia, más allá de sus divergencias ético-políticas, podemos señalar un punto de encuentro *crítico* entre las reivindicaciones o vertientes que emergen del ecologismo y el animalismo. Es esta dimensión crítica la que parece vincular ambos espectros como expresiones características de un tiempo en el que la ética, la política y la actividad intelectual, en general, ya no pueden estar centradas sólo en el humano.

En principio, ambos espectros pueden converger como perspectivas críticas del especismo y el antropocentrismo hegemónicos. Esto es así porque hay una continuidad y retroalimentación entre éstos. La afirmación especista de la jerarquía entre los animales no humanos y los humanos responde al intento ideológico de deslindar radicalmente a los segundos de su propia animalidad. El especismo supone que el humano no es

una especie animal o que alguna característica distintiva de su animalidad es independiente y excepcional en el proceso de la evolución biológica.²⁷ Esta escisión ideológica de los humanos respecto a los demás animales es una fuente de legitimación del poder que ejercen los primeros sobre los segundos.²⁸ El antropocentrismo es una consecuencia y un factor del especismo, pues cuando el humano ha estipulado una jerarquía en relación con los demás animales puede afirmar también su posición especial en el mundo y, con ello, justificar la subordinación de la totalidad de lo no humano a sus propios intereses.²⁹ La constatación ecologista de que la existencia del humano está ligada a la salud y el cuidado de los espacios naturales conduce a la crítica del antropocentrismo, pero también debe conducir a la crítica de la raíz que el espectro animalista identifica como especismo.

En conjunto, el especismo y el antropocentrismo enmarcan ideológicamente el abanico de problemas que abordan los espectros ético-políticos del ecologismo y el animalismo. Hay un vínculo entre la afirmación de la superioridad de los humanos sobre los demás animales y la afirmación de su primacía absoluta sobre la totalidad de lo no humano. De ahí que la falta de consideración por los animales no humanos esté ligada a la falta

²⁷ Contra este supuesto, Challenger (2021) construye una extraordinaria historia del humano como un animal que se rehúsa a serlo.

²⁸ La paradójica relación con los animales de compañía (“mascotas”), marcada por el afecto y el dominio, se podría explicar por el hecho de que, en su integración al espacio doméstico, han dejado de ser sólo animales para convertirse en “animales humanizados”. Sobre la relación contradictoria que mantenemos con estos, véase Fudge (2014).

²⁹ Por cierto que, históricamente, esa jerarquía también se ha estipulado en relación con otros humanos (mujeres, esclavos, negros, indígenas, obreros, judíos), a quienes se ha animalizado y subordinado a los intereses de un grupo dominante.

de consideración por los espacios naturales o la subordinación de éstos a intereses humanos. La crítica del especismo y del antropocentrismo revela que nuestra civilización se mantiene en guerra con los no humanos, a los que se ha esclavizado como propiedades, se ha reclamado como patrimonio o se ha reducido a recursos y mercancías, carentes de valor intrínseco.

Desde esta perspectiva, la crítica derivada de estos espectros permitiría articular un enfoque integral acerca de ciertos casos concretos que implican la sujeción de los animales no humanos y la devastación de los espacios naturales. Ello se debe a que estos son problemas analíticamente diferenciables, pero interconectados a través de múltiples prácticas humanas. Al respecto, podemos señalar algunos ejemplos que convocan los enfoques críticos tanto del espectro ecologista como del animalista.

Un caso particularmente importante es el de la industria de la ganadería, cuyo crecimiento mundial se ha dado de manera exponencial, por lo menos, desde la segunda mitad del siglo pasado. El mismo fenómeno convoca la preocupación frente a los métodos industriales de explotación y sacrificio y su impacto sobre la salud o el equilibrio de los ecosistemas. En efecto, la industria de la ganadería es responsable de la explotación y el sacrificio anual de decenas de miles de millones de animales (alrededor de 73.162.794.213, tan solo en el 2020),³⁰ de la generación de grandes cantidades de metano que contribuyen al calentamiento global o de la deforestación masiva (tanto para el pastoreo como para el

³⁰ El análisis estadístico de la cantidad de animales domésticos sacrificados (principalmente vacas, pollos, cerdos y ovejas), desde 1962 hasta el 2020, puede verse en Orzechowski (2022).

cultivo de alimento destinado a los animales de granja),³¹ con la finalidad de afianzar modelos insostenibles de alimentación que sirven en realidad a la acumulación de capital.

Otro caso es el tráfico de animales silvestres, considerado entre los “negocios” criminales más lucrativos del mundo (junto con el tráfico de armas, drogas y personas). Se suele señalar cómo es que éste se realiza a costa de la pérdida de biodiversidad y la degradación de los ecosistemas, tanto de origen como de destino, pero el hecho es que también se lleva a cabo a costa del trato cruel hacia diversas especies de animales no humanos, desde el momento de su secuestro, durante su traslado internacional, en su incorporación a un hábitat extraño, su cautiverio definitivo como mascotas o su instrumentalización con diversos fines (espectáculos, criaderos, producción de alimentos exóticos o pieles).³²

Un tercer caso es la pesca de arrastre, un método industrial que consiste en lanzar desde un barco una red de varios metros de largo para atrapar todo lo que encuentre en el suelo marino. Desde el espectro ecologista se puede advertir la destrucción de hábitats marinos, la sobreexplotación que excede los tiempos de recuperación de los ecosistemas o la “captura accesoria” de especies que afecta la biodiversidad y las pone en riesgo de extinción.³³ Desde el espectro animalista, por su parte, se puede

³¹ Al respecto, puede verse el conocido informe de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO, por sus siglas en inglés). Redactado por Steinfeld, Gerber, Wassenaar, Castel, Rosales, Mauricio y de Haan (2009). La misma postura se muestra en Jamieson (2002: 203-204).

³² Al respecto, puede verse Baker, Cain, Van Kesteren, Zommers, D’cruze y Macdonald (2013).

³³ Respecto a ésta y otras prácticas de la industria pesquera que implican daños ecológicos y sufrimiento animal, puede verse Mood (2010).

evidenciar el sufrimiento de millones de animales marinos al año,³⁴ que padecen el estrés de ser perseguidos hasta la extenuación y mueren por aplastamiento en las grandes redes, estallido de órganos internos por descompresión al ser elevados a la superficie, congelamiento en frigoríficos o disección mientras aún viven.

Estos y otros casos, a mayor o menor escala, evidencian la necesidad de tender puentes entre el espectro ecologista y el animalista. Es un hecho que hay una interconexión triádica entre los humanos, los animales no humanos y los espacios naturales, pues cada vez es más evidente que hay actividades que implican la explotación de los primeros sobre segundos que tienen un impacto sobre los terceros. Hay también una relación inversa entre la devastación de los espacios naturales y la afectación de grupos humanos, pero en medio de eso también deben considerarse los perjuicios contra las poblaciones de animales no humanos como consecuencia de la degradación de sus hábitats.

En este sentido, también se hace patente la insostenibilidad ideológica del especismo y el antropocentrismo. En el mundo no hay un centro ni una escala jerárquica, sino una interconexión triádica entre humanos, animales no humanos y espacios naturales. Desde esta perspectiva, la afirmación de la prioridad absoluta de los intereses humanos resulta contraproducente para los mismos, pues sólo pueden realmente satisfacerse si se antepone el interés por la interconexión triádica. Del mismo modo, la postulación de la dicotomía jerárquica entre los humanos y los demás animales se revierte sobre los primeros, porque en el afán de negar su propia animalidad se desvinculan de ésta y de las condiciones naturales que son indispensables para su

³⁴ Son tantos que algunos consideran más práctico contarlos por toneladas.

sobrevivencia. Por supuesto, esta perspectiva parece carecer de una orientación “ética” (o, mejor, moral), pero ello es sólo porque apunta contra las concepciones ontológicas que subyacen a la unilateralidad del ecocentrismo ecologista, indiferente ante la situación de los animales como individuos, y del sensocentrismo animalista, ajeno a las consideraciones ecosistémicas. La superación de la tensión y de las disputas que éstas generan entre los dos espectros exige, si no la superación dialéctica, el abandono del terreno en el que suelen moverse. La crítica del antropocentrismo y del especismo permite pensar el espacio para un nuevo terreno que posibilite la convergencia de las preocupaciones humanas por lo(s) no humano(s). Ahí precisamente es donde radica la posibilidad de tener un puente entre el espectro ecologista y el animalista.

Referencias

- Andrews, K., Birch, J., Sebo, J., y Sims, T. (2024). *Background to the New York Declaration on Animal Consciousness*. nydeclaration.com. Disponible en línea: <https://sites.google.com/nyu.edu/nydeclaration/background>
- Ávila Gaitán, I. D. (2016). “Ética, política y animalismo. Entrevista”. En I. D. Ávila Gaitán (comp.), *La cuestión animal(ista)* (pp. 67-71). Desde abajo.
- Baker, S., Cain, R., Van Kesteren, F., Zommers, Z., D’cruze, N., and Macdonald, D. (2013). “Rough trade: animal welfare in the global wildlife trade”. *BioScience* 63 (12): 928-938.
- Bodero Jiménez, K. X.; Mendez-Mantuano, M. O.; Morocho Valarezo, K. M.; Alvarado Fiallo, S. F.; Olvera Morán, M. Y. y Apolo Robles, D. W. (2022). “Ecocapitalismo: utopía o

- realidad". *South Florida Journal of Development* 3 (6): 6675-6698.
- Callicot, J. B. (1980). "Animal liberation: a triangular affair". *Environmental Ethics* 2: 311-338.
- Callicot, J. B. (1988). "Animal liberation and environmental ethics back together again". *Between the Species* 4: 163-169.
- Castelblanco-Martínez, D. N., Moreno-Arias, R. A., Velasco, J. A., Moreno-Bernal, J. W., Restrepo, S., Noguera-Urbano, E. A., Baptiste, M. P., García-Loaiza, L. M. y Jiménez, G. (2021). "A hippo in the room: predicting the persistence and dispersion of an invasive mega-vertebrate in Colombia, South America". *Biological Conservation* 253. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0006320720309812>.
- Challenger, M. (2021). *How to be animal: a new history of what it means to be human*. Penguin Books.
- Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis. A political theory of animal rights*. Oxford University Press.
- Ética animal (2016). "La explotación de las abejas". Disponible en línea: <https://www.animal-ethics.org/explotacion-abejas/>.
- Faria, C. (2012). "Muerte entre las flores: el conflicto entre el ecologismo y la defensa de los animales no humanos". *Viento Sur* 125: 67-76.
- Faria, C. (2016). "Lo personal es político: feminismo y antiespecismo". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales III* (II): 20-38.
- Francione, G. (2008). *Animals as persons. Essays on the abolition of animal exploitation*. Columbia University Press.
- Fudge, E. (2014). *Pets*. Paidós.

- Gudynas, E. (2014). *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Centro Latinoamericano de Ecología Social.
- Guttman, R. (2018). *Eco-capitalism. Carbon money, climate finance, and sustainable development*. Palgrave Macmillan.
- Hargrove, E. (ed.) (1992). *The animal rights/Environmental ethics debate. The environmental perspective*. State University of New York.
- Horta, O. (2017). "Distintos principios, consecuencias enfrentadas: la oposición entre la consideración moral de los animales y el ecologismo". *Euphyía* 11 (20): 9-32.
- Jamieson, D. (2002). *Morality's progress. Essays on humans, other animals, and the rest of nature*. Clarendon Press.
- Johnson, E. (1981). "Animal Liberation versus the Land Ethic". *Environmental Ethics* 3 (3): 265-273.
- Leopold, A. (1949). *A sand county almanac*. Oxford University Press.
- Low, P. (2012). *The Cambridge Declaration on Consciousness. Proceedings of the Francis Crick Memorial Conference, Churchill College*. Cambridge University.
- Löwy, M. (2011). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Ediciones Herramienta y Editorial El colectivo
- Lozano, C. (2023). "Derechos de los animales en Colombia. Una lectura crítica en perspectiva ambiental". *Revista Derecho del Estado* 54: 345-380.
- Minteer, B. A. (2004). "Beyond considerability: a deweyan view of the animal rights-environmental ethics debate". En E. Mackenna y A. Light (eds.), *Animal pragmatism. Rethinking human-nonhuman relationships* (pp. 97-118). Indiana University Press.

- Mood A. (2010). *Worse things happen at sea: the welfare of wild-caught fish*. Fishcount.org.uk. Disponible en línea: <https://www.fishcount.org.uk/published/standard/fishcountfullrptSR.pdf>.
- Naess, A. (2018). *Ecología, comunidad y estilo de vida. Esbozos de una ecosofía*. Prometeo libros.
- Orduña-Villaseñor, M., Valenzuela-Galván, D. y Schondube, J. (2023). "Tus mejores amigos pueden ser tus peores enemigos: impacto de los gatos y perros domésticos en países megadiversos". *Revista Mexicana de Biodiversidad* 94: 2-25.
- Orosco, C. (2023). "Una bomba de tiempo: el alarmante impacto de la industria porcícola en Yucatán". *Mercy for Animals*. Disponible en línea: <https://mercyforanimals.lat/blog/el-alarante-impacto-de-la-industria-porcicola-en-yucatan/>.
- Orzechowski, K. (2022). "Estadísticas y Gráficos del Sacrificio Mundial de Animales". *Faunalytics*. Disponible en línea: <https://faunalytics.org/global-animal-slaughter-statistics-charts-2022-update-spanish/#:~:text=En%20total%2C%20el%20n%C3%BAmero%20de,cifra%20fue%20de%2074.669.379.926>.
- Pelluchon, C. (2018). *Manifiesto animalista. Politizar la causa animal*. Penguin Random House.
- Pouydebat, E. (2018). *Inteligencia animal. Cabeza de chorlitos y memoria de elefantes*. Plataforma.
- Puleo, A. (2019). *Ecofeminismo. Para otro mundo posible*. Cátedra.
- Regan, T. (1983). *The case for animal rights*. Routledge.
- Regan, T. (2013). "Animal rights and environmental ethics". En D. Bergandi (ed.), *The Structural Links between Ecology, Evolution*

- and Ethics: The Virtuous Epistemic Circle* (pp. 117-126). Springer.
- Riechmann, J. (2022). *Simbioética. Homo sapiens en el entramado de la vida*. Plaza y Valdés.
- Sagoff, M. (1984). "Animal liberation and environmental ethics: bad marriage, quick divorce". *Osgoode Hall Law Journal* 22: 297-307.
- Salazar Ortiz, V. H. y Láriz Durón, J. (2017). "Una crítica al antropocentrismo desde la ética ambiental". *Euphyía* 11(20): 108-130.
- Shelton, J.-A. (2004). "Killing animals that don't fit in: moral dimensions of hábitat restoration". *Between the species* 13(IV): 1-19.
- Singer, P. (2018). *Liberación animal*. Taurus.
- Sosenski, P. y Domínguez, C. (2018). "El valor de la polinización y los riesgos que enfrenta como servicio ecosistémico". *Revista Mexicana de Biodiversidad* 89: 961-970.
- Steinfeld, H.; Gerber, P.; Wassenaar, T.; Castel, V.; Rosales, M.; de Haan, C. (2009). *La larga sombra del ganado. Problemas ambientales y opciones*. FAO.
- Stepaniak, J. (2000). *The vegan sourcebook*. Lowell House.
- Varner, G. (1998). *In nature's interest? Interests, animal rights, and environmental ethics*. Oxford University Press.
- Warren, M. A. (1983). "The rights of the nonhuman world". En R. Elliot y A. Gare (eds.), *Environmental philosophy: a collection of readings* (pp. 109-131). The Pennsylvania State University Press.
- Webster, J. (1995). *Animal Welfare. A cool eye towards Eden*. Wiley-Blackwell.

Kangaroos and Dragons: how much is a species worth?

Canguros y dragones: ¿cuánto vale una especie?

Luis David Reyes Sáenz

Centro de Ciencias Matemáticas, UNAM

luisdavidr@gmail.com

Resumen

El artículo aborda el conflicto moral entre los derechos individuales de los animales y el valor de la conservación de especies, utilizando como ejemplo el caso del sacrificio de canguros para salvar a los dragones sin orejas en Australia. El autor argumenta que las especies no poseen un valor final no derivado y, por tanto, no pueden justificar la violación de los derechos de los individuos. Aunque reconoce el valor instrumental y contributivo de las especies, rechaza argumentos filosóficos que defienden su valor no derivado, como el *replication argument* y el *last person argument*. El texto concluye que, si bien existen deberes importantes hacia la conservación, estos no deben violar los derechos

individuales, como en el caso de la matanza de canguros, la cual debe ser abolida.

Palabras clave: ética animal, conservación de especies, derechos individuales, valor no derivado, conflictos morales.

Abstract

The article explores the moral conflict between individual animal rights and the value of species conservation, using the culling of kangaroos to save earless dragons in Australia as a case study. The author argues that species do not possess nonderivative final value and thus cannot justify the infringement of individual rights. While recognizing the instrumental and contributory value of species, the paper rejects philosophical arguments that claim species have nonderivative value, such as the replication argument and the last person argument. The author concludes that while there are important conservation duties, they should not violate individual rights, as exemplified by the kangaroo culling practice, which must be abolished.

Key words: animal ethics, species conservation, individual rights, nonderivative value, moral conflicts.

1. Introduction

Moral problems that involve the duties towards nonhuman entities have been present in moral philosophy since ancient times. One of the central problems in this line of enquiry is how to weigh the moral demands that individual animals have on our behavior and the moral duties related to the conservation of the ecosystem. Are we allowed, and if so, up to what extent, to harm or wrong individual animals to reach the goal of conservation of an

ecosystem or of a species? This question is clearly, not only of central theoretical importance, but of the utmost practical as well.

During the last half century there has been a lot of work on two important trends in Anglo-Saxon academic philosophy. Philosophers have, on one side, developed theories in Animal Ethics, one of their main theses being that many animals deserve moral consideration or moral rights similar to humans. On their view, species do not deserve much moral consideration, only individuals do (Cavalieri, 2001; Francione, 2000; Regan, 1983; Rowlands, 2009; Singer, 2002), a view that is often defended also by animal right activists. Philosophers have, on the other side, also developed theories in Environmental Ethics, one of their main theses being that ecosystems and species deserve moral consideration, a view that is also often defended by ecologists and environmental activists. On their view, individual animals deserve less moral consideration than the ecosystems they inhabit or the species they are members of (Callicott, 1986; Rolston, 1988).

In this paper, I will use ideas and arguments from these two groups of theories to answer the question: what ought we do when we must decide between the moral value of a species and the moral rights of individual animals? My main thesis is that considerations solely about a species cannot trump moral rights. I will argue that this conclusion is compatible with views that conceive animal species (particularly endangered species) and biodiversity as having moral value and argue for important duties of conservation. In doing so I assume that individual animals have moral rights, a thesis that has been extensively defended in the literature, and which I presume anyone interested in the debate agrees to some extent. So, my main thesis clearly side with the animal ethics view of the debate, but I hope my arguments will be

of interest not just for those on that side, but to the ones on the other, not just because I present new challenges to their view, but because I do concede what I presume to be some of their most important intuitions and belief and argue they are compatible with my thesis.

The paper is structured in the following way. Section 2 describes a real case scenario that will be used as my main example, this section also introduces my main argument. In section 3 I will discuss what a species is from the perspective of philosophy of biology. Section 4 discusses what kind of value a species has. In section 5 I will discuss and reject some arguments for why species have nonderivative value. In section 6 I will discuss some implications.

2. The extinction of Australian dragons

The Australian fires during the summer of 2019 shock the world. They burned for almost six months and consumed tens of millions of acres (Cave, 2020). Experts estimate that 1 billion animals died (Zaveri & Rueb, 2020), while the Australian government acknowledges that 113 species of animals will need urgent help to survive (Hobson & Simpson, 2020). Experts also claim that most animals died and continue to die during the aftermath of the fires. Fortunately, people were eager to help by sending money and volunteering in rehabilitation efforts. Volunteers for the Animal Rescue Craft guild sewed hundreds of pouches for orphan kangaroo joeys (Andrew, 2020). Also, the Australian government deployed help immediately and committed fifty million Australian dollars in resources to combat the crisis (Morton, 2020).

On top of that, two million Australian dollars were used to save a threatened species of small lizards called 'earless dragons' (Evans, 2020).

Many were surprised when, despite all of this, the Australian Capital Territory (ACT) announced the culling of Eastern Grey Kangaroo (*Macropus Giganteus*) will still occur during 2020. The practice of culling is heavily criticized by animal activists¹(Kangaroos, n.d.), but the government argues that this practice is necessary. Authorities argue the overpopulation of kangaroos has important social, economic, and environmental impacts. According to the ACT legislation that regulates culling (Nature Conservation (Eastern Grey Kangaroo) Controlled Native Species Management Plan 2017, 2017)², the purpose of culling is the conservation of the native grassy ecosystems³. According to official data, 11,130 kangaroos were culled during 2015. The ACT government argumentation centers on the impact on the ecosystems of kangaroos' overconsumption of grass, mainly: 1) lack of grass will cause kangaroos starvation during droughts, and 2) lack of grass is correlated with loss of biodiversity. These are the two most popular justifications for culling according to a 2019 poll (ACT Government, 2019b). Although the evidence for both impacts is contestable, the rhetoric of the government has been to focus on the danger that overpopulation of kangaroos presents to

¹ Australian Society for Kangaroos (Dimond et al., 2012: 12).

² Management plan from now on.

³ The Management plan claims that "the aim of the culling program is focused primarily on endangered ecosystems rather than individually threatened species" although they also claim that "Maintaining and restring the ecological integrity of these grassy ecosystems and therefore habitat for threatened species, as well as other grassland depend species, is the primary reason for reducing [kangaroo's] grazing pressure".

endangered native species, particularly earless dragons (ACT Government, 2019a). “Dragons need the longer grass to shelter from predators and to provide habitat for the insects on which they feed” (Nature Conservation (Eastern Grey Kangaroo) Controlled Native Species Management Plan 2017: 18).⁴

Earless dragons (*Tympanocryptis Pinguicolla*) are a species of small lizards (15 cm when fully grown) that (apparently) likes to flirt with extinction. This species was believed to be extinct from 1963 to 1991 when it was found again (Cogger et al., 2000), and has probably gone extinct again now as new taxonomical work has reclassified much of its former population as members of another species (Melville et al., 2019).

Given the facts, the number of animals at risk, and the number of resources devoted to this issue, it is worth asking: is the culling of kangaroos justified by the preservation of dragons?

My argument is quite simple, and it can be present in the following general form: Unless object Y has nonderivative final value, it is impermissible to sacrifice the welfare of an individual with a right for it not to be harmed solely⁵ for the survival of Y. Kangaroos have a right not to be harmed, and the species of earless dragons does not have nonderivative final value. Therefore, it is

⁴ These conclusions are based on unpublished data by the ACT Parks and on a study that argues dryness due to lack of grass is not correlated with “reduction in survival across years”, according to this study “Dry conditions have been shown to be an ultimate factor in forcing a lizard population to abandon reproduction altogether” (Queiroz & Gauthier, 1990: 30), so the conclusions of the Draft are at least contentious.

⁵ By ‘solely’ I mean considerations just about the object. If an object does not have nonderivative final value, there is no value involved in considerations solely about it.

impermissible to cull kangaroos solely to save the species of earless dragons. The argument is clearly valid.

Clarifications are in order, as I use the terms by following Ronnow-Rasmussen's (2015), an object has nonderivative value if the value it has does not derive from another value. People may value a beautiful painting not because they value beauty in itself, but because pleasure is valuable, and looking at the painting produces that for them. So, the value the painting has is derivative. A related notion is that of final value, the same painting may have final value because it is valued for its own sake, for how pleasurable it is to look at it, in contrast to the wall it hangs on, because the wall may only have instrumental value: the value it gets for providing the means to enjoy the painting.

Coming back to my main argument. I will focus my efforts on justifying the latter two premises, I do so because I take it as given that a right to something trumps any consideration that does not directly involve something that has nonderivative final value. No right should be regarded as such if considerations solely regarding objects without nonderivative final value allows us to infringe it: it wouldn't make sense to say someone has the right their welfare if it is allowed to infringe this right to protect the wall the painting is hanging from or the painting itself. It would not make sense to protect the wall because the wall does not have instrumental value, and other things with such value can be provided for the same end. On the same note, if what people value is not the beauty of the painting, but the pleasure of looking at it, and an equivalent pleasure can be provided⁶, then I take it that

⁶ It could be objected that I'm assuming that when the value is derivative or non-final, an object with equivalent value can be provided such that no net lose of

believing someone to have a right to their welfare at least implies that such a right prohibits us from harming them in such a situation.

To answer the question of culling, we need to figure out what moral considerations, values, and rights, are relevant for each side. Let us start with the moral rights of both kangaroos and dragons.

Since the publication of *Animal Liberation* (Singer, 2002) the field of animal ethics has developed many compelling arguments for why animals have moral rights. I will not replicate such arguments, partly because I have nothing new to add and partly because I take it that most reasonable people agree to some extent with this thesis. What is actually contentious is what are those rights and which animals have them: it is not clear if all animals have a moral right to a legal defense when in need, or if animals that apparently do not feel pain have a right for wellbeing. Nonetheless, kangaroos and earless dragon fit all the major suggested criteria for right holders: sentience, being subjects of a life, basic rationality, and consciousness. Philosophers have argued that these are good properties to delineate which entities can have rights. On the matter of which rights they have, one of the strongest arguments for why they have a right to their welfare is that they have interests in continuing to live a good life, while killing or harming them will deprive them of that. Therefore, most animal ethicists would agree that kangaroos and earless dragons have a right not to be killed or harmed without a strong justification.

value comes as a result. I do so because if this is not the case, then there are considerations regarding nonderivative final value involved, and this are ruled out by my statement.

3. What is a species?

Before figuring out what value a species has, we have to figure out what a species is. Species are conceived in taxonomy as the basic unit of classification and the fundamental taxonomic rank. The other commonly used taxonomic ranks are domain, kingdom, phylum, class, order, family, and genus. These other ranks are usually thought to be only “passive aggregates composed of actively evolving species” (Ereshefsky, 2004: 80). And so, species are thought to be the units of both evolution and classification of life.⁷ Nonetheless, there is no agreement in the philosophy of biology about what a species is.⁸ There are six major groups of definitions:

- **Reproductive:** The most inclusive population of individuals who can interbreed and produce fertile offspring.
- **Phylogenetic or evolutionary:** The least inclusive population of individuals who share an ancestor and can be taxonomically distinguished from other such populations.

⁷ Although, the history of taxonomy is more complex, according to some authors “Preexisting taxonomies came to be interpreted as the result of evolution, and evolutionary principles were developed to justify long-standing taxonomic practices” (Ereshefsky, 2004: 80).

⁸ There is an ambiguity here (Melville et al., 2019) between the concepts of species taxa and species category. Species taxa are the species that biologists study: Eastern grey kangaroos and Earless dragons. Species category is the class of all species taxa. The question is not about what species taxa there are, but about what is it that they share so that they are all part of the species category.

- Ecological: The most inclusive population that occupies a different ecological niche from other populations of its lineage.
- Genetical: A population who has genotypic similarity that can be taxonomically distinguished from other such populations.
- Morphological: A population that has shared anatomic features that can be differentiated from other populations.
- Form of a life: A population of individuals who share a common biological “way in the world”, which includes how they reproduce, how they move, how they avoid predators and how they take care of themselves. (Sandler, 2012: 4; Timmerman, 2018: 685)

None of these definitions is without problems, as shown by interesting borderline cases.⁹ It is also important to note that each definition picks out and leaves out different populations, so each definition has pragmatical advantages in the proper scenario. Ecologists care more about the ecological concept of species, because they are interested in how a population interacts with an ecosystem way more than they are interested on the genetic history between them. Evolutionary biologists care more about the evolutionary history of a species, they are interested in how a

⁹ The reproductive definition is the most widely used. To exemplify some of its problems consider the following case. Red junglefowl (*Gallus gallus*) and grey junglefowl (*Gallus sonneratii*) are considered two different species, because they do not interbreed in the wild due both to geographical separation and to differences in appearances and courtship behavior. Nonetheless when these impediments are overcome in captivity, their offspring hybrids cannot interbreed with other hybrids, but they have been shown to be able to interbreed with members of both species (Greene, 2012: 589-590).

population evolves from one another and not that much in the role they play in each ecosystem. These considerations speak in favor of *species pluralism*, the idea that there is a plurality of species concepts, and against *species monism*.¹⁰

4. Species have derivative final value

There have been many proposals to explain the value of species, let us consider four for the moment:

- Instrumental value: species make a *causal* contribution in value. Species are used to get scientific knowledge and for educational purposes, they also contribute to the health of ecosystem and to the survival of other species and organisms. (Thomson, 1997: 294n)
- Projected value: species have value that is projected by valuers. The paradigmatic example is aesthetic value. Philosophers argue that there is something more about aesthetic value than pleasure it provokes on us, and some of them argue that aesthetic value is not found in objects but projected onto objects by valuers (Greene, 2012). There are other examples of projected value, like the value a scientist projects onto a species discovered by her.
- Constitutive value: species make a *non-additive* contribution of value. Some philosophers argue that all

¹⁰ From this it is also easy to construct an argument for *species conventionalism*, the idea that the concept of species is just a useful convention, and against *species realism*, the idea that the concept of species is based on *real* categories or features that biological organisms have. And from species conventionalism an argument against the nonderivative final value of species could also be presented.

species have value, even those that do not causally contribute to anything of value and do not have any characteristics that valuers appreciate, e. g. snail darters, because they contribute to biodiversity and biodiversity is valuable (Bradley, 2001).

- Intrinsic individual value: species have value due to the intrinsic properties of their members (Russow, 1999).¹¹

Many people believe that these proposals are missing something. All these proposals appeal to something besides a species, and so they argue for the derivative value of species (Ronnow-Rasmussen, 2015). Nonetheless some philosophers believe that species should not just be protected because they are related to other things that have value. They argue that the proper moral duties owed to species are due to the nonderivative value they have:¹² intuitively we do not protect species solely because that will benefit other animals or because that will benefit us, but because they are valuable for their own sake (Gorke, 2003).

I will argue that species do not have nonderivative value. First, notice that given the definitions we have of species, it would be quite hard to explain why species have nonderivative value. Consider the morphological definition: it hard to explain why a

¹¹ There is an important ambiguity here, something is claimed to have intrinsic value if it “supervenes” on intrinsic properties, so contrasting the intrinsic value of the *individuals* of a species with the nonderivative value of the *species* may seem mistaken. I will argue in what follows that this only seems so because we conflate the individuals as a group with the entity that is the species as such, the intrinsic properties that the individuals have is not an intrinsic property of the species.

¹² There is an ambiguity here, many authors argue that what must be shown is the *intrinsic* value of species. I adopt Ronnow-Rasmussen’s (2015) definitions of intrinsic and nonderivative value, under these definitions what needs to be shown is the *nonderivative* value of species.

population that has *any* morphological feature that defines a species should be valued. Why should we value that there is a population that has the features of a mosquito? Or why should we value there is a population of mammals an almost imperceptible body characteristic that is of no scientific interest and without any impact on their environment?

Even if someone could come up with an answer to this question, they would have to face what I call the *overflow* objections.

The first kind of objection is the *overflow of duties objection*. The objection goes as follows. Assume that species have value, if we have the duty to maximize or promote value, it follows that we should, *ceteris paribus*, create more of these populations (Russow, 1981). Therefore, if we are species conventionalists, we should believe that taxonomists have a duty to convene there are more species. And if we are species realist, we should believe that biologists have a duty to create organisms that belong to new species.

There are two ways to reply to this objection. It could be argued that we do not have a duty to promote the nonderivative value of species, maybe the kind of value species have is a deontological value that calls for respect and preservation but not for promotion. It could also be argued that we have the duty to maximize the value of species, but it is outweighed by the duty to preserve the value that already exists (Cohen, 2011). Nonetheless, anyone who would appeal to these replies would have an even harder case. They would have to argue on top of why species have nonderivative value, why species have the kind of value that blocks the overflow of duties objection. The existence of these latter kinds of value is already contentious in the literature, so I take it to

be, at least very hard to argue for the existence of this kind of value to be nonderivative *and* present in species.

The second kind of objection is the *overflow of entities objection*. If we have a duty to preserve *every* species, we have a duty to preserve even man-made species and so we have the same duty to preserve earless dragons as we have to preserve a new species created in a lab or a species that has evolved as a consequence of domestication. Another version of this objection is that we do not have a duty to preserve every population that shares a trait: all the odd-eyed cats, all the white lions, or all the descendants of the dogs who personified Lassie on tv. A further version of this objection is to point out that species is only one taxonomic rank. The fact that it is the most important in taxonomy is not reason enough to show that we only have obligations to it. On this line, philosophers have argued that if we owe obligations to species then we also owe obligations to subspecies (Baxter, 2005) and also to higher taxa (Powell, 2012).

The natural reply to these objections is to restrict in some way the kind of value that species have so that it does not overflow to entities we do not want it to. Philosophers have argued that there could be some particular value in entities that have not been modified by humans (Elliot, 1982), or that have not required the intervention of humans to exist (Baxter, 2005). People could also argue that even if they adopt the phylogenetic definition, there is some relevant distinction between biological species and all other populations that share a common ancestor. But notice that we value populations that have required human intervention to exist. We value domestic dogs and cats, and many people find blue-eyed humans attractive. Maybe the value of these latter kind of populations is different from that of species, but it will be hard to

come up with a convincing argument for why mountain lions and domestic cats should be preserved due to their value, but lab rats should not. Again, I just want to point out that this makes the case for the nonderivative value of species even harder.

5. Do species have nonderivative final value?

Many people would not be convinced by these objections, as they may believe that an argument can be devised to show the nonderivative value of species. Let us look at some arguments that have been suggested in the literature.

Some philosophers have tried to use the *replication argument* (Elliot, 1982). This argument starts with a thought experiment. Imagine that one day you hear in the news that the original species of earless dragon has been extinct since 1963 and the new individuals discovered in 1991 were either a replication made by humans using genetic data, or an evolution of another species that happens to be indiscernible from prior earless dragons.¹³ Many people have the intuition that there is something wrong in this situation. There seems to be something to lament or condemn about the fact that the species went extinct. And so, the argument goes, even if the species still exists, something of final value was lost; the new species does not have as much value as the original had (Sandler, 2012). This lost final value cannot be explained by anything other than the species itself, because, by hypothesis,

¹³ According to new data we may have four different species of earless dragons from what previously was thought to be one, the distinctions are based on genetic information and not on observable traits, so this assumption is not unrealistic (Melville et al., 2019).

everything else is the same except the fact that there is a new species different but indiscernible from the previous one¹⁴. Therefore, species have nonderivative value.

Other philosophers have suggested a *last person argument* (O'Neill, 2013) . This argument also starts with a thought experiment. Imagine you are the last entity with nonderivative value in the planet and you will die in the following hour, you have to decide if you will use that time to destroy the species of earless dragons. Many people have the intuition that it would be wrong to destroy that species, but if that is so, that must be because the species of earless dragons has some final value even once you are gone. This value cannot be explained by reference to anything else that has nonderivative value because by hypothesis entities with nonderivative value will disappear in an hour. Therefore, species have nonderivative value.

Both arguments are highly controversial in the literature. Some philosophers have pointed out that they do not share the intuitions that the arguments use, and so the arguments are not compelling. Others have pointed out that it is not enough to point out that we have an intuition. Intuitions must be argued for, otherwise they are doing little more than restating the claim that species have nonderivative value without explaining why it is so (Sandler, 2012).

The literature has also pointed out problems with the axiology of these arguments. It is not clear if these arguments allow us to conclude that species have nonderivative value or just that

¹⁴ People could reach a similar conclusion by appealing to the view in Cohen (2011).

they have final value¹⁵. On a similar line it has been pointed out that these arguments go way too fast. They draw axiological conclusions from deontic intuitions without further explanation; they start with the intuition that there is something wrong and then go on to assert that there must be some value to explain it. Consider the last person argument. Virtue ethics may be able to explain why destroying a species of bacteria is wrong without appealing to any value in that species but just to the character traits of the destroyer. On top of that, we can point out that the thought experiment is flawed from the start: individual animals have nonderivative value, so we do not need to postulate the nonderivative value of the species on top of the value of the individual members. This latter value is enough to explain why the destruction of the species is wrong. Notice also that it is hard to draw an intuitive line between them. Whenever we imagine a species of animals, we imagine a group of animals and so in any thought experiment it is not clear if our intuitions are tracking the value of the animals or the value of the species.

The *axiological jump* and the *intuitive blurriness* problems are also present in the replication argument. I share the intuition that there is something bad in the (hypothetical) extinction of earless dragons in 1961, but I am not sure that I have that intuition because the species has nonderivative value and not because there is something wrong with what happened to the individual earless dragons who were the last members of the species, because probably the reason they did not have any descent was not that they were busy being too happy to have any time to reproduce. On

¹⁵ Last person arguments are usually thought to be related to final value, while replication arguments are usually thought to be related to nonderivative value.

top of that I am not sure we need to postulate the nonderivative value of either the species or the individuals to explain what is wrong. Maybe all that is wrong is the fact that a group of animals died without the possibility of having offspring, something that sounds plausible in the human case, but solution I will not argue for in here. For these reasons I reject these two arguments.

A different strategy has been used in the literature. Most major ethical theories concur that interests are something that should be considered; entities that have interest have a *prima facie* reason for them to be promoted or respected. So, the strategy is to show that species have interests. We could suggest that it is in the interest of any species a) to persist over time, b) to maintain (or increase) its population size and c) to adapt to new environmental conditions.

This suggestion has been challenged by pointing out that to have interests an entity needs to be sentient, or at least conscious. This means that the idea that species have interests is nonsensical. But this objection can be met by pointing out that we use interest in two different ways:

Preference-interest: kangaroos *have an* interest in eating grass.

Welfare interest: *It is in* the kangaroo interest not to eat all the grass. (DeGrazia, 1998; Regan, 1983; Taylor, 2011).

The first kind is related to what entities want, desire or like. The second kind is related to what would be good for an entity. For an entity to have welfare-interest it does not need to have mental states, it only needs to have a good. This move shows that the concept of species having interest is conceptually coherent.

But it is not enough to show that it is coherent to believe that species have interests. Philosophers would still need to show why

we should care about them. Notice that unlike preference-interest, there is not obvious reasons why we should *prima facie* care about welfare-interest. Consider the case of a car. We can use the language of interest to describe what is good for the car: to not have flat tires, to be properly oiled, to not overheat, and so on. But none of that implies we should care for the car as we care for a tree, a kangaroo, or a human (Jamieson, 2008).

Philosophers have tried to meet this second objection by pointing out why we care about the welfare-interests of nonconscious creatures. We care about trees, and not about cars, because trees are goal-directed entities. Even if things cannot go bad *according to them*, things can go bad *for* them. We know there are certain things that are good or bad for a tree if it is going to survive or reproduce, and some would even claim trees are entities with an organism that has the goal of surviving and reproducing. This is how we know that to tear off its bark is not in its interests and that we should not do it. Tearing off its bark is not bad because the tree feels pain, but because it needs its bark in order for things to go well for it. We know that both because we know the role the bark plays in the organism of the tree and because we know evolution has selected this trait as something useful for it. The core idea of this proposal is that we can make sense of what is good for an entity appealing to its psychology, but also by appealing to its etiology or to its evolutionary history (Sandler, 2012).

If evolutionary history can ground what is in the interest of an entity and why we should care about those interests, then (a), (b), and (c) are interests of species that we should consider, because they can be grounded in the evolutionary history of each species (Rolston, 1988).

This line of argument surely will not convince anyone that is not a biocentrist (Jamieson, 2008; Taylor, 2011), because they do not believe that trees or creatures without preference interests deserve direct moral consideration. Nonetheless, this argument can be rejected on other grounds. It overstates the role that species play in evolution. When we talk about species being the unit of evolution, we do not mean that they literally evolve. We talk in this way because it is easier to understand evolution when we trace how species change and not how their individual populations or individuals do. But evolution does not select for the traits that species have, but for the traits that their members have. It is not species that compete for resources or that adapt to the environment, it is their individuals that do. Members of a species compete between each other, and sub-species come to change so much that they become a new species. It is more insightful and precise to claim individuals are the subjects of evolutions, and not species. Therefore, it cannot be argued by appealing to evolutionary history that we should care about the interests of species in a way that does not equate them with those interest with the interest of the individual members of a species, something that the one arguing against my thesis needs. For this reason, I reject this argument.

Notice the difference between the first two arguments that we considered and this last one. The former appealed to the uniqueness of what species are and tried to show why, intuitively, we should care about them. One of my objections was that our intuition seemed to be tracking the entities which we cared about from the beginning, and not these different entities. Because our intuition has such a hard time grabbing onto these entities, this latter argument appealed to the similarities between the entities

we already care about and species. But this time the problem is that the uniqueness about species will not allow the argument to work. Because they are unique, we can find relevant differences that explain why we should not consider them as having nonderivative value. The latter argument made several moves to avoid this from happening, but I argued it failed in the end.

Philosophers can select the properties that are unique to species to argue why we should value them, but then they are exposed to the objection that there is no reason to care for a property so different from the ones we usually value. Or, they could select a property that is shared with other entities that we value, but then they open themselves to the objection that this property is not important and the properties they do not share are enough to show why the analogy does not work.

I have presented three challenges to the idea that species have nonderivative value. First, they are nonstandard entities in morality. It would be hard to show why morality should care about them. Second, a view that cares about them will overflow morality. A view that incorporates direct duties of preservation to species will also incorporate other duties and other entities to morality. Third, there is a strong dilemma in any argument for the nonderivative value of species.

Nonetheless, people may still feel that all these problems can be overcome. The idea that species have nonderivative value is, at the end of the day, a persistent one. To ease our worries, I can only say two things. First, we can justify many preservation obligations on the derivative value of species and on the moral rights that their members have. Second, maybe we want to justify why species have nonderivative value because we were taught that they have it. Many of us have been taught to value species with stories like

Noah's ark. It is no coincidence that, according to some authors (Rolston, 1988), there is not much reference to moral obligations to endangered species in mainstream western philosophical thought before the twentieth century, except for references to Noah's ark story. On top of this, many of our attitudes and ideas about the natural world were developed before Darwin's theory. It is not unlikely that our unscrutinized intuitions developed in a society that assume species are entities that are hardly affected by time: highly unlikely to go extinct and that do not evolve, this would explain why we have such strong feelings when we hear that a species is gone. It makes sense to resist the pressure against ideas we hold dear, but if they do not resist the pressure when rationally scrutinized and if we find that they were conceived when we did not know enough to form an informed judgment, it only makes sense that we abandon them.

6. Should we cull kangaroos to save earless dragons from extinction?

The species of earless dragons do not have nonderivative value, and so considerations solely about the species cannot justify culling; the extinction of earless dragons is not a reason to justify the culling of kangaroos. Because this is one of the main reasons that the ACT government has presented for the culling of kangaroos, my argument implies that this practice should be revised and likely abolished.

I would like to show how my argument is compatible with preservation duties. My argument does not block *any* duty we have to preserve earless dragons, it only shows that culling

kangaroos is not one of those duties. I will exemplify this with a couple of thought experiments.

Imagine first that we have the option to build a protective fence to prevent the kangaroos from eating the grass. If we build the fence there will be enough grass so that there will be a new generation of 100 earless dragons¹⁶ if we don't they will surely go extinct, but because kangaroos will have less grass the next generation of kangaroos will have 100 individuals less than it would have had if we had not built the fence, but none will die¹⁷. If we do not build the fence, the species of earless dragons will go extinct, but not because dragons will die, but because they will just stop reproducing.¹⁸ Everything else remains the same.

I think that we should build the fence. I do not think we need to get into complicate debates in population ethics to justify this intuition. We can assign roughly the same value to the existence of a new kangaroo and the existence of a new earless dragon¹⁹. We

¹⁶ There is empirical evidence mentioned in the Management Plan that building a fence is correlated with the growth of the population of earless dragons.

¹⁷ There is evidence that the reproductive system of kangaroos has evolved so that they can stop their population from growing when there are not enough resources for them, kangaroos can even suspend their pregnancy. (Simons, 2013)

¹⁸ There is evidence that this is the actual mechanism that is causing their extinction. Studies have found that the rate of survival across years has not been reduced and experts believe that lack of grass forces lizard to abandon reproduction altogether (Dimond et al., 2012).

¹⁹ This value can be zero if we agree with the intuition of neutrality (Frick, 2017). On the other hand, people could argue that the value of a new earless dragon has more value because their population is smaller (Hurka, 2016). I would reply that if their population were the same size, the life of one kangaroo would have more value than the life of one earless dragon, both because her life would be longer and because she could get more out of life (Vallentyne, 2005). Therefore, unless a further argument is advanced, even if Hurka's view is correct it does not follow that there is more value on the side of earless dragons.

can also concede that there are no rights that are being violated, or that, if there are, in both options the same amount of rights are being violated²⁰ and so rights violation is not enough to decide between the options. Finally, there are no considerations about character traits or ethics of care that are enough to incline the balance to the kangaroos' side. And so, the projective, contributory, or intrinsic value of the species of earless dragons is a tie breaker in this case.²¹

Consider another thought experiment. In this case if we do not build the fence not only 100 earless dragons will not come to exist, but on top of that many animals that depend on the existence of earless dragons will die. I will concede that the right these animals have to a good life is enough reason to build the fence.²² In this case the instrumental value of the species of earless dragons has tipped the balance.²³

²⁰ There may be reasons to believe that individuals have rights before they exist (Parfit, 1984), but the morality of this case is not decided by the truth of falsehood of that view.

²¹ I want to acknowledge that there may be some way to argue that we should not build the fence, people could argue from a *rule of noninterference* that we do not have a right to build the fence (Taylor, 2011), or people could argue that the life of a kangaroos has more value than the life of an earless dragon (Vallentyne, 2005). I do not believe that in this case these arguments will succeed but arguing for this would be too much of a tangent.

²² There is no evidence that I know of that this is true in the case of earless dragons the fact that in the last study it appears that there were less than 20 individuals in each population on 2009 suggests that the ecosystem will not be affected by their extinction.

²³ In real life it is likely that there are more lives lost on the side of kangaroos, according to the Management plan only in 2016, 1989 kangaroos were culled in Canberra Nature Park for conservation reasons. On top of this the definition the legislation uses of 'humane' death allows for suffering in various ways (Council, 2008), so an argument from pain would tip the balance even more to the kangaroos' side.

7. Conclusiones

I have argued against the view that considerations solely about the extinction of a species are enough to justify the violation of the rights of individual animals. To do so I presented a case as for why unless species have nonderivative final value the rights of individuals trump conservation practices that harm them. After that I presented several arguments that support that a species does not have nonderivative value. Finally, I also showed how this view is compatible with other duties of preservation and intuitions by ecologists and environmental activists.

Finally, I want to restate: the whole practice of culling of kangaroos must be abolished. I used the example of kangaroos as a taste case to argue for a wider thesis that I strongly believe in: it is immoral to violate the rights of individuals solely to save an species from extinction. This was an exercise on philosophical argumentation that I hope will be useful in decisions that do fit with the relevant hypothesis. Nonetheless, there is enough evidence to presume the main motivation for the slaughter of kangaroos has little to do with preservation, and the presumed arguments that I have put effort on objecting to have been used mainly as excuses to try to justify this horrific act.

References

- Nature Conservation (Eastern Grey Kangaroo) Controlled Native Species Management Plan 2017, 78 (2017).
- ACT Government. (2019a). *ACT Government Environment, Planning and Sustainable Development Directorate - Environment: Myths*

- and Realities*. https://www.environment.act.gov.au/parks-conservation/plants-and-animals/urban-wildlife/kangaroos/myths_and_realities
- ACT Government. (2019b). *Kangaroo Management Community Research Report 2019* (Issue April).
- Andrew, S. (2020, January 7). "Volunteers around the world are sewing pouches for Australia's orphaned or injured kangaroos, koalas and bats". *CNN*.
- Baxter, B. (2005). "A theory of ecological justice". In *A Theory of Ecological Justice*. Routledge.
- Bradley, B. (2001). "The value of endangered species". *Journal of Value Inquiry* 35(1): 43-58.
- Callicott, J. B. (1986). "On the Intrinsic Value of Nonhuman Species". In B. G. Norton (ed.), *The preservation of species* (pp. 138-172). Princeton University Press.
- Cavalieri, P. (2001). "The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights". In *International Studies in Philosophy* (Vol. 36, Issue 4). Oxford University Press.
- Cave, D. (2020, February 15). The End of Australia as We Know It. *New York Times*.
- Cogger, H., Cameron, E., Sadler, R., & Eggler, P. (2000). "The action plan for Australian reptiles." In *Australian Nature Conservation Agency*.
- Cohen, G. A. (2011). "Rescuing Conservatism". In R. J. Wallace, R. Kumar, & S. Freeman (eds.), *Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon* (pp. 203-230). Oxford University Press.
- Council, N. R. M. M. (2008). *National Code of Practice for the Humane Shooting of Kangaroos and Wallabies for Commercial Purposes* (pp. 1-19).

- DeGrazia, D. (1998). *Taking Animals Seriously: Mental life and moral Status*. Cambridge University Press.
- Dimond, W. J., Osborne, W. S., Evans, M. C., Gruber, B., & Sarre, S. D. (2012). "Back to the Brink: Population decline of the Endangered Grassland Earless Dragon (*Tympanoryptis Pinguicolla*) Following its Rediscovery". *Herpetological Conservation and Biology* 7(2): 132-149.
- Elliot, R. (1982). "Faking nature". *Inquiry (United Kingdom)* 25(1): 81-93.
- Ereshefsky, M. (2004). *The Poverty of the Linnaean Hierarchy: Philosophical Study of Biological Taxonomy*. Cambridge University Press.
- Evans, S. (2020, February 20). Threatened grassland earless dragon aided by ACT government protection fund. *Canberra Times*.
- Francione, G. L. (2000). *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Temple University.
- Frick, J. (2017). "On the survival of humanity". *Canadian Journal of Philosophy* 47(2-3), 344-367.
- Gorke, M. (2003). "The death of our planet's species: a challenge to ecology and ethics". In *Choice Reviews Online* (Vol. 41, Issue 06). Island Press.
- Greene, M. (2012). "On the Origin of Species Notions and Their Ethical Limitations". In T. L. Beauchamp & R. G. Frey (eds.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics* (pp. 578-603). Oxford University Press.
- Hobson, J., & Simpson, K. (2020, February 20). "As Australia Recovers From Fires, Government Takes Steps To Protect Wildlife". *Wbur*.
- Hurka, T. (2016). "Value and Population Size". *Ethics* 93(3), 496-507.

- Jamieson, D. (2008). *Ethics and the Environment, An Introduction*. Cambridge University Press.
- Kangaroos, A. S. for. (n.d.). *Australian Society for Kangaroos*. <http://www.australiansocietyforkangaroos.com/>
- Melville, J., Chaplin, K., Hutchinson, M., Sumner, J., Gruber, B., MacDonald, A. J., & Sarre, S. D. (2019). "Taxonomy and conservation of grassland earless dragons: new species and an assessment of the first possible extinction of a reptile on mainland Australia". *Royal Society Open Science* 6(5): 190-233.
- Morton, A. (2020, January 12). Government to commit \$50m for wildlife affected by bushfires as green groups call for action. *The Guardian*.
- O'Neill, J. (2013). Last Person Arguments. *International Encyclopedia of Ethics*: 1-6.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford University Press.
- Powell, R. (2012). "On the Nature of Species and the Moral Significance of their Extinction". In Tom. L. Beauchamp & R. G. Frey (Eds.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics* (pp. 604-622). Oxford University Press.
- Queiroz, K. de, & Gauthier, J. (1990). "Phylogeny as a Central Principle in Taxonomy: Phylogenetic Definitions of Taxon Names". *Systematic Zoology* 39(4): 307-322.
- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. University of California Press.
- Rolston, H. (1988). "Environmental Ethics: Duties to and Values in The Natural World". In *Journal of Chemical Information and Modeling*. Temple University.
- Ronnow-Rasmussen, T. (2015). "Intrinsic and Extrinsic Value". In I. Hirose & J. Olson (Eds.), *The Oxford Handbook of Value Theory* (pp. 30-42). Oxford University Press.

- Rowlands, M. (2009). *Animal rights, Moral Theory and Practice* (Second). Palgrave MacMillan.
- Russow, L.-M. (1981). "Why Do Species Matter". *Environmental Ethics* 3(2): 101-112.
- Russow, L.-M. (1999). *Bioethics, Animal Research, and Ethical Theory*. 40(1): 15-21.
- Sandler, R. L. (2012). *The Ethics of Species, An Introduction*. Cambridge University Press.
- Simons, J. (2013). *Kangaroo*. J. Burt (ed.). Reaktion Books.
- Singer, P. (2002). *Animal Liberation*. Harper Collins Publishers.
- Taylor, P. W. (2011). "Respect for nature: a theory of environmental ethics (25th anniversary edition)". In *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics (25th Anniversary Edition)*. Princeton University Press.
- Thomson, J. J. (1997). "The Right and the Good". *Journal of Philosophy* 94(6): 273-298.
- Timmerman, T. (2018). "You're Probably Not Really a Speciesist". *Pacific Philosophical Quarterly* 99(4): 683-701.
- Vallentyne, P. (2005). "Of mice and men: Equality and animals". *Journal of Ethics* 9(3-4): 403-433.
- Zaveri, M., & Rueb, E. S. (2020, January 11). "How Many Animals Have Died in Australia's Wildfires?". *New York Times*.

La animalidad en el pensamiento de Nick Land o la línea de fuga hacia lo desconocido

Animality in Nick Land's thought or the line
of flight towards the unknown

Camilo Andrés Vargas Guevara
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa
caavargasgu@unal.edu.co

Lo que importa es lo desconocido [Unknown]
N. Land

*Ni Heidegger ni Derrida tienen tiempo para las ratas de Trakl, pero eso no evita que
estas se multipliquen por todas partes, incrementando el poder licantrópico de la
infiltración*
N. Land

Resumen

El presente texto intenta rastrear aquello que ha dicho Nick Land sobre lo animal o la animalidad en tanto vector de contagio de lo desconocido

o de comunicación con el afuera. Para ello, presentamos inicialmente su lectura de Kant en tanto constructor de un aparato teórico que prohíbe el contacto con lo desconocido y el afuera. Luego, exponemos la interpretación que hace Land de algunos poemas de Trakl y de algunas figuras animales que aparecen en ellos en tanto formas de posibles devenires animales desterritorializadores.

Palabras clave: Land, animal, animalidad, Trakl, afuera, desconocido.

Abstract

This text attempts to trace what Nick Land has said about the animal or animality as a vector of contagion of the unknown or of communication with the outside. To do this, we initially present his reading of Kant as the builder of a theoretical apparatus that prohibits contact with the unknown and the outside. Then, we expose Land's interpretation of some of Trakl's poems and some animal figures that appear in them as forms of possible deterritorializing animal becomings.

Key words: Land, animal, animality, Trakl, outside, unknown.

1. Introducción

No es casualidad que algunos de los pensadores que actualmente se agrupan en lo que se ha denominado el *realismo especulativo* hayan sido, de alguna manera, discípulos de Land,¹ esto, en tanto,

¹ Nos referimos a autores como Iain Hamilton Grant o Ray Brassier, quienes participaron en la redacción de los prólogos de *Fanged Noumena I* y *Fanged Noumena II*, respectivamente. En palabras de los editores de los *Escritos 1997-2003* del CCRU: “además de haber influenciado en estas nuevas corrientes políticas, las cuestiones tratadas por el CCRU marcarán también la agenda del realismo

el “padre” del aceleracionismo ha llevado a cabo una demoledora crítica del kantismo² en tanto “onto-epistemología” prohibitiva que nos ha negado cualquier contacto o acceso hacia el afuera, lo desconocido o, simplemente, con aquello que antes se solía llamar “el ser”. Son bien conocidas las críticas posteriores que ha sufrido el correlacionismo kantiano³ a manos de Quentin Meillassoux o de Ray Brassier⁴; creemos que Land ha hecho su parte de aquella

especulativo, desde donde se tratará de responder a sus afirmaciones cáusticas y en ocasiones incluso delirantes a través de la creación de nuevos marcos de pensamiento válidos para el siglo XXI. La posibilidad de acceder a un Afuera radicalmente no humano en la obra de Meillassoux, el universo de objetos sin sujetos que elabora la Ontología Orientada a los Objetos de Graham Harman (como también sus aplicaciones a campos como la arquitectura o la ecología) o el recurso a la extinción como principio para una especulación que no caiga en el “Mito de lo dado” por parte de Ray Brassier son proyectos filosóficos cuya génesis no puede entenderse sin tener en cuenta el papel del CCRU, que se encuentra todavía en la brecha entre el pensamiento de la finitud del siglo XX y estas nuevas derivas, brecha de la que emergen monstruos para la razón. Si el CCRU es la pista de baile de la celebración de un culto a la muerte, el realismo especulativo es la resaca del día siguiente” (2020: 21).

² El prologuista de *Cultura cibernética* dice que Nick Land –junto con Sadie Plant y el CCRU– llevó a cabo una “demolición calculada del kantismo” (2024: 20). Si Fernández Giordano tiene razón y aquella demolición no fue contingente ni improvisada, entonces podemos sospechar que la guerra abierta de Land en contra de Kant ocupaba un lugar central en su proyecto teórico-político en aquel momento.

³ En palabras de Mackay y Brassier, “El correlacionismo de Kant (el establecimiento de ‘la manera inmutable en que las cosas deben ser si es que han de ser para nosotros’) proporciona una forma inhibida para la relación sintética con la alteridad; una forma ‘universal’ a partir de la cual podemos entrar en un ‘intercambio’ con la alteridad, resolviendo nuestra ‘ambigua dependencia de la novedad’ mediante la restricción de la interacción con la alteridad” (2023: 15), allí siempre “‘el afuera debe pasar por el camino del adentro’ ([este es el secreto del] correlacionismo)” (15).

⁴ Véase, por ejemplo, el libro de Ray Brassier *Nihil desencadenado: ilustración y extinción* (2017), donde además de encontrar la crítica de este autor al

crítica que busca superar los *límites*⁵ impuestos por la subjetividad trascendental, aunque tal vez esto pase a veces inadvertido, en tanto, la mayoría de sus comentaristas están más concentrados reflexionando sobre el acontecimiento teórico y político que significó la aparición del aceleracionismo –aunque, por supuesto, la crítica de la metafísica kantiana y aquel descubrimiento están profundamente relacionados.

En este pequeño texto nos detendremos en la crítica landiana del correlacionismo kantiano⁶ (así Land no use explícitamente el concepto de correlacionismo) en tanto aparato teórico que prohíbe el contacto con el afuera o lo desconocido, a la vez que intentaremos mostrar como la figura del animal, lo animal o la animalidad (haciendo especial énfasis en las figuras de los lobos, las ratas y la bestia) opera como vector de desterritorialización que podría ponernos en contacto con el afuera o con lo desconocido. Esto lo llevaremos a cabo a partir de la lectura atenta y la posterior reconstrucción de los textos y los argumentos landianos que se

correlacionismo kantiano se hallará también una breve síntesis de la crítica de Meillassoux al mismo.

⁵ Ya veremos como en el fondo este es un texto al respecto de los límites o del límite en general; primero presentaremos los límites impuestos por Kant para hacer viable su nunca completado sistema de la razón, luego, nos encontraremos con la porosidad de aquellos en la tercera crítica y, finalmente, veremos como la animalidad en Land opera como un vector de traspaso de aquellos viejos límites siempre agrietados.

⁶ Explicar a profundidad las implicaciones de la crítica de Land a Kant excede el horizonte de este modesto ejercicio de escritura, así como también lo sería presentar una defensa propiamente kantiana del asunto; nosotros nos limitaremos a acompañar algunos de los argumentos críticos de Land con algunos comentarios de Pablo Oyarzún, traductor al español de la *Crítica de la facultad de juzgar* (1992), quien desde un ánimo de clarificar y exponer la doctrina kantiana a veces parece estar más o menos de acuerdo con las posiciones de Land.

refieren tanto a Kant como a lo animal y al afuera o a lo desconocido.⁷

2. Kant y la prohibición del afuera

En este apartado presentaremos la lectura que hace Land de Kant, en tanto constructor de edificio teórico que prohíbe el contacto con el afuera o con lo desconocido, aun cuando este se las arregle para infiltrarse por las grietas de aquella estructura. Kant es una de las grandes fuentes teóricas de Land, así sea en tanto enemigo al cual derrotar; ya al final de su tesis doctoral (titulada *Sed de aniquilación: Georges Bataille y el nihilismo virulento* (2021a)) el filósofo inglés decía: “para escribir este libro no he leído casi nada, excepto las *Œuvres Complètes* de Bataille, complementadas únicamente con

⁷ Respecto a lo desconocido, vale la pena aclarar que hemos dejado de lado, en este texto, aquello que ha dicho Land sobre ello en relación con el horror - específicamente con lo que él denomina horror abstracto. Si bien en algunos pasajes de *Phyl-Undhu* y de *Abstract horror* (Land, Phyl-Undhu, 2014) el vínculo entre lo desconocido y el afuera es más que evidente, creemos que aquella línea de investigación de lo desconocido en Land está siendo más explorada actualmente que aquella que nosotros estamos intentando rastrear aquí al relacionarlo con lo animal, es por ello que hemos privilegiado esta última línea de indagación. Para acercarse a aquel tema ver, por ejemplo, el apartado 202 de *Phyl-Undhu*, allí, como en el ensayo *Horror abstracto*, ubicado en el libro *Teleplexia*, Land insiste, a través de Lovecraft, en la fuerte relación que existe entre el horror y lo desconocido, en sus palabras: “el horror es indisociable de una tarea específica: crear un objeto de lo desconocido, en tanto que desconocido” (2021b: 44). El siguiente pasaje, resuena con algunas de las ideas que intentamos desarrollar aquí, si se lee en clave de la tensión entre el lugar seguro kantiano y el contagio animal: “Lo que el horror explora es esa clase de cosa que, debido a su plasticidad y su cualidad de más allá, puede abrirse camino hacia tus pensamientos de manera más eficiente que tú. Cualquiera sea el ‘hogar’ mental seguro que imagines poseer, es un campo de juego indefendible para aquello que invoca el horror, o a lo que responde” (2021b: 52).

aquellos autores que ya había tratado con anterioridad, siendo los más importantes Kant y Nietzsche” (2021a: 297). Land dice que ya antes había trabajado a Kant, podemos suponer que también había leído sus obras completas⁸, incluso en aquel texto llega a ubicarlo a la altura de Nietzsche, este último fue un autor absolutamente fundamental para su tesis, la cual, aunque trate sobre Bataille es una obra profundamente nietzscheana. Las alusiones a Kant en la obra de Land son numerosas, mencionemos aquí por lo menos tres que nos parecen importantes: el octavo capítulo de su tesis doctoral, titulado *Fanged Noumenon (la pasión por el ciclón)*, el primer capítulo de *Fanged Noumena I*, titulado *Kant, el capital y la prohibición del incesto*⁹ y los capítulos quinto y sexto de *Fanged Noumena II*, respectivamente titulados *Deleitarse hasta la muerte y Arte e insurrección*¹⁰. Aquí, nos detendremos apenas en la primera

⁸ En *Reignition I*, Land dice: “I am not a Kant expert but I do believe that I have a relatively good understanding of Kant” (2020: 820) y luego sigue: “As for the third [critique], no one teaches about it and no one understands it. I have been translating it and at the same time working hard to understand it and understand Kant’s original meaning, in order to be able then to digest it” (2020: 820).

⁹ Al respecto de este texto vale la pena decir que si bien en él se hace explícita la crítica “ontológica” de Land a Kant -aquella que presentaremos a continuación-, esta aparece más bien como un supuesto ya afianzado a partir del cual se despliega un segundo nivel de crítica, en este caso una crítica político-económica, es por ello que no nos adentraremos demasiado en él. Para el Land de aquel ensayo las tesis ontológicas que Kant sostiene en sus tres críticas funcionan como una suerte de legitimación de una economía política moderna capitalista patriarcal y colonial, en sus palabras: “Si la primera *Critica* corresponde a la economía apropiativa o mercantilización, y la segunda crítica corresponde a la jurisdicción imperial, la tercera crítica corresponde a el ejercicio de la guerra contra esos márgenes del sistema global que continúan resistiendo tanto al mercado como a la administración. Se refiere al tipo de placer que se experimenta cuando un objeto demuestra una humillación o sumisión extra-jurídica ante la facultad del juicio” (2022).

¹⁰ Debemos reconocer que no hemos revisado a profundidad la vasta compilación de panfletos que se ha editado bajo el título de *Reignition: Nick Land’s writings*

y la tercera de estas referencias con el objetivo de presentar la crítica ontológica que Land esgrime contra Kant.¹¹

Land comienza el sexto capítulo de su tesis con una cita de Kant que dice lo siguiente: “El concepto supremo con el que comienza toda filosofía trascendental es la división entre lo posible y lo imposible” (2021b: 69), obviamente esta regla aplica también para la propia filosofía kantiana, ella hace posible un conocimiento, a la vez que hace imposible otro. Land cita a Kant refiriéndose al entendimiento puro: “Ese territorio [...] es una isla, a la que la naturaleza misma ha asignado límites¹² invariables” (2021a: 169); el territorio del entendimiento puro no es otro que la tierra firme, aquella “siempre rodeada por un inmenso y tempestuoso mar, albergue propio de la ilusión” (2021a: 169). Se ve con claridad, el territorio del entendimiento es la tierra, de allí es de donde proviene el conocimiento seguro y posible, en contraposición al mar, aquel en donde se esconden la ilusión y el

(2011-) y que ya tiene cuatro volúmenes, pero superficialmente pareciera que no hay allí textos dedicados a Kant.

¹¹ Sobra decir que la similitud entre el nombre que ha recibido la gran compilación de ensayos de Land y el título de aquel capítulo de su tesis doctoral señala la centralidad de aquella crítica en el proyecto general de Land, el cual no solo pasa por acompañar la aceleración irreversible que lleva a cabo la singularidad planetaria llamada Capital en su lucha por liberar todos los flujos deseantes sino también por, a la vez, tocar aquel afuera que puede ser entendido como aquel flujo de deseo inconsciente e inorgánico que no ha sido capturado por ninguna máquina social.

¹² En palabras de David Lapoujade, y que resuenan con el planteamiento kantiano y la crítica landiana a aquel, vale la pena recordar que “trazar un límite no es un acto anodino; es un acto decisorio, creador de derecho. Es lo que hace que la filosofía sea inseparable de una relación con la tierra, como en Kant. Una tierra se extiende tan lejos como el derecho que se pretende ejercer sobre ella. El filósofo es un ‘geógrafo de la razón’ o un agrimensor que circunscribe los límites de la tierra conquistada” (2016: 307).

engaño, en él “los negros nubarrones y los bancos de hielo, deshaciéndose, fingen nuevas tierras” (2021a: 169). Ese parece ser el problema de Kant con el mar, en él habitan tramposas imágenes que aparentan ser nuevas tierras pero que en realidad no lo son, ya que siempre se deshacen o se desvanecen al intentar conocerlas, aquellas “engañan sin cesar [...] al marino” (2021a: 169), este dejándose llevar demasiado pronto por su afán de nuevos descubrimientos termina precipitado en “locas empresas que nunca puede ni abandonar ni llevar a buen puerto” (2021a: 169). El mar es sin duda peligroso –y como no lo sería si “un anhelo por el mar abierto nos carcome” (2021a: 169)–, aquellas falsas tierras que son vistas en él empujan a los incautos hacia peligrosos y desgraciados destinos. Por eso Kant ha preferido quedarse en tierra firme. Por ello, para Land, la filosofía trascendental encarna “el miedo al océano” (2021b: 71), ella es una especie de “dique” o de “rompeolas” (2021b: 71); Land enuncia una máxima kantiana apócrifa: *“No somos anfibios, sino que pertenecemos a la tierra firme. Renunciemos a todos los viajes extraños [...]. La nueva humanidad que anticipo no sirve para horizontes enigmáticos; sabe que el océano es una locura y una enfermedad”* (2021a: 170).

Así, parece que la razón se ha definido en defensa contra el mar, aquella se ha constituido alzando firmes murallas que la separen de “todo lo incierto, lo irresoluble, lo disolvente” (Land, 2021a: 170), la razón kantiana es un muro “contra lo desconocido, contra la muerte” (2021a: 170). Kant no conoce ni permite conocer aquello que para Bataille sería la verdadera experiencia, esto es, como señala Land en su tesis doctoral, “un viaje al final de lo posible del hombre” (2021a: 171); en el edificio teórico kantiano queda expresamente prohibido el “tambaleo errático hacia lo desconocido” (2021a: 171). Kant insiste en las metáforas

arquitectónicas y marítimas, se refiere así a aquellas “Columnas de Hércules que la propia naturaleza ha erigido para que el viaje de nuestra razón no se extienda más allá de la costa continua de la propia experiencia, costa que no podemos abandonar sin aventurarnos en un océano sin orillas” (2021a: 172). Para el Kant de Land, el océano es un lugar de “desesperanza y desperdicio” en tanto todo viaje resulta siempre una trampa inútil y desgastante para quien lo emprende.¹³

Es por ello que, una categoría fundamental de la primera crítica, “el concepto de noúmeno es [...] solo un *concepto-límite*” (Land, 2021a: 172) –o limitador¹⁴–, es como si el noúmeno fuera en sí mismo aquella palabra que sirviera para limitar y separar un campo de otro, en este caso la tierra del mar o, en otras palabras, lo conocido de lo desconocido. Land señala que para Kant “más allá de la experiencia [...] debe pensarse ‘un algo desconocido’ [...] aunque ‘en último término no es posible comprender la posibilidad de estos noúmenos” (2021a: 173), o, para decirlo de otra manera, “somos incapaces de comprender cómo tal noúmeno puede ser posible” (2021b: 75) aunque este deba formalmente ser pensable. Entonces, el famoso concepto de noúmeno resulta así ser en realidad una suerte de palabra-límite solo definida

¹³ De nuevo, en palabras de Lapoujade, “el límite consiste justamente en expulsar hacia afuera la parte que el Todo no puede integrar o capturar, por abierto que sea: poblaciones diferenciales, nouméricas y nómadas” (2016: 308). “Las poblaciones de lo incognoscible, del sinsentido, de lo indecible, de lo invivable, de lo subrepresentativo se ven repelidas hacia fuera. El límite es como la muralla china o el *limes* del imperio romano, en derecho infranqueable. Posee valor de ley. El límite se confunde con el *imperium*, en el doble sentido de autoridad y de territorio” (2016: 309).

¹⁴ En otra traducción del mismo fragmento el traductor escoge la expresión “concepto limitador” (Land, 2021b: 75).

negativamente.¹⁵ Land cita un par de pasajes, en ambos pareciera que Kant insinúa que podrían existir unos entes inteligibles que no pasan por la intuición sensible, a la vez que no son alcanzados tampoco por los conceptos del entendimiento, pero inmediatamente los descarta, retrocede ante “la desolación del cero”¹⁶ (2021a: 172). Queda así cerrada la posibilidad de tomarse en serio a los “objetos puros” “meramente inteligibles” (2021a: 173), el noúmeno se convierte así en la “ausencia del sujeto” y por ello es que resulta “inaccesible a la experiencia” (2021a: 173).

En este momento del capítulo Land, inspirado en Bataille, se lanza a trazar una sugerente analogía entre el noúmeno y la muerte, para nuestro autor, Kant “positiviza” a la muerte como noúmeno, pero la mantiene encerrada en la cárcel de la objetividad, haciendo así imposible que la muerte “ande totalmente suelta, aullando como el motor oscuro de tormentas y epidemias” (2021a: 175), esto solo es posible si se considera la “identidad” entre la materia, liberada de la objetividad, y la muerte. Esta es la muerte de Bataille, aquel “movimiento vertiginoso hacia el vacío” (2021a: 177), “el incesante

¹⁵ Land dice que el noúmeno “no es de ningún modo positivo” (2021b: 75).

¹⁶ Land termina el epígrafe de su tesis doctoral con el siguiente sintagma: “El cero es inmenso”, inmediatamente antes escribió: “No hay nada/ excepto/ lo imposible/ y no Dios” (2021a: 7). La sed de aniquilación landiana es una filosofía del cero, el cero se convierte en sinónimo de “el eterno retorno, [el cual es] el motor libidinal de la economía en Nietzsche” (2021a: 67), aquella “supone un perpetuo resurgimiento del despilfarro inhumano; un exceso inapropiable que se exhibe desordenadamente en la transfiguración de la negación en el pródigo cero” (2021a: 67). Para Land “la realidad va a la deriva hacia el cero y puede abandonarse una y otra vez” (2021a: 67). Esta es la interpretación nietzscheana del cero que hace Land de la teoría del gasto en Bataille, una gran cosmología ontológica en la cual la materia baja tiende hacia la muerte, hacia la autoaniquilación por enfriamiento y entropía.

deslizamiento de todo hacia la nada” (2021a: 175), o simplemente, la crueldad del tiempo puro.

Kant señala explícitamente aquella relación entre el nóumeno y la nada, él sabe que aquel es un tipo de aquella, este es el “concepto vacío sin objeto” (Land, 2021a: 178), en sus palabras, “el objeto de un concepto a quien no corresponde ninguna intuición indicable, es igual a nada” (2021a: 178), pero esta nada no sería el cero ni la nada de Bataille, Kant retrocede ante “el desierto cósmico indiferenciable, [ante] el silencio impersonal, [ante] un paisaje hallado solo en los más profundos abismos del afecto inhumano” (2021a: 179), “el terreno de la inmanencia o lo desconocido, la muerte positiva como intensidad cero” (2021a: 179). Ella no tiene espacio en Kant en tanto él ha “domesticado” al nóumeno “definiéndolo como objeto”, a la vez que ha “domesticado” a aquella intensidad cero “al concebirla como conciencia pura” (2021a: 180). El filósofo de Königsberg ha optado por la “sublimación de la muerte en una potencia del sujeto” (2021a: 181), ya no se tratará de la muerte como tiempo puro sino del tiempo como forma pura de la intuición. No hay lugar allí para aquella *sed de aniquilación* como lógica de disipación energética del ser presentada por Bataille y recogida por Land.

El dispositivo teórico kantiano en tanto “línea de defensa inexpugnable” (Land, 2023: 168) duró poco, la estabilidad de aquel edificio había sido efímera, resistió cerca de veinte años, “luego llegó el desastre. Algo se había salido de control: hacía falta una tercera crítica” (2023: 168), el caos no había podido ser erradicado por completo, o, lo que es lo mismo, “*la anarquía todavía está permitida*” (2023: 169) y amenaza al sistema, o, por lo menos, a sus condiciones de posibilidad. En palabras de Kant:

Es posible una *multiplicidad tan infinita* de leyes empíricas y una *heterogeneidad tan grande de las formas* de la naturaleza pertenecientes a la experiencia particular que el concepto de un sistema con arreglo a estas leyes (empíricas) tiene que resultar enteramente extraño para el entendimiento (Kant citado por Land, 2023: 169).

El agua empezó a entrar por algunas grietas de aquella construcción, las murallas erigidas parecían no ser suficientes, el mar amenazaba a la tierra firme. Kant se vio obligado a inventar su teoría de lo sublime¹⁷, el conflicto antes meramente defensivo se volvió ahora “despiadado y cruel” (Land, 2023: 170). Para Land, la teoría kantiana de lo sublime “es el puro júbilo de una violencia (*Gewalt*) desatada contra los poderes pre-conceptuales (lo animal)

¹⁷ Pablo Oyarzún parece coincidir al respecto de la importancia fundamental de la tercera crítica para la estabilidad de todo el edificio teórico kantiano, en sus palabras, aquella supone “una revisión del programa crítico entero” (2010: 86), esto en tanto, Kant despliega la hipótesis de que es posible “referir los hechos particulares a reglas generales, una hipótesis constitutiva y estructural, *a priori*: que la naturaleza misma, a despecho de la contingencia de los fenómenos, contiene las pistas de sentido que le permiten a nuestras facultades orientarse en ese laberinto. En consecuencia, la tarea de Kant es demostrar la legitimidad de esa anticipación” (2010: 88). “De ser infundada, la legislación *a priori* del entendimiento sobre la naturaleza permanecería virtualmente en vilo, y el hecho de la razón prácticamente legislativa en nosotros no podría sino acreditarse como insalvable divorcio con la naturaleza misma” (2010: 88), esto es precisamente lo que se juega en la teoría de lo sublime, y es por ello que en la tercera crítica habita un problema que pone en duda “el horizonte del programa entero” (2010: 88). Oyarzún llega a preguntarse “¿no habría que pensar que la instancia verdaderamente decisiva para una prueba de la legalidad tendría que ser extraída precisamente de aquel caso en que la naturaleza se muestra radicalmente reacia (por su magnitud o violencia, por su desorden y desmesura) a la satisfacción de las expectativas de la razón? ¿No habría que concederle la primacía, entonces, al juicio de lo sublime?” (2010: 90).

que se reúnen en la facultad de la imaginación” (2023: 170).¹⁸ Ya no bastaba con una táctica defensiva en contra de aquel “más allá” del

¹⁸ Esta interpretación de Land al respecto de la violencia que ejerce la razón sobre la imaginación en la tercera crítica, y específicamente en el asunto de lo sublime, no es para nada arbitraria, en palabras de Oyarzún: “El protagonismo de la imaginación en el juicio sobre lo sublime está marcado por dos rasgos fundamentales: el abismo y la violencia. No se dejará de reconocer en estos, respectivamente, los modos de presentación de la naturaleza que son relevantes para lo sublime: inmensidad y poderío [-estos son lo sublime matemático y lo sublime dinámico]. En todo caso, ambos caracterizan el dinamismo de las facultades propio del sentimiento de lo sublime: el antagonismo entre la imaginación y la razón en que estas producen la conformidad a fin subjetiva de las fuerzas anímicas (cf. B 99). La relación entre estos dos rasgos consiste en que el enjuiciamiento de lo sublime supone una violencia sobre la imaginación como facultad de la presentación sensible que es forzada a proporcionar (en virtud de su esquematismo) una presentación que sea adecuada a la idea de totalidad que la razón piensa y que, en virtud de la impotencia de aquella que revela su esfuerzo infructuoso por cumplir con dicha exigencia, provoca su colapso a favor del sentimiento de una destinación suprasensible de la subjetividad. Este colapso es designado por Kant de dos modos: como *desvanecimiento* (B 96) y como hundimiento en un *abismo*” (2010: 106). Recordemos brevemente que el afecto de lo sublime se produce cuando un objeto se le presenta al sujeto suscitando el sentimiento de lo absolutamente grande (sublime matemático) y de lo absolutamente poderoso (sublime dinámico), esto produce en la facultad de la imaginación un colapso sobre sí misma al no lograr comprender el todo de lo que se le presenta, así la imaginación sufre una “tensión intolerable” (2010: 100) ante la exigencia de la razón de alcanzar la idea de totalidad que le es sugerida en aquella experiencia. Kant dice sobre lo sublime: “nos presenta a nuestra imaginación, en toda su ilimitación, y con ella a la naturaleza, como desvaneciéndose ante las ideas de la razón cuando debe proveer una presentación adecuada a estas” (2010: 107). Por supuesto, está en debate si efectivamente es la razón quien ejerce esta violencia o si es la imaginación misma quien se autoviolenta. “¿Se trata, entonces, de una doble violencia? ¿Una violencia que la imaginación ejerce sobre el sujeto (su sentido interno) y otra que la razón ejerce sobre la imaginación? ¿O es acaso una violencia que la imaginación se inflige a sí misma y que hace por primera vez posible a la propia razón, abriendo el horizonte de las ideas?” (2010: 111). Esta última línea es importante porque coincide exactamente con la crítica de Land; para el pensador inglés, en esta violencia sobre la imaginación lo que se produce es la (re)constitución de la razón

límite-noúmeno, ahora había que pasar a la ofensiva, había que demostrar la fuerza de la razón, una fuerza que, por supuesto, devino violencia, en este caso, violencia en contra de la facultad de la imaginación. Una fuerza que “humilla y arruina esa parte de nosotros que no compartimos con los ángeles” (2023: 170).

Aquel es el tema principal del ensayo *Deleitarse hasta la muerte*, en él Land rastrea una suerte de “sed de extinción del propio Kant” (2023: 153) –aunque muy distinta de la sed de aniquilación batailleana–, primero encarnada en aquella “voluptuosidad de la derrota” (2023: 154) que se manifiesta en cierta teoría kantiana de los afectos, aquella que postulaba que “*a todo deleite ha de preceder el dolor*; [ya que] el dolor siempre es primero” (2023: 154). Kant parece ser un militante más del martirio¹⁹, este penetrará hasta su teoría de lo sublime, algo debe ser martirizado para que algo más pueda afirmarse. Como habíamos anticipado hace un momento, lo que debe sufrir no es otra cosa que la facultad que Kant llamaba imaginación, esta será violentada por la razón en su búsqueda por confirmarse, o incluso, por constituirse de nuevo “previa demolición” (2023: 163) de aquella parte “que compartimos con las bestias” (2023: 163).

Este proceso es un caso de martirio en tanto “si el sujeto ha de deleitarse en torturar su animalidad, la imaginación deber ser sometida a la violencia de la santa pasión” (Land, 2023: 158), Kant llegará incluso a afirmar que un objeto que despierte aquella

misma, la cual estaba precisamente en peligro ante la aparición de lo sublime y con él de aquella naturaleza salvaje que este insinúa. “La imaginación, [como instrumento de la futura y a la vez pasada razón] infligiéndose violencia a sí misma, hace posible a la razón” (2010: 119).

¹⁹ “Land identifica la cepa virulenta del ascetismo luterano que recorre toda la obra de Kant” (Mackay & Brassier, 2023: 17).

experiencia será “tanto más sublime cuanto más violencia parece hacer a la imaginación” (2023: 159). Entonces, entre más sublime sea considerada una experiencia, mayor violencia deberá ser ejercida sobre aquella facultad, el placer de lo sublime será entonces un placer precedido por el dolor sufrido por la facultad de la imaginación; lo sublime sublima el dolor causado a la imaginación al no lograr configurar una experiencia total que luego sea apropiable conceptualmente. Es en este punto donde Land invierte la lógica kantiana, ya que al “comenzar” por lo sublime este en realidad opera como algo “generativo en lugar de revelador en lo que respecta a la razón” (2023: 161).

Es como si las grietas del edificio crítico kantiano, aquellas por donde se filtraba el océano en la tierra firme, en realidad hayan puesto en duda aquello que se había llamado la razón, y por ello la tarea de la tercera crítica no era simplemente sellar las fisuras sino incluso refundar a la razón misma, a costa de la animalidad del animal humano, es decir, de aquella parte que es “representante trascendente del cuerpo” (Land, 2023: 161), siguiendo a Nietzsche, Land afirma que Kant es uno más de aquellos despreciadores del cuerpo atacados por Zaratustra.²⁰ En la configuración de aquella triada: razón (“o inteligencia pura” (2023: 161)), sensibilidad (imaginación/animalidad) y el objeto que las excede, lo sublime se da como “humillación inconmensurable de la existencia animal frente al sujeto trascendental” (2023: 161). Por ello, lo sublime será definido explícitamente como “lo terrible que al mismo tiempo es lo que atrae” (2023: 162). En palabras de Robin Mackay y Ray Brassier, “la experiencia traumática de lo

²⁰ Aquí nos referimos al famoso apartado de *Así habló Zaratustra* (2003), titulado *De los despreciadores del cuerpo*.

sublime en Kant viene a revelar el triunfo de la guerra total de la Razón contra el animal” (2023: 18).

Pero aun habiendo llevado a cabo esta tarea de demolición y reconstrucción, tal vez el daño ya había sido hecho, quizá el océano ya había entrado en la estructura kantiana. Esto es lo que parece pensar Land cuando señala la extrañeza del concepto de genio acuñado por Kant en la tercera crítica. Puede ser que esta sea una categoría infiltrada, “una patología maldita” (Land, 2023: 171), que desde dentro del castillo kantiano permita pensar “el excedente de la irracionalidad, el peligro insuprimible y hermoso de la energía creativa inconsciente: la naturaleza con colmillos” (2023: 171) – recordemos que *fanged* es precisamente la cualidad de tener colmillos. El concepto de genio es irreductible a la batería conceptual del liberalismo, aunque así lo parezca, este no puede ser adjudicado al individuo aislado, al yo encerrado en sí mismo, todo lo contrario, este hace referencia “al pensamiento de una creatividad impersonal históricamente registrada como la discontinuidad radical” (2023: 171), el genio encarna momentáneamente el orden sin orden de la naturaleza, “una legislación irresponsable” (2023: 171) que da forma a la cultura humana desde el afuera, por ello la persona genio nunca puede dar razones de aquello que ha logrado “concentrarse en su cabeza” (2023: 172). Para explicar el acontecimiento de un genio no nos sirve el lenguaje del liberalismo moderno y de la “individualidad autónoma” (2023: 172), sino que “es mucho más apropiado el lenguaje de los movimientos sísmicos, la inundación, [o] la enfermedad” (2023: 172), se trata de la “liberación de una energía brutal que no proviene del interior” (2023: 172), sino de una “exterioridad feroz” (2023: 172) ante la cual el genio se halla “calcinado, devastado” (2023: 172). En palabras de Mackay y

Brassier, en la teoría del genio ha aparecido la “posibilidad del materialismo trascendental” (2023: 19), uno en el cual la síntesis primaria “debe ser reubicada dentro de la materialidad desconocida” (2023: 19), ahora será aquella materia baja la que piense y ya no el sujeto trascendental.

3. Animalidad como vector de contagio del afuera

Tal vez no sea casualidad que Kant haya intentado violentar a la parte animal del ser humano para que aquello desconocido que asechaba detrás de sus murallas no pudiera penetrarlas, tal vez haya que buscar del lado del vector de la animalidad aquello que fuese capaz de ser portador de lo desconocido²¹ o del afuera. Por ello, presentaremos ahora aquello que dice Land de lo animal y de la animalidad en su texto *Espíritu y colmillos* (primer capítulo de *Fanged Noumena II*) deteniéndonos especialmente en algunos poemas de Trakl y en las figuras del hombre lobo, las ratas y la bestia.

Land llevará a cabo en aquel texto un muy creativo comentario a partir de algunos poemas de Georg Trakl, poemas que ya habrían sido comentados anteriormente por Heidegger, pero al parecer de forma insuficiente para nuestro autor. El ensayo

²¹ Vale la pena señalar que este uso de la animalidad como vector que trasgrede el límite ya había sido señalado por Kleist, precisamente luego de su lectura de Kant y la crisis que esta le produjo, en palabras de Oyarzún: “Entonces, el “sujeto” de la experiencia que el “experimento” propone ya no sería más el sujeto humano, sino —en una versión exacerbada de las célebres uvas de Zeuxis y los pájaros ávidos que bajaron a picotearlas— zorros y lobos que aúllan midiendo la inmensidad, el infinito y lo incondicionado, cumpliendo el requisito de la idea kantiana bajo condición animal” (2016: 17).

comienza con una cita de Derrida, tomada de su libro *Del espíritu, Heidegger y la cuestión*, en ella el filósofo francés “hace aparecer la promesa de tomarse en serio el problema de la animalidad” (Land, 2023: 59), un tema fundamental sobre el cual “habría que escribir algún día” (2023: 59), dice aquel; Land recrimina a Derrida no tener ningún tipo de “urgencia”, “desesperación” o “apremio” a la hora de pronunciarse al respecto de cualquier tema. En este juicio el paso de los años mostrará que Land estaba siendo terriblemente injusto con Derrida,²² pero quizás el filósofo inglés sí tenía razón cuando profirió este otro juicio sobre el filósofo de la deconstrucción²³: “Derrida no es un hombre lobo” (2023: 59),²⁴ con

²² Con esto nos referimos a que en la crítica de Land a Derrida pareciera que el filósofo de la deconstrucción no se toma en serio y no le dedica tiempo suficiente al problema de la animalidad o de lo animal, lo cual tal vez sea cierto en 1993, año en el cual Land escribe este texto, pero pasado el tiempo es indiscutible que Derrida es hoy en día uno de los grandes filósofos de lo animal (y del animal), ya que en realidad aquel se tomó muy seriamente este tema, tanto así que dedicó algunos de sus últimos seminarios a ello, véase por ejemplo, los cursos *La bestia y el soberano: Volumen I* (2010), *La bestia y el soberano: Volumen II* (2011); o su libro *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2008).

²³ Vale la pena recordar la poca simpatía que Land tenía por Derrida y por la deconstrucción, para él, en tanto forma extrema de fenomenología, la deconstrucción aún sigue atrapada en el subjetivismo trascendental y por ello es incapaz de “cruzar el límite” (1993: 68) hacia lo impersonal, hacia el objeto-muerte.

²⁴ Decíamos que Land tiende a ser injusto con Derrida en el asunto de lo animal, pero Derrida se defiende a su manera; en su seminario *La bestia y el soberano: Volumen I*, el filósofo francés dice seguir “a paso de lobo”, esto “significa una especie de introducción, de intrusión discreta, incluso una especie de fractura inaparente, sin espectáculo, cuasi secreta, clandestina, una entrada que hace lo que sea para pasar desapercibida y, sobre todo, para no dejarse detener, interceptar, interrumpir. Avanzar ‘a paso de lobo’ es caminar sin hacer ruido, llegar sin prevenir, proceder discretamente, de forma silenciosa, invisible, casi inaudible, como para sorprender a una presa, como para prender sorprendiendo lo que está al alcance de la vista pero que no ve venir lo que ya ve, el otro que se dispone a prenderlo por sorpresa” (2010: 20). Derrida pareciera sugerir en aquel

esto Land se refería al carácter sobrio y demorado de Derrida, ya que, en cambio, “los hombres lobo, de hecho, se desvanecen [constantemente] en una espiral homolúpica que los aparta de cualquier preocupación por la decencia o la justicia” (2023: 59).

Ha aparecido en el texto la figura del hombre lobo, en este caso como un anti-Derrida, esto, en tanto los hombres lobo poseen unas “fisionomías salvajes [que] no están hechas para el estado depresivo” (Land, 2023: 59), ellos son “impulsados por picos de tensión libidinal que fragmentan sus movimientos, rompen sus rastros con irregularidad discontinua e infestan sus nervios con una *malaise* febril” (2023: 59), esta descripción no concuerda para nada con el calmado Derrida, pero será clave para pensar el asunto de la animalidad o de lo animal en Land –tal vez el mismo Land haya sido, a su vez, un espécimen ejemplar de hombre lobo, por lo menos en aquellos años intensos de creación y pensamiento en los que operó el CCRU.²⁵ Así introduce Land al hombre lobo y también al simple lobo, animal que aparecerá pronto en los poemas de Trakl; no deberemos perderlos de vista, ellos son “criaturas de epidemia y no de hermenéutica, los hombres lobos suelen ser groseros y no viven tanto como los deconstruccionistas”

texto que el proceder del pensador deconstruccionista requiere de aquel paso de lobo, lo cual lo convertiría también en un tipo de hombre-lobo, a su manera. Si bien la intrusión discreta de Derrida y la precipitación indecente de Land parecen contraponerse, lo cierto es que ambas hacen referencia al lobo en tanto figura que acecha desde el afuera, el afuera de la ley en Derrida y el afuera del castillo de la subjetividad trascendental en Land.

²⁵ En palabras de Mackay: “Land se ‘volvió loco’. Tan simple como eso” (2019: 21), o de Mackay y Brassier: “Nadie podía haber acusado a Land de no haber llevado este proyecto todo lo lejos que es posible: hasta la verdadera locura” (2023: 50). En *Sed de aniquilación*, Land recomienda, para evitar “la vulgaridad del antropomorfismo” “ser un alien, una bestia” (2021: 32).

(59), por ello, no tienen tiempo que perder, no pueden “permitirse el lujo de posponer el problema de la animalidad” (2023: 59).

Derrida prefiere no “precipitarse de manera indecente” (Land, 2023: 59), impulso que para Land es de hecho fundamental en la poesía de Trakl, para nuestro autor, los poemas de aquel son “vectores licántropos de impaciencia y enfermedad espasmódica” (2023: 60), “reliquias virulentas de una precipitación indecente, un aborto o el impacto de un asteroide” (2023: 60), ya podemos suponer que el mismo Trakl habrá sido también un hombre lobo²⁶, Land nos dice que aquel “rara vez se tomó su tiempo para alguna cosa” (2023: 60). El poema *Pasión* da cuenta del carácter del poeta, cuando aquel escribe el siguiente verso: “Dos lobos en lúgubre bosque/ mezclamos nuestra sangre en pétreo abrazo/ y las estrellas de nuestra estirpe cayeron sobre nosotros” (2023: 60). Los lobos son Trakl y su hermana, los hombres lobo son entonces su estirpe, incluso se podría decir su raza, una raza inferior. Land nos dice

²⁶ Land se pregunta “¿Trakl era cristiano? Claro que sí: por momentos se volvió cristiano, en una confusión general de devenires (devenir animal, devenir virus, devenir inorgánico), y al mismo tiempo fue un anticristo, un poeta, un farmacéutico, un alcohólico, un drogadicto, un psicótico, un leproso, un suicida, un caníbal incestuoso, un necrófilo, un roedor, un vampiro y un hombre lobo. Y también devino en su propia hermana y en hermafrodita. Los textos de Trakl están salpicados por un monoteísmo redencionista, y en igual manera están manchados por fluidos narcóticos, roídos por ratas, reventados por la artillería rusa, achicharrados por escombros astronómicos. Trakl era cristiano y ateo y también satanista, cuando no era simplemente un no-muerto o cualquier otra forma de inhumanidad. Quizá sería más exacto decir que Trakl nunca existió excepto como campo de batalla” (2023: 65). Aquí se ve claramente la influencia que ejercen Deleuze y Guattari en Land, en palabras de estos autores: “Un escritor no es un hombre escritor, sino un hombre político, y es un hombre máquina, y es un hombre experimental (que en esa forma deja de ser un hombre para convertirse en mono o coleóptero o perro o *ratón*, devenir-animal, devenir inhumano, porque en realidad es gracias a la voz, al sonido, gracias a un estilo, que se deviene animal [...])” (1990: 17).

que se es hombre lobo solo por contagio –sanguíneo en este caso–, es decir, por la mordedura de otro hombre lobo y acusa a Rimbaud de haber causado la propagación de aquella enfermedad sobre Trakl. Para nuestro autor, Rimbaud²⁷ pertenecía a aquella raza “marcada por una inferioridad espiritual” (2023: 60), aquella que solo muestra “holgazanería, desobediencia y un fracaso anormal a la hora de reprimir las tendencias del inconsciente” (2023: 61); al parecer los hombres lobo carecen de moral, ley, policía, contratos, promesas, conciencia, entre muchas otras formas de estructuras trascendentes.

Land recurre a un par de conceptos de Deleuze y Guattari para nombrar aquello que son los hombres lobo, para él estamos en presencia de cierto devenir inferior –ya lo veremos más claro en el caso de las ratas–, o de un devenir animal; Rimbaud y Trakl han devenido hombres lobo, uno ha contagiado al otro. Tal vez, baste solamente recordar que un devenir animal no es “correspondencia de relaciones”, “semejanza”, “imitación” o “identificación” (2002: 244) de un ser humano con un animal, sino que de lo que se trata es de, en un lenguaje espinosista, “conseguir dar a las partes de mi cuerpo relaciones de velocidad y lentitud que lo hagan devenir perro” (2002: 262) o, en este caso, lobo; así devenir lobo u hombre lobo implica entonces que las partes del cuerpo de aquella persona que es arrastrada en ese devenir desarrollen los grados de potencia propios de un lobo. En una línea que resuena profundamente con lo dicho por Land, Deleuze y Guattari insisten en que “nosotros no devenimos animal sin una fascinación por la manada, por la

²⁷ En *Sed de aniquilación*, Land dice: “Rimbaud se confiesa ‘más perezoso que un sapo’, no tiene decencia, es ajeno a la civilización del trabajo. ‘Nunca he sido de este pueblo; nunca he sido cristiano; soy de la raza que canta bajo tortura; no entiendo las leyes, soy una bestia’” (2021: 285).

multiplicidad –incluso llegan a preguntarse retóricamente– ¿Fascinación por el afuera?” (2002: 246). De esto es precisamente de lo que se trata, veamos ahora como la figura del lobo es aquella que trae consigo inicialmente el afuera en Trakl.

Nuestro autor pasa en seguida a un par de poemas de Trakl sobre la guerra, ellos son *Grodek* y *En el Este*, para Land estos poemas bélicos aspiraban a sublimar “el desplazamiento de la agresión impersonal (el proceso primario) frente al complejo del yo” (Land, 2023: 62), la guerra intenta sublimar la “muerte licantrópica” (2023: 62) que inundaba al mundo austrohúngaro, aquel propio del nacimiento del psicoanálisis freudiano. El problema es que aquella sublimación nunca se logra del todo, la tercera estrofa de *En el Este* dice: “Espinosa espesura rodea la ciudad/ De escalones sangrantes ahuyenta la luna/ a las mujeres espantadas. Lobos salvajes irrumpieron por sus puertas” (2023: 63). Lobos salvajes irrumpen por las puertas de la ciudad, ya sea esta una ciudad interior o exterior, los lobos han roto los límites de aquella –de nuevo, el problema de las estructuras arquitectónicas y sus límites superados–; los lobos “transmiten su exterioridad positiva hacia el centro” (2023: 63), este es “un movimiento irrestricto de erosión” (2023: 63), un “flujo salvaje de olvido” (2023: 63); sin duda estamos en presencia de la animalidad, en este caso licántropa, como vector de encarnación y contagio de lo exterior o del afuera.

Pero, ¿qué son aquellos lobos? ¿Qué es aquella “masa patológica de ingredientes inasimilables”? (Land, 2023: 64) Ellos son “el retorno de la creatividad impersonal” (2023: 64), aquella que estaba debajo del genio kantiano, aquello que Land llamará en otros lugares: muerte, voluntad de poder, pulsión de muerte, sed de aniquilación, inconsciente libidinal, sol negro, inconsciente-

apersonal-asubjetivo-preindividual-cósmico-inorgánico-maquínico... etc. Aquello es lo que llena las venas de “los miembros de la raza maldita” (2023: 64), venas “inflamadas por una menstruación cósmica” (2023: 64). Y esta es una raza maldita en tanto nunca hizo parte del gran proceso o proyecto civilizatorio, “aquel que comienza [precisamente] con el uso del fuego para mantener lejos a los animales” (2023: 65), al contrario, aquella raza sigue “prolongando la trayectoria de la animalidad” (2023: 65). No fuego sino epidemia como un “fulgor disolvente que se esparce sin control y hace arder las sombrías arquitecturas de la trascendencia en la verdad demente de la exterioridad” (2023: 65).

No solo lobos, también ratas. Como decíamos en un pie de página anterior, el campo de batalla llamado Trakl estuvo también atravesado y corroído por ratas, el poeta sufrió asimismo un devenir roedor;²⁸ las ratas son también vectores de contagio de enfermedades, de exterioridad. Hablando de Henrik Ibsen, nuestro autor dice que “la alianza entre las ratas y el deseo es algo evidente” (2023: 66) –no debemos olvidar que deseo es sinónimo de inconsciente maquínico–, por ello las ratas siempre invaden la casa así sus legítimos habitantes sean los primeros en gritar: “*las ratas no tienen lugar aquí, este es el adentro, la pureza, la civilización, la filosofía...No queremos tener nada que ver con semejantes cosas*” (Land, 2023: 66). El problema es que a las ratas eso no les interesa, ellas encarnan el “talento horripilante” “para descomponer

²⁸ Cabe recordar que Trakl tiene un poema titulado precisamente *Las ratas*, un poema de tres estrofas donde aparece dos veces la luna, al parecer las ratas también son lunáticas, a la luz de la luna ellas “chillan de ansia demencial” (1994: 82). En otro poema titulado *A la luz de la luna*, encontramos los siguientes versos: “Una legión de insectos, ratones y ratas/ alborota el zaguán que a la luna brilla./ El viento grita y gime en una pesadilla” (1994: 213).

interioridades” (2023: 68), es por ello que tienen el poder de agrietar, romper, corroer, destruir, infestar, infectar, morder, atravesar... los estratos bien definidos de toda casa bien construida, aquella que reservaba el sótano como lugar inferior – de ahí el devenir inferior– de “los sirvientes, de la animalidad y el inconsciente” (2023: 67); pero las ratas no se quedan nunca allí, movilizan zigzagueantes vectores que propician “la corrupción del espacio articulado verticalmente mediante la cuasi-horizontaldad” (2023: 67), ellas multiplican el poder de infiltración e infestación, sus colmillos siempre están “imbuidos de la peste” (2023: 67), siempre llevan sobre sí peligrosas pulgas “que a su vez son portadoras de enfermedades aumentando así la diseminación fluida de plagas por medio de una transmisión feroz y discontinua” (2023: 69). Las ratas encarnan la “fuerza libidinal impersonal”, en palabras de Mackay y Brassier, la noción de animalidad hace referencia a “el espacio de concurrencia de la síntesis no planificada” (2023: 22), ella es un “marcador” para “espacio complejo” o “terreno silvestre” que “indica las vastas extensiones de lo desconocido, las cuales yacen fuera del alcance de cualquier correlación con lo ya conocido y que son accesibles únicamente mediante el *escape*” (2023: 22).

No podemos terminar este apartado sin detenernos, aunque sea de manera superficial, en otra de las figuras que, como nos recuerda Derrida, siempre está muy cerca del animal, nos referimos a la bestia, aquella ya estaba presente en *Sed de aniquilación* cumpliendo básicamente las funciones que cumple en *Fanged Noumena* el animal; veamos cómo nuestro autor la usa para referirse tanto al inconsciente maquínico como a aquellos hombres que son tocados por él, en este caso se trataría de un devenir-bestia. Por un lado, el inconsciente es una bestia, o mejor dicho, una

multiplicidad de bestias: “El inconsciente no arrulla con letras dulces ni desarrolla prosas inmaculadas y mesuradas, aúlla y delira como la bestia encadenada y torturada que ha hecho de él nuestra civilización” (191), de nuevo, vemos la tensión entre el animal y la civilización; “cuando las cadenas se sueltan momentáneamente el inconsciente no agradece al ego este menesteroso alivio, sino que bufa, escupe y muerde, como lo haría cualquier criatura salvaje” (191), la bestia como el animal usa sus dientes para morder a aquellos que tienen la suerte de ser pervertidos por ella. Por el otro lado, la bestia también es el hombre atravesado por devenires animales, en este caso tenemos una cita de Miller:

Veo esa otra raza de individuos saqueando el universo, dejando todo patas arriba, con las manos siempre vacías, siempre tratando de agarrar y asir el más allá, el dios inalcanzable: matando todo lo que está a su alcance para calmar al monstruo que les roe las entrañas. Lo veo cuando se arrancan el cabello en su esfuerzo por comprender, por aprehender lo eternamente inalcanzable, lo veo cuando braman como bestias enloquecidas y se precipitan dando cornadas, veo que está bien y que no hay otro camino (194).

La bestia en este caso es otra forma del animal, de lo animal o de la animalidad. Afuera y hombre atravesado por él, a la vez.

4. Palabras finales

Llegados a este punto debemos preguntarnos: ¿estamos condenados a construcciones teóricas que nos prohíban el afuera? ¿a teorías inmunitarias? ¿a Kant, a Platón, a Hegel? Tal vez no, Deleuze, quien es una de las grandes influencias intelectuales de

Land, ya había intentado experimentos teóricos de nuevo tipo, en palabras de Lapoujade:

En Deleuze, el límite ya no es un muro, muralla china o *limes*, sino que deviene un filtro, una criba, una membrana que pone topológicamente en contacto un adentro más profundo que toda forma de interioridad y un afuera más lejano que todo mundo exterior. El antiguo muro es franqueado o sobrepasado de un “salto” (2016: 309).

Quizás sea la animalidad landiana, como un vector de contagio del afuera, una de las formas posibles de aquel salto. Aún queda mucho por experimentar en esa dirección. Iain Hamilton Grant no se equivocaba al afirmar que si bien en la última parte del siglo XX muchos filósofos debatían incansablemente “sobre el *afuera* [...] ninguno se aventuró realmente allí. Land, en contraste ejemplar, hizo experimentos con lo desconocido” (2019: 12), es decir, con el afuera, estos representaron precisamente un “*asalto relámpago*” encarnado en todo tipo de extraños textos, ya no solo centrados en la animalidad, sino en todas esas teorías-ficciones o “hipersticiones” que fueron los ensayos escritos durante la existencia de CCRU.²⁹ Al parecer, Land nunca ha dejado de pensar y buscar el afuera, desde su tesis doctoral hasta los textos

²⁹ En palabras de Mackay y Brassier: “textos extraordinarios: conglomerados sobrecalentados de abstracción severa y escabroso genio, testimonios de una inteligencia penetrante que fusionó la filosofía trascendental con la teoría numérica, la geofísica, la biología, la criptografía y el ocultismo en una serie de teorías-ficciones a la vez cohesivas y salvajes” (2023: 12). Cabe recordar que no solo es Land quien se aventura en búsqueda del afuera, sino que esta empresa es llevada a cabo por el CCRU en conjunto, aquel colectivo intentó “justamente abrir canales para que el Afuera acontezca en nuestra realidad alterándola hasta los tuétanos” (2020: 20).

aceleracionistas esta preocupación lo atraviesa todo. Queda la tarea de rastrear este tema en los varios volúmenes de *Reignition*, tal vez haya allí una nueva pista para continuar aquel intento de saltar o, incluso, para instalarse sobre en unos límites de nuevo tipo. A la vez, de que, por supuesto, habría que indagar también por la relación que existe entre el animal y el afuera en todos los textos colectivos del CCRU donde al parecer ambos temas se enredan de diversas e inesperadas maneras en aquella demencial y creativa red de “hipersticiones”.

Referencias

- CCRU. (2020). *Escritos 1997-2003*. Materia Oscura Editorial.
- CCRU. (2024). *Cultura cibernética y otros escritos del CCRU*. Barcelona: Holobionte Ediciones.
- Deleuze, G. & Guattari. (1990). *Kafka: Por una literatura menor*. México: Ediciones Era, S.A.
- Deleuze, G. & Guattari (2002). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. España: Pretextos.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano: Volumen I: 2001-2002*. Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, J. (2011). *Seminario La bestia y el soberano: Volumen II: 2002-2003*. Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, J. (2012). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Kant, E. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Land, N. (2014). *Phyl-Undhu*. Time-Spiral Press.
- Land, N. (2019). *Fanged Noumena: Vol. 1*. España: Holobionte Ediciones.

- Land, N. (2020). *Reignition: Tome I: Urban future: Views from the decopunk delta*. Edited by Uriel Fiori.
- Land, N. (2021a). *Sed de aniquilación: George Bataille y el nihilismo virulento*. Materia Oscura editorial.
- Land, N. (2021b). *Teleoplexia: Ensayos sobre aceleracionismo y horror*. España: Holobionte Ediciones.
- Land, N. (2022, Noviembre 17). *Kant, el capital y la prohibición del incesto*. Retrieved from Jennifer Revista de arte y actualidad: <https://www.jennifer.net.ar/single-post/kant-el-capital-y-la-prohibici%C3%B3n-del-incesto>.
- Land, N. (2023). *Fanged Noumena: Vol. 2*. España: Holobionte Ediciones.
- Lapoujade, D. (2016). *Deleuze, los movimientos aberrantes*. Buenos Aires: Cactus.
- Mackay, R. (2019). *El inhumanismo experimental de Nick Land*. Fanged Noumena: Vol. 1. España: Holobionte Ediciones.
- Mackay, R. & Brassier, R. (2023). *Introducción*, en: *Fanged Noumena: Vol. 2*. España: holobionte Ediciones.
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza Editorial.
- Oyarzún, P. (2010). *La razón del éxtasis: Estudios de lo sublime de Pseudos-Longino a Hegel*. Chile: Universitaria.
- Oyarzún, P. (2016). *Entrevista con Pablo Oyarzún*. En: *International Journal of Philosophy* No. 3. Pp. 10-20.
- Trakl, G. (1994). *Georg Trakl: Obras completas*. Madrid: Editorial Trotta, S.A.

Ensayo animal

Animal essay

Rodolfo Bernal Escalante
Universidad Autónoma de Aguascalientes
rodolfo.bernal@edu.uaa.mx

Lo que me hace tan grata la sociedad de mi perro es la transparencia de su ser. Mi perro es transparente como el cristal.
Schopenhauer

Si no hubiera perros, no querría vivir.
Schopenhauer

Resumen

El ensayo explora la evolución de las concepciones filosóficas y religiosas sobre la relación entre el ser humano y los animales, destacando la transformación del antropocentrismo teológico hacia una visión más naturalista y respetuosa. Partiendo del creacionismo judeocristiano, donde los animales son considerados subordinados al hombre, el texto analiza prácticas religiosas antiguas, como los sacrificios en Grecia, Persia y el judaísmo. Posteriormente, aborda la crítica moderna a la superioridad humana a través de pensadores como Pascal, Giordano

Bruno y Schopenhauer, quien denuncia la crueldad humana hacia los animales. El texto culmina señalando que los animales poseen una función natural justificada, a diferencia del ser humano, y plantea la necesidad de ampliar la esfera moral hacia ellos y hacia la naturaleza en su conjunto, alineándose con la ética de Peter Singer y los principios ecológicos contemporáneos.

Palabras clave: relación humano-animal, antropocentrismo, creacionismo, ética animal.

Abstract

This essay examines the philosophical and religious evolution of the human-animal relationship, emphasizing the shift from theological anthropocentrism to a more naturalistic and respectful perspective. Beginning with the Judeo-Christian creationist framework, where animals are seen as subordinate to humans, the text analyzes ancient sacrificial practices in Greece, Persia, and Judaism. It then explores modern critiques of human superiority through figures like Pascal, Giordano Bruno, and Schopenhauer, who condemned humanity's cruelty toward animals. The essay concludes by arguing that animals possess an inherently justified role in nature, unlike humans, and advocates for expanding the moral sphere to include non-human animals and the broader natural world, resonating with Peter Singer's ethics and contemporary ecological principles.

Key words: human-animal relationship, anthropocentrism, creationism, animal ethics.

Tomando como punto de partida las dos concepciones acerca del origen del universo, la **creacionista** y la **evolucionista**, podemos

observar claramente que asumen posturas muy opuestas en relación con el trato hacia los animales.

El creacionismo sostiene que el universo ha sido creado por una divinidad suprema, la cual también creó al ser humano, a los animales y a todos los seres vivos. Algo que es de llamar la atención es que siempre ha existido una íntima relación entre los animales y los cultos religiosos, de hecho, se puede sostener que en todos los rituales antiguos intervenían animales. Si echamos un vistazo, por ejemplo, a la mitología griega, en la *Teogonía* de Hesíodo, se hace una descripción detallada de cómo debe llevarse a cabo el sacrificio, el holocausto de un toro en honor a Zeus, el animal debía ser quemado para que, al transformarse en humo, se elevará el cielo y fuera recibido como ofrenda por el Dios. En la antigua religión persa, el mazdeísmo, vemos que ésta en su estado primitivo practicaba sacrificios cruentos de animales; hasta que con las reformas de Zaratustra estas prácticas se suprimieron, dando lugar a la madurez de la religión mazdeísta. Es en el *Avesta*, el libro sagrado de la religión persa, en donde se consignan las nuevas prácticas y sacrificios rituales, en los que quedan salvaguardados los animales. Zarathustra sostiene que el sacrificio no debe consistir en la inmolación fáctica de animales, sino que sacrificio debe ser interno, espiritual (Duchesne-Guillemin, 1986: 7).

En los cultos místéricos de Mitra, introducidos en Roma hacia el año 70 a. C. en tiempos de Pompeyo, religión que influyó a los centuriones romanos, los cuales adoptaron su práctica, también intervienen animales, el principal es un toro que debe ser inmolado por esta divinidad, pero lo hace con un profundo pesar, ya que sólo derramando su sangre se logra la salvación. Otro animal que interviene en el sacrificio es un perro que beber la

sangre que brota de la herida del toro para evitar que caiga a la tierra y se contamine; también interviene en el culto, pero en este caso representando el principio maligno, un escorpión que clava su aguijón en los testículos del toro para restarle vitalidad, fuerza, y fertilidad (Gómez De Liaño, 1998: 99-139).

En la religión hebrea después de que Dios crea el universo los primeros cinco días, el sexto, crea al ser humano y a los animales, pero también, por decreto divino, éstos quedan bajo el dominio y la explotación del hombre, así lo expresa claramente el libro del *Génesis*:

Dijo luego Dios: “brote la tierra seres animados según su especie, ganados, reptiles y bestias de la tierra según su especie”. Y así fue. Hizo Dios todas las bestias de la tierra según su especie, los ganados según su especie, todos los reptiles de la tierra según su especie. Y vio Dios ser bueno. Díjose entonces Dios: **“Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella”**. Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios los creó, los creó macho y hembra; y los bendijo Dios,

diciéndoles: “preocread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y **dominad** sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra”. Dijo también Dios:

“Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la haz de la tierra toda, y cuantos árboles producen fruto de simiente, para que todos o Sís sirvan de alimento.

También a todos los animales de la tierra, y todas las aves del cielo, y todos los vivientes que sobre la tierra están y se mueven les doy para comida cuanto de verde hierba la tierra produce”.

Y así fue. Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho, y hubo tarde y mañana. Día sexto (*Gén*, 1:24-31).¹

Esta concepción antropológica, con algunos matices, se conserva también en el Nuevo Testamento, de tal forma que la tradición judeocristiana, en relación con los animales, es antropocéntrica, pero en la relación del hombre con Dios es teocéntrica.

Cabe mencionar que los antiguos hebreos también realizaban sacrificios de animales, esta primera ofrenda la

¹ Para precisar más este argumento teológico ver Peter Singer (1999: 232).

realizaron Caín y Abel, el primero era labrador, y el segundo pastor de ovejas. Caín le trajo a Jehová del fruto de la tierra una ofrenda y se la ofreció en holocausto; Abel trajo de los primogénitos de sus ovejas a la más gorda de ellas, y también la ofreció en holocausto. Y miró Jehová con agrado a Abel y a su ofrenda, pero no miró con agrado a Caín y a su ofrenda (*Gen: 3-5*). ¿Por qué rechazó Dios la ofrenda consistente en frutos de Caín y aceptó de buena gana la ofrenda de Abel, que era una oveja muy bien nutrida y regordeta? ¿Acaso era carnívoro?

La idea predominante es que el hombre occidental, al menos desde el origen de la tradición judeocristiana, hasta el siglo XVI, cuando Copérnico degradó el planeta tierra a tercera categoría, siempre se consideró el centro del universo, siempre supuso que era la máxima creación divina, por lo tanto, se sintió con el derecho, respaldado por el argumento teológico citado líneas atrás, de disponer como le viniera en gana del resto de los animales.

Pero no se debe olvidar que estos privilegios que Dios le concedió al hombre eran válidos sólo el tiempo en que estuvo en estado paradisíaco, en el jardín del Edén. Después de haber violado la prohibición que le impuso Dios de no comer del árbol de la sabiduría ni del árbol de la vida, fueron maldecidos por Éste, a la mujer la condenó a parir los hijos con dolor y a ser sometida y dominada por su marido. Al hombre lo condenó al trabajo y a comer sólo del fruto de la tierra, es decir, plantas, legumbres y vegetales. Se le arrebató el privilegio de poder comer animales y productos derivados de éstos. Así pues, Dios condenó a Adán y a Eva a la muerte y a ser vegetarianos:

Y al hombre dijo: Por cuánto obedeciste

A la voz de tu mujer, y comiste del árbol

de que te mandé diciendo: no comerás de él; maldita será la Tierra por tu causa; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida. Espinos y cardos te producirá, y **comerás plantas del campo.**

Con el sudor de tu rostro **comerás el pan** hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás
(*Gén, 3:17-19*).

Este mandato divino, que le dicta a Adán de sólo comer plantas del campo y pan, es derogado por el mismo Jehová, en el *Levítico 11: 1-47*, cuando les dice a Moisés y a Aarón qué animales son limpios y cuáles son inmundos, y de cuáles pueden comer y de cuáles no (aunque esto no es de extrañarse, ya que la Biblia está llena de contradicciones).

Con la superación del teocentrismo medieval y el surgimiento de la modernidad el hombre se ve a sí mismo de manera diferente, ya no se concibe como la obra maestra de Dios, sino que ahora se percibe como un ser desamparado en la inmensidad del cosmos, es decir, acepta su condición de ser un animal entre animales. Una postura más matizada respecto al ser humano y los animales nos la ofrece Pascal en la sección V de sus *Pensamientos*:

Es peligroso hacer ver demasiado al hombre, cuán semejante es a los animales sin mostrarle su grandeza. Es también peligroso hacerle ver demasiado su grandeza sin su bajeza. Es más peligroso todavía dejarle que ignore lo uno y lo otro. Pero es muy provechoso representarle lo uno y lo otro.

Es preciso que el hombre no crea que es igual a los animales ni a los ángeles, y que no ignore ni lo uno ni lo otro, sino que sepa lo uno y lo otro (Pascal, 2009: 100-101).

Por su parte; Giordano Bruno sostiene que “El hombre no es más que una hormiga en presencia del infinito” (Singer, 1999: 246). Podríamos citar muchos ejemplos más de pensadores como Montaigne que en su *Ensayo sobre la crueldad*, critica el maltrato a los animales, a Voltaire, que considera que la sensibilidad humana y animal es la misma.

En síntesis, en la **modernidad** y la **Ilustración** el trato hacia los animales tuvo mucha mejoría. **Los animales comenzaron a ganar cada vez más respeto.**

Con el desarrollo de las ciencias se estudió con más profundidad a la naturaleza y a los seres vivos, particularmente hubo un interés enorme por estudiar a los animales. En el siglo XIX, el pensador más representativo es el autor del texto *El origen de las especies*, el cual mostró un profundo respeto por las especies animales, y manifiesta claramente su desacuerdo con la idea de que el ser humano es superior a los animales. Así nos lo señala Singer:

Charles Darwin escribía en su diario: “El hombre en su arrogancia se cree una gran obra, merecedor de la mediación de una deidad. Más humilde, y yo pienso que certero es considerar que fue creado a partir de los animales” (Singer, 1999: 252).

La propuesta darwiniana es precisamente la otra concepción occidental acerca del origen del universo: el **evolucionismo**. Claramente se puede constatar que esta postura ideológica es muchísimo más benevolente y mucho más respetuosa con los animales que a la postura creacionista.

Si se hace una comparación entre el ser humano y los animales, bajo la perspectiva naturalista, evolucionista, desacralizada, el hombre sale perdiendo.

Utilizando terminología existencialista, si nos asomamos al reino de la naturaleza, nos percatamos de que absolutamente **todos los seres vivos** tienen perfectamente justificada su existencia; **sabemos qué son y para qué sirven**, es decir poseen esencia y existencia de manera simultánea. En cambio, los seres humanos no sabemos qué somos ni para qué servimos, o sea, sólo poseemos existencia, pero carecemos de esencia. Así pues, los animales tienen un sentido y una finalidad para la naturaleza, son piezas esenciales en los ecosistemas, en las cadenas alimenticias. Tienen claramente justificada su razón de ser en el mundo. Sabemos muy bien para qué sirven las plantas verdes, entre otras cosas para realizar la fotosíntesis, para producir oxígeno, para ser comidas por los herbívoros, que a su vez son devorados por los carnívoros, que, a su vez, cuando mueren, sus cadáveres son consumidos por los buitres, los chacales, las hienas, los hongos, las bacterias y son reducidos a materia orgánica que a su vez regresa a la tierra, que a su vez es la que permite el crecimiento de las plantas que a su vez... etc., etc., etc.

Considerándolo de esta manera, la araña que se come a la mosca, la abeja que dispersa el polen y permite la reproducción de las flores, los gusanos que se alimentan de cadáveres, son excesivamente más importantes para el funcionamiento de la naturaleza que cualquier ser humano.

Si pudiéramos preguntarle a la naturaleza qué especie estaría dispuesta a eliminar con tal de lograr la supervivencia del planeta, realmente no hace falta esperar a que nos dé la respuesta,

la sabemos muy bien: la especie que debe ser eliminada por nociva y destructiva... es la humana.

Por otra parte, siempre que se reflexiona acerca de la naturaleza humana, existe la tendencia de comparar al hombre con los animales, y siempre se sitúa a éste por encima de ellos, debido a su capacidad racional, a la conciencia de sí mismo, a su libre albedrío. A su vez, se les atribuyen a los animales apelativos como "bruto", "bestia", "desalmado," "irracional", "insensible", que cuando se aplican a los seres humanos se hace de forma despectiva y ofensiva.

No es bestial el mal que hace el hombre a sus semejantes, no es bruto aquel que abusa, viola y asesina a sangre fría, es simplemente humano. No se debe insultar a los animales con el mal uso de la palabra. Un animal o una bestia no pueden cometer una crueldad y hacer el mal, ya que esto es privativo de los que tienen sentido moral. Cuando un animal provoca dolor, sufrimiento y muerte a otra criatura, lo hace sin intención, inocentemente, no actúa mal, porque carece de esta noción. El animal no mata por mero placer de matar, lo hace debido a la necesidad de alimentarse, debido a que tiene sus instintos programados por la naturaleza; sólo el hombre es capaz de hacer esto, inspirado en su sentido moral (Twain, 1994: 71-72). Como ya lo pregonó Schopenhauer: *"El hombre es el único animal que hace sufrir a los otros por el mero placer de hacerlos sufrir"* (2009b: 233-234).

Uno de los filósofos más representativos del pensamiento moderno, considerado un pesimista recalcitrante, misántropo y misógino, sentía mucha más piedad por los animales que por los seres humanos. La mayor parte de su vida tuvo como compañía a los perros, los cuales eran objeto de todo su afecto.

Para Schopenhauer el principio de toda moralidad es la piedad, que también se extiende a los animales, los cuales también merecen protección. Pero la moralidad europea no los toma en cuenta ni tiene hacia los animales ningún miramiento, ni consideración.

La pretendida falta de derechos de los animales, el prejuicio de nuestra conducta para con ellos no tiene importancia moral, que no hay, según se dice, deberes para con los animales, es precisamente una grosería que supone una barbarie accidental cuya fuente se encuentra en el judaísmo (Schopenhauer, 2009a: 50).

Siendo un poco más estrictos que Schopenhauer, el sacrificio y la inmolación de animales no solamente se debe al judaísmo, sino a las religiones en general, exceptuando, obviamente, a las orientales, las cuales tienen un profundo respeto por la vida de los animales, pero también sabemos la razón de ello, las religiones orientales tienen la creencia de que después de la muerte, se lleva a cabo la reencarnación, en la mayoría de los casos, en animales. Como quiera que sea, para ellos, la vida animal es sagrada.

No se necesita practicar una religión oriental, como el budismo, el jainismo, el sankya, el yoga, para respetar y tener compasión por los demás seres vivos, tanto vegetales como animales; la única que se necesita es tener consideración hacia ellos, y saber que los humanos no somos los únicos que habitamos el planeta, ni que somos la especie más importante. Al respecto señala Schopenhauer:

Tan estrechamente unida a la bondad de carácter se halla la piedad para con los animales, que se puede afirmar, con confianza, que el que es cruel con los animales no puede ser un hombre bueno (2009a: 51).

Las comparaciones nunca han sido buenas, pero son útiles porque nos permiten tomar conciencia de nuestra posición en el mundo, no se puede seguir sosteniendo la superioridad del hombre sobre los animales, pero tampoco se trata de ponerlos por encima nuestro, “Lo que tenemos que hacer es ampliar nuestra esfera de preocupación moral hasta comprender a los animales no humanos y cesar de tratar sus vidas como algo utilizable para cualquier finalidad trivial que se nos ocurra” (Singer, 1999: 56).

No sólo se trata de tener consideración y respeto hacia los animales, sino a la naturaleza en general; de acuerdo con la máxima de Francis Bacon: “no es posible vencer la naturaleza más que obedeciéndola” (2011: 57), se podría añadir también, respetándola.

Referencias

- Bacon, F. (2011). *La Gran Restauración (Novum Organum)*. Miguel Á. Granada (trad.) España: Tecnos.
- Biblia*, (1985). Nacar y Colunga (trads). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Duchesne-Guillemin, J. (1986). “La Iglesia Sasánida y el Mazdeísmo”. En Henri-Charles Puech (ed.), *Las Religiones en el mundo Mediterráneo y el Oriente Próximo I*. México: Siglo XXI Ediciones.
- Gómez De Liaño, I. (1998). *El círculo de la sabiduría: Diagramas del conocimiento en el Mithraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Pascal, B. (2009). *Pensamientos*. X. Zubiri (trad.) Madrid: Alianza Editorial.

- Schopenhauer, A. (1979). *El amor, las mujeres y la muerte*. M. Urquiola (trad.) Madrid: EDAF.
- Schopenhauer, A. (2009a). *Los dolores del mundo*. España: Biblioteca Pensamiento Crítico.
- Schopenhauer, A. (2009b). *Parerga y Paralipómena II*. P. López de Santa María (trad.) España: Editorial Trotta.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. J. Chamorro Mielke (trad.) Madrid: Editorial Trotta.
- Twain, M. (1994). *El forastero misterioso*. Barcelona: Ediciones Altaya.

**Ser responsable por la naturaleza según
Hans Jonas: el futuro de la humanidad
inseparable de la preservación de la
naturaleza**

Being responsible for nature according to
Hans Jonas: the future of humanity
inseparable from the preservation of nature

Ericbert Tambou Kamgue
Univeristé de Bertoua
ericberttk@outlook.fr

Resumen

El sistema económico mundial se basa en un modelo de consumismo y producción que depende en gran medida de los combustibles fósiles y otras prácticas insostenibles. La acción humana, bajo el impulso tecnológico y económico, tiene ahora la capacidad de transformar nuestras condiciones de existencia, o incluso destruirlas. El poder que la tecnociencia ha dado al hombre lo ha convertido en una amenaza no sólo para sí mismo sino también para toda la biosfera. Entonces, ¿cómo

podemos remediar la situación de crisis que vive nuestro entorno en este mundo donde la civilización técnica ha tomado el mando y el control? El problema que se plantea a este nivel es el del dominio del dominio, es decir la regulación de nuestro poder técnico. Por eso, hay que cambiar de paradigma ética. El objetivo de este trabajo es presentar, a partir del método analítico, la ética de la responsabilidad de Jonas como nuevo paradigma para el desarrollo sostenible y ecológico en la medida en que incluya una dimensión de prevención que se inscriba en el futuro.

Palabras clave: Jonas, responsabilidad, naturaleza, ética, miedo.

Abstract

The global economic system is based on a model of consumption and production that relies heavily on fossil fuels and other unsustainable practices. Human action, under the technological and economic impetus, now has the capacity to transform our living conditions, or even destroy them. The power given to mankind by techno science has made him a threat not only to himself but also to the entire biosphere. Thus, how can we overcome the environmental crisis situation in a world in which technical civilization has taken control? The problem at this level is that of domain control, that is to say, the regulation of our technical power. The ethical paradigm, therefore, needs to be changed. The aim of this work is to present, from the analytical method, the ethics of Jonas' responsibility as a new paradigm for sustainable and ecological development in so far as it includes a dimension of prevention that is inscribed in the future.

Key words: Jonas, responsibility, nature, ethics, fear.

1. Introducción

Las tecnociencias se han convertido en una realidad cada vez más importante en la sociedad contemporánea, hasta el punto de ser la

pedra angular del desarrollo económico e industrial. Afectan a casi todos los sectores de la vida humana, animal y vegetal. No se puede ignorar el impacto devastador de la industrialización y el capitalismo en el medio ambiente y la sociedad. Además, el sistema económico mundial se basa en un modelo de consumismo y producción que depende en gran medida de los combustibles fósiles y otras prácticas insostenibles. Esto ha llevado a la aceleración del cambio climático y sus impactos sobre las poblaciones vulnerables. Según Naomi Klein (2015), el sistema económico neoliberal es directamente culpable del calentamiento global por su excesiva explotación de los recursos naturales. Desde el aumento de las temperaturas hasta los fenómenos meteorológicos extremos, desde la deforestación hasta las inundaciones, hay que hacer algo para evitar que se agrave la destrucción de nuestro planeta. Ya no hay duda de que nuestros modos de vida, nuestro consumismo de energía, nuestras intervenciones sobre el medio ambiente ponen en peligro la vida de manera irreversible en el futuro. La crisis ambiental, que observamos el día de hoy, marca la ruptura de la relación del ser humano con la naturaleza (Descola, 2011). La carrera frenética por el desarrollo conduce inexorablemente a la explotación excesiva de los recursos naturales y forestales del planeta; lo que conduce a la destrucción de los ecosistemas y genera por un lado un “desequilibrio global de la naturaleza” y, por otro lado, pone “en peligro la vida del hombre y de la naturaleza” (Jonas, 1993: 120). La acción humana, bajo el impulso tecnológico y económico, tiene ahora la capacidad de transformar nuestras condiciones de existencia, o incluso destruirlas. El poder que la tecnociencia ha dado al hombre lo ha convertido en una amenaza no sólo para sí mismo sino también para toda la biosfera: de ahí el interés por una

reflexión ética sobre nuestra relación con la naturaleza. Para Jonas, piensa Kerry Whiteside (2020), “la crisis ambiental presenta a la humanidad desafíos sin precedentes en la historia del pensamiento ético”. Por tanto, ¿cómo podemos remediar la situación de crisis que vive nuestro entorno en este mundo donde la civilización técnica ha tomado el mando y el control? El problema que se plantea a este nivel es el del dominio del dominio, es decir la regulación de nuestro poder técnico. Por eso, hay que cambiar de paradigma ética. Ante las diversas crisis ecológicas que enfrenta la humanidad debido a la sobreexplotación de la naturaleza, el filósofo alemán Hans Jonas cuestiona nuestra responsabilidad hacia la naturaleza y las generaciones futuras. Solo una responsabilidad, que se quiere por tanto como una ética orientada hacia el futuro, puede ser capaz de regular los excesos de las tecnociencias sobre la naturaleza. El objetivo de este trabajo es presentar, a partir del método analítico, la ética de la responsabilidad de Jonas como nuevo paradigma para el desarrollo sostenible y ecológico en la medida en que incluya una dimensión de prevención que se inscriba en el futuro. De hecho, considera que el futuro de la humanidad depende del futuro de la naturaleza en general.

2. Los fundamentos de la responsabilidad

El futuro de la humanidad es la primera obligación que debe guiar la acción humana colectiva en la era de la civilización técnica. Nos llama a asumir responsabilidad en la medida en que la globalización liberal y tecnológica plantea un enorme riesgo para la naturaleza: el de su destrucción. Para Heidegger, nos dice Luc

Ferry (2021: 35), la globalización liberal fue considerada con razón como “el mundo de la tecnología planetaria”, que pretende, desde Descartes, convertir al hombre en amo y poseedor de la naturaleza. Por naturaleza, Jonas entiende no sólo “el conjunto de cosas fuera de nosotros que no son nuestros artefactos sino [también] nosotros mismos como parte integral de la naturaleza” (1990: 320). Para él, la responsabilidad es un valor muy importante para el mundo de hoy y de mañana. De hecho, permite al hombre conservar la naturaleza en la que convive, respetando la mejor diversidad de los seres vivos. Por tanto, define la responsabilidad como “el aspecto complementario del poder. Y el poder es la capacidad de hacer, de obtener algo, de modificar el mundo, de disponerlo de acuerdo con nuestra propia voluntad” (1993: 92). El objeto de responsabilidad a este nivel es la naturaleza. Encuentra su fuente en el futuro y ya no en obligaciones pasadas o presentes.

De hecho, “la nueva tecnología ha aumentado alarmantemente las formas y consecuencias de la brutalidad humana” (Jonas, 1990: 74). La reversión del poder de la tecnología ha permitido al hombre dominar y manipular abusivamente la naturaleza. Ante tal observación, Jonas recomienda buscar nuevas soluciones. Piensa que hay que optar por una nueva ética porque las viejas están pasadas de moda y hay que renovarlas en consonancia con nuestros problemas medioambientales actuales. El problema de las éticas antiguas es que son parte del presente y sólo conciernen a la humanidad. Por tanto, debemos encontrar una nueva ética que conduzca a la transformación de la vieja ética y que tenga en cuenta al hombre presente, a la naturaleza y a las generaciones futuras: de ahí la ética de la responsabilidad. Esta nueva ética es esencial en la medida en que se enfrenta por una parte al poder devastador de la humanidad, y por otra a la finitud

de la naturaleza. Por tanto, debemos tener miedo de destruir la existencia de las generaciones futuras y de la naturaleza. Según Bourg, “la palabra clave de nuestras relaciones con la naturaleza ya no es control posesivo sino responsabilidad” (1997: 54). Para ser responsable, Jonas (1993) requiere tres cosas importantes: conciencia, moderación radical de nuestra acción hacia la naturaleza y respeto por ella.

La conciencia es tanto personal como colectiva. De hecho, cuando el ser humano toma conciencia del daño que está causando a la naturaleza, decide mejorar sus acciones sobre la naturaleza. Sin duda, es necesaria una conciencia urgente para salvar tanto al hombre como a la naturaleza. La conciencia es también “una obligación de supervivencia hacia las generaciones futuras” (Jonas, 1990: 67). Sylvie Ferrari señala a este respecto que “preservar la naturaleza significa darnos los medios para preservar las condiciones de existencia de la humanidad, siempre que las acciones realizadas por el hombre sean responsables, es decir, que preserven las condiciones de existencia de la humanidad” (2010: 7). La moderación de nuestras acciones, por su parte, requiere una modificación de nuestras relaciones con la naturaleza. En efecto, el ser humano debe poder considerar la naturaleza como el lugar de su supervivencia y como el lugar de deshumanización de su vida porque es un elemento de la naturaleza como los demás seres vivos. Para ello, ya no debe participar en actividades destructivas de la naturaleza. Para Jonas, “por el simple hecho de que podamos sentirnos responsables, esta responsabilidad requiere que aseguremos la sostenibilidad de su existencia en el mundo” (1990: 70). Debido a que no dominar la tecnología se convierte en una amenaza para la naturaleza, él recomienda moderar y regular nuestros apetitos consumistas. De

hecho, “la limitación de la acción humana resulta de la obligación que tenemos hacia el futuro que nos exige ser responsables hoy” (Ferrari, 2010: 7). En última instancia, la responsabilidad según Jonas impone “un respeto total por la naturaleza” (1993: 52). Respetar la naturaleza significa dejar de dañarla mediante acciones excesivas. Esto requiere que ya no consideramos la naturaleza como un objeto que poseer y dominar, sino como un hábitat que preservar y proteger.

Así, dado que los seres humanos controlamos la naturaleza utilizando tecnologías que ya no controlamos y considerando las incertidumbres y los límites del conocimiento científico sobre los efectos futuros de nuestras acciones, Jonas sugiere recurrir a un juicio ético basado en una heurística del miedo que “tiene un contenido teórico, pero reivindica también un sentido práctico, comporta una pretensión a la aplicabilidad que pretende aportar cambios en el modo humano de actuar en el mundo” (Oliveira, 2014).

3. La heurística del miedo como motor de acción

Jonas considera “la predisposición al miedo como un mandamiento ético” (1993: 129) que nos obliga a cuestionarnos el posible daño de las acciones en el futuro. La heurística del miedo puede considerarse en este nivel como el arte de la anticipación, una capacidad de concebir y representar los “peligros que amenazan al hombre si no se preocupa por controlar el futuro de las tecnociencias y darles el comportamiento a seguir” (Greisch, 1994: 10). Es, por tanto, la condición misma del ejercicio de la responsabilidad. El miedo se percibe aquí como una

“herramienta” de gestión de la incertidumbre en cuanto al control del riesgo tecnológico considerado como una amenaza potencial no basada en una experiencia ya vivida (amenaza anticipada hacia las generaciones futuras): se trata de un principio de precaución. Con el miedo, comienza toda responsabilidad activa. La pregunta fundamental que subyace a la heurística del miedo es: “¿Qué le pasará si no lo cuido?” (Jonas, 1990: 422). El miedo se convierte, pues, en la primera obligación preliminar de una ética de la responsabilidad que puede llevarnos a la razón y, mejor aún, a la acción ética. Está orientado hacia la vida de las generaciones futuras. Es un miedo por el futuro que limita mi acción en el presente. Debemos evitar que las generaciones futuras sufran por nuestra simple negligencia y paguen el precio de nuestras acciones. El miedo del que habla Jonas no es debilidad y menos aún una alteración de la lucidez. Pero es vigilancia, movimiento hacia (Prairat, 2012). Por eso, ser responsable de la naturaleza significa salir de uno mismo y acercarse a la naturaleza.

Para algunos defensores del progreso científico, la heurística del miedo impide los procedimientos y las investigaciones en ciencia. El riesgo de seguir a Jonas es la dilación en la ciencia. Sin embargo, la heurística del miedo no es un discurso fatalista que diga que el hombre debe abstenerse de crear, actuar y buscar. No es un principio de debilidad que impida la acción o que trate de frenar los progresos científicos; sino que, por el contrario, es una disposición que recomienda hacer todo lo posible para medir y conocer los riesgos antes de actuar: “El miedo que forma parte esencialmente de la responsabilidad no es el que desaconseja actuar, sino el que invita a actuar” (Jonas, 1990: 421). Por tanto, el miedo se convierte en una fuerza impulsora del descubrimiento. El miedo para Jonas es una “alternativa que aspira, a través de una

reflexión sobre la acción, a acercar al agente a una acción conforme al bien” (Oliveira, 2014). Movilizar el miedo nos permite hacer las preguntas correctas y dictar los comportamientos correctos: es miedo por el otro y no por uno mismo. Debido a que la humanidad puede desaparecer, debemos actuar. También, la heurística del miedo no significa “si no lo sabes, no actúes”, sino más bien lo contrario, “si no sabes si la tecnología que estás planteando representa un riesgo destructivo para la humanidad, haz todo lo posible para conocer y preservar la vida” (Jonas, 1993: 115). El miedo tiene, por tanto, un origen benévolo que nos invita a actuar: “es en la anticipación de la amenaza, en la aprehensión de la pérdida, que descubrimos el valor de lo que vamos a perder” (Larrère, 2003: 14).

El papel asignado a la heurística del miedo puede ser el de “dirigir la conciencia colectiva y asegurar que la naturaleza, esencial para la vida humana, sea preservada” (Ferrari, 2010: 10). Como generaciones actuales, tenemos el deber de anticipar a las amenazas que surgen de la omnipotencia de nuestra tecnología. La idea aquí no es abandonar o rechazar las tecnociencias sino racionalizar sus usos por temor a destruir a la humanidad. Jonas afirma al respecto: “Es precisamente porque desconocemos los riesgos y que pueden ser apocalípticos que tenemos el deber moral, la responsabilidad hacia la humanidad de hacer todo lo posible para conocerlos y actuar en consecuencia” (1993: 130). En este sentido, podemos decir que la heurística del miedo, porque moviliza la responsabilidad hacia el futuro, “no puede equipararse con un miedo egoísta por la propia vida. Es desinteresado porque se preocupa por la vulnerabilidad de los demás y concierne a las generaciones futuras. Va mucho más allá del miedo a la muerte ya que considera la posibilidad de la deshumanización” (Fabre, 2022).

Una de las principales controversias en torno a la heurística del miedo de Jonas es que el miedo provoca sentimientos de culpa, vergüenza y restricción de la libertad. Jonas es acusado de haber desarrollado una filosofía “inmovilista”, que impide toda acción: si uno tiene miedo de todas las consecuencias (no se sabe el futuro), entonces ya no hacemos nada, porque cada vez se corre el riesgo. Algunos críticos le reprochan el excesivo énfasis que se pone en el miedo, que en lugar de evitar posibles catástrofes puede ser contraproducente y provocar el efecto contrario. Ahora bien, no se trata de un miedo de Hobbes, es decir egoísta que surge de un sentimiento negativo patológico, sino más bien de un miedo salvador percibido como un deber (Bazin, 2022). Para Greisch (2006), concebir el miedo de Jonas bajo el modelo de Hobbes sería un error fundamental pensar que “simplemente proyectamos nuestro instinto de autoconservación sobre las generaciones futuras o la especie humana entera”. Por eso Jonas (1990) habla él mismo de “un miedo de tipo espiritual” haciendo así una diferencia entre el miedo patológico y el miedo natural. Según Greisch (2006), esta última se apodera de nosotros lo queramos o no. En su función heurística, el miedo toma en cuenta lo previsible y especula sobre lo posible.

En efecto, “frente al peligro de un mal soberano, que se imagina provocado por la técnica, Jonas hace del miedo un ‘imperativo de hiperbólico prudencia’, es decir, un elemento que protegería a la humanidad de su propia desaparición, bien desde el punto de vista sustantivo (el fin de la especie) o desde el punto de vista formal (la autenticidad de la vida humana)” (Oliveira, 2014). El miedo aparece pues como una alternativa a la carrera utópica de la técnica que pone en peligro la naturaleza. A través de esta heurística del miedo, se trata para Jonas, subraya Pinsart

(2002), que la ética “consulta las preocupaciones, más que los deseos”. La heurística del miedo es para Nathalie Frogneux (2012) una “utopía negativa”, porque da una imagen “de lo indeseable”, del futuro que debe ser evitado conduciendo así a la prudencia y a la responsabilidad. Para proteger la naturaleza en el futuro, es necesario cambiar nuestras acciones en el presente. Se puede decir con Oliveira (2014) que el heurístico del miedo de Jonas, “aunque al principio parece negativa, conduce inmediatamente (...) a la buena acción, es decir, a hacer el bien en el momento presente” para anticipar los posibles desastres ecológicos y la desaparición de la humanidad. El verdadero poder de responsabilidad es para Jonas hacer que la humanidad sea y subsista.

4. “Que la humanidad sea”: finalidad del imperativo categórico

La amenaza que pesa sobre la naturaleza transformada por la tecnociencia pesa también sobre el futuro de la humanidad. Dado que ahora el sacrificio del futuro se vuelve posible, el imperativo categórico jonasiano, a diferencia del de Kant, toma la forma de salvaguardar el futuro. El imperativo jonasiano está inscrito en el ser. No es resultado de la actividad autónoma de la razón práctica, no es de naturaleza formal ya que está ontológicamente fundamentado. Se impone al ser humano desde la naturaleza y es la extensión del movimiento de la vida y de su sustancia. Podemos agregar también que esta ética surge de la percepción de una amenaza sentida por el ser humano y no al final de una reflexión puramente racional y formal. El imperativo jonasiano invoca una coherencia no la del acto de acuerdo consigo mismo, sino la de sus

efectos últimos vinculados a la supervivencia de la actividad humana en el futuro. Frente a la amenaza apremiante de la tecnología y de la acción del hombre sobre la naturaleza, Jonas nos propone “una responsabilidad cuyo origen está en el futuro y que obliga al presente” (Thévoz, 1993: 77).

El imperativo categórico se formula en estos términos: “Actúa de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una existencia auténticamente humana en la tierra” (Jonas, 1990: 40). En su formulación negativa, se presenta de la siguiente manera: “Actúa de manera que los efectos de tu acción no sean destructivos para la posibilidad futura de tal vida” o de manera más simple, “No comprometas las condiciones para la supervivencia indefinida de la humanidad en tierra” (Jonas, 1990: 40). Este nuevo imperativo afirma que “tenemos derecho a arriesgar nuestras propias vidas, pero no la de la humanidad” (Jonas, 1990: 40). A través de este imperativo se prohíbe hipotecar las vidas de las generaciones futuras a través de nuestras acciones sobre la naturaleza. La responsabilidad hacia las generaciones futuras se basa en la idea de que somos parte de una sucesión de generaciones. Es cierto que no vivimos junto a los hombres del futuro. Pero si miramos más de cerca, incluso el futuro lejano es parte de nuestra existencia. La responsabilidad a la que aquí se hace referencia exige que el hombre se abstenga de actuar si la acción propuesta corre el riesgo de poner en peligro la posibilidad de una auténtica vida humana en el futuro. Para Thierry Vaissière (1999: 159), “sería una responsabilidad por la anticipación de la acción, pero también por el presente y el pasado de la acción: en cierto modo una responsabilidad-prospección”. Continúa destacando que “sería una responsabilidad proyectada hacia el futuro que permitiría proteger eficazmente lo que es objeto de esta

nueva responsabilidad” es decir, la naturaleza. Se trata, pues, de una responsabilidad, en el sentido jonasiano, de impedir que surja el riesgo de desaparición o de alteración profunda de la humanidad, aunque sólo sea en un futuro lejano, o incluso muy lejano.

La responsabilidad a la que nos invita Jonas pretende ser asimétrica en la medida en que las generaciones presentes tienen derechos y obligaciones hacia las generaciones futuras porque son conscientes del efecto de sus acciones en el futuro. Sin embargo, las generaciones futuras no pueden reclamar derechos ni respetar obligaciones para con las generaciones presentes. Se produce, por tanto, una ruptura con la reciprocidad que tradicionalmente vincula obligaciones y derechos: “la acción se hace con vistas a un futuro del que ni los actores, ni las víctimas, ni los contemporáneos se beneficiarán; la obligación que se dirige al ahora proviene de este futuro y no del bienestar o malestar del mundo contemporáneo” (Jonas, 1990: 49). Por tanto, la principal consecuencia del imperativo categórico jonasiano es la imposibilidad de prever la justicia intergeneracional sobre la base de la justicia redistributiva entre generaciones. De hecho, según Zafrina (2016), cualquier recurso ambiental irreparablemente dañado o destruido debido a las acciones de las generaciones presentes no puede ser objeto de intercambio intergeneracional. Así, sólo el recurso al imperativo categórico de Jonas permite evitar que las acciones humanas presentes obstaculicen las posibilidades futuras de la vida humana en la tierra. La ética de la responsabilidad que nos ofrece limita ex ante daños importantes que pueden ser irreversibles. La protección de la naturaleza contribuye a la supervivencia de la existencia de las generaciones futuras. La preocupación no es la del derecho a la existencia de

estas generaciones y el deber de asegurar la posteridad como tal, sino la de las condiciones de su existencia. Esto es lo que justifica los esfuerzos que tendremos que hacer para establecer una estrategia de desarrollo sostenible impulsada esencialmente “por una nueva visión de nuestra relación con la naturaleza y el cosmos” (Zafrina, 2016: 523). El bienestar de los futuros generadores depende de la calidad del medioambiente que les deje la generación actual. Los elementos de la naturaleza son objeto de obligación por parte del hombre porque contribuyen integralmente a la preservación de sus condiciones de existencia. Jonas escribe: “la solidaridad del destino entre el hombre y la naturaleza, solidaridad recién descubierta a través del peligro, nos hace redescubrir también la dignidad autónoma de la naturaleza y nos ordena respetar su integridad más allá del aspecto utilitario” (1993: 188). La supervivencia de los seres humanos depende de la supervivencia de la naturaleza porque esta última los abarca.

Siguiendo el imperativo jonasiano, se desprende que cualquier acción sobre el medioambiente debe ser sopesada cuidadosamente o incluso estudiada antes de emprenderse para elegir la que sea la más ecológicamente racional. La responsabilidad jonasiana implica una obligación de saber que se entiende como el reconocimiento de la ignorancia de los límites del conocimiento científico aplicado mediante técnicas. La obligación de saber es, en cierto modo, la obligación de anticipar lo que realmente no podemos prever: de ahí la prudencia o el principio de precaución. Este principio surge en el contexto del “dominio del dominio, de la imposibilidad de una solución puramente técnica a los problemas planteados por la tecnología, en una sociedad sin embargo tecnológica, donde es imposible prescindir del uso de las técnicas” (Larrère, 2003: 17). Requiere que el ser humano actúe de

forma preventiva ante una situación de riesgo, aunque sea imposible conocer científicamente estos riesgos. La responsabilidad jonasiana, que puede entenderse como una ética del futuro, presupone una actitud prudente hacia el medioambiente. Jonas subraya: “Nada de lo anterior debe malinterpretarse como si estuviéramos desalentando tal o cual progreso técnico (...). Hasta que no se disponga aquí de certezas resultantes de las proyecciones –en particular dada la irreversibilidad de algunos de los procesos desencadenados– la prudencia es la mejor parte del coraje y es, en cualquier caso, un imperativo de responsabilidad” (1990: 359-340). Por tanto, el principio de precaución no es un principio de abstención que bloquearía toda innovación. Interviene en dos campos: el de la reflexión y el de la acción.

Así, el ser humano está llamado aquí, según Jonas, a velar por la preservación y conservación del patrimonio de la naturaleza que debe ser útil para las generaciones futuras. Porque la supervivencia del hombre en la naturaleza depende de la supervivencia de la naturaleza en su conjunto. Por ejemplo, cuando destruimos la capa de ozono mediante la contaminación del aire, destruimos la naturaleza y, por tanto, ponemos en peligro la existencia de las generaciones futuras. La ética de la responsabilidad que formula Jonas es, por tanto, una exigencia de objetivos moderados. Debemos saber “mostrar moderación” (Jonas, 1993: 134). Exige que se tomen en todos los casos decisiones que impliquen riesgos para las generaciones futuras, respetando una estrategia de miedo al peligro. Se trata de no crear riesgos irreversibles que puedan perjudicar a las generaciones futuras, y no importa si tenemos o no una idea de cómo esos riesgos podrían, en detalle, tener consecuencias para las generaciones futuras. Por

lo tanto, se vuelve éticamente obligatorio imaginar las consecuencias más atroces que podrían derivarse de nuestras acciones. Según Birnbacher (1994: 20), “la responsabilidad hacia las generaciones futuras existe en nombre del buen y del mal futuro que puede lograrse o prevenirse actuando en el presente”.

El “arquetipo intemporal” de responsabilidad de Jonas es la “responsabilidad parental” (1990: 200). Esta responsabilidad parental hacia los hijos tiene un sentimiento incondicional que supera a todos los demás. Ser responsable hoy sin duda garantiza el bienestar de las generaciones futuras. Luego, Jonas construye el puente que conduce de la ética del prójimo a la ética de las generaciones futuras. En efecto, el poder que los padres y las madres tienen sobre los hijos deriva de esta obligación de cuidar de sus hijos durante la importante etapa de su niñez. Utiliza este modelo como ejemplo, para mostrar la pesada carga que recae sobre nosotros hacia las generaciones futuras. Los padres y madres son la causa de un ser que sólo pide vivir pero que no puede vivir sin ellos. Por lo tanto, “la interpelación del recién nacido juega aquí casi el papel de la del rostro en Lévinas. La verdadera responsabilidad, tanto para Jonas como para Levinas, no es, pues, del orden de la imputación, sino de hacerse cargo” (Fabre, 2022). En otras palabras, no elegimos asumir esta responsabilidad, ella nos elige a nosotros. De hecho, no hay reciprocidad en este modelo de responsabilidad parental. Los padres cuidan de sus hijos sin esperar nada a cambio. Por lo tanto, debemos garantizar que las generaciones futuras tengan un medioambiente sano. En este sentido, debemos preservar las condiciones de vida y la seguridad de las generaciones futuras y evitar la destrucción de propiedades de las que podrían beneficiarse porque “una herencia degradada degradará al mismo tiempo a los herederos” (Jonas, 1990: 423).

Por lo demás, aunque Jonas se opone en su pensamiento al antropocentrismo ético, su ética sigue siendo antropocéntrica. En efecto, la responsabilidad a la que nos convoca sus imperativos sigue siendo eminentemente una responsabilidad humana, aunque su interés moral se extiende a toda la biosfera. De hecho, nuestro miedo y sentido de responsabilidad hacia la “crisis ecológica” es antropocéntrico – ya que en definitiva tememos por nuestra propia ecoesfera no por la naturaleza misma.

5. Conclusiones

El sistema del capitalismo global que se extiende por todo el planeta con el poder de la tecnociencia está marcado por un modelo de desarrollo desigual y combinado. Las desigualdades resultantes exigen una reevaluación radical de algunos aspectos de nuestra vida que caracterizan nuestros paradigmas sociales, económicos y políticos, para evitar un desastre ecológico para nosotros y para las generaciones futuras. La crisis ambiental es uno de los principales desafíos del mundo contemporáneo, por la amenaza que representa para la vida y supervivencia de la humanidad y también para el futuro del planeta. La responsabilidad de la que habla Jonas milita por la limitación o incluso el control de la acción del ser humano sobre la naturaleza. Esta responsabilidad se basa en la solidaridad intergeneracional que lleva a Jonas a aceptar “la desigualdad intrínseca que une a las generaciones sucesivas: su pertenencia a momentos del tiempo distintos e irreversibles les confiere una posición desigual en términos de derechos y deberes” (Ferrari, 2010: 8). Esta responsabilidad pasa por reducir las emisiones de gases de efecto

invernadero, comprometerse con una política de residuos tóxicos cero, un uso razonable de los bosques, etc. Mientras Heidegger invitaba al ser humano a ser “pastor del ser”, Jonas (1994) más bien lo invita a ser guardián de la vida. Ser guardián de la vida significa ser garante de las condiciones de posibilidad de la existencia de las generaciones futuras e implica la renuncia a la utopía del progreso y el culto al crecimiento y al consumismo. Por lo tanto, ser responsable de la naturaleza requiere renunciar al capitalismo depredador para implementar políticas confiables que nos permitan evitar catástrofes y preservar nuestro medioambiente.

Hay que reconocer que esta intuición de Jonas no es aceptada por todos porque como señala Oliveira (2022: 59), “la sociedad de producción a gran escala, cuyos daños ya se hacen sentir en nuestras generaciones por lo que respecta, por ejemplo, al calentamiento global y a la erosión de la biodiversidad, evidentemente, tiene dificultades para aceptar una argumentación que propone la moderación del ejercicio del poder de control de la actividad técnica sobre la naturaleza, en la lógica de la explotación y de la reserva”. Sin embargo, no es razón para dejar que nuestra humanidad y con ella la naturaleza perezcan. Debemos aprender, como seres humanos, a cambiar nuestros modos de vida. Por eso, “‘hacer con menos’ constituye una restricción moral que refleja la existencia de una responsabilidad ambiental en el individuo: aceptar la reducción no del bienestar sino del confort asociado al uso de ciertos bienes cuya producción y/o consumismo causa daños irreversibles al entorno natural. Esta posición relativiza fuertemente el papel del progreso técnico y el lugar que ocupa en el desarrollo de las sociedades” (Ferrari, 2010: 10). Para ello, la educación deberá ocupar un lugar central en la medida en que su misión es sentar las bases para una ciudadanía ecológica.

La educación es crucial en la promoción de la ética de la responsabilidad por el desarrollo sostenible y ecológico. Educar consistirá, por tanto, en inculcar amor y responsabilidad por el mundo: lo que implica implícitamente cambiar los estilos de vida. Ante la crisis ambiental, “se trataría ante todo de volver a la importancia fundacional de la relación con la naturaleza en el desarrollo humano y apostar por una educación centrada en la naturaleza, lugar y comunidad de vida. Porque si la naturaleza es esencial para la subsistencia, también lo es para el desarrollo personal global” (Boelen, 2021). La finalidad de esta educación es invitarnos a una nueva relación con la naturaleza, que necesariamente debe impactar nuestros modos de vida y reducir nuestros apetitos de consumismo. Proteger la naturaleza limitando nuestras extracciones excesivas y reduciendo nuestros vertidos nocivos, es trabajar a la vez para restaurar los equilibrios naturales y salvaguardar los intereses humanos pues “el medio ambiente es el crisol donde se forjan nuestra identidad, nuestras relaciones de alteridad, nuestro ‘ser-en-el-mundo’” (Sauvé, 2002: 1). Sin embargo, esta responsabilidad sigue siendo voluntaria porque es difícil imponerla como una limitación a otros. No obstante, la reflexión de Jonas sigue siendo un pensamiento de futuro, impulsado por una nueva visión de nuestra relación con la naturaleza, que nos lleva a considerarla como nuestra “casa común” y a cuidarla. Ser responsable por la naturaleza significa por último saber hacer un buen uso de ella, es decir, ser ciudadanos ecológicos del mundo, lo que equivale a modificar nuestras formas de ser y hacer.

Referencias

- Bazin, D. (2022). *Sauvegarder la nature : une introduction au Principe Responsabilité de Hans Jonas*. Paris : ELLIPSES.
- Birnbacher, D. (1994). *La responsabilité envers les générations futures*. París: PUF.
- Boelen, V. (2021). "L'Anthropocène et la crise environnementale : du nécessaire changement de paradigme à son opérationnalisation". *Recherches & éducations* 23 [en línea], consultado el 26 de noviembre 2024.
- Bourg, D. (1991). "Faut-il avoir peur de la bioéthique". *Esprit* 171: 22-39.
- Bourg, D. (1997). *Nature et technique, Essai sur l'idée de progrès*. París: Hatier.
- Descola, P. (2011). *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature. Sciences en Question*. Versailles: Éditions Quae.
- Hébert, G. (1997). "La bonne crainte". *Études*: 67-70.
- Fabre, M. (2022). "Hans Jonas. Responsibility and paternalism". *Penser l'éducation* 49 [en línea], consultado el 01 de julio de 2024.
- Ferrari, S. (2010). "Environmental ethics and sustainable development: Reflections on Hans Jonas' Responsibility Principle". *Développement durable et territoires* 1(3) [en línea], consultado el 28 de abril de 2024.
- Ferry, L. (2021). *Les sept écologies. Pour une alternative au catastrophisme antimoderne*. París: Éditions de l'Observatoire.
- Frogneux, N. (2012). "Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza : leitura antropológica de Princípio responsabilidade". *Revista de Filosofia Aurora* 24 (35): 435-465.
- Greisch, J. (1994). *L'Amour du monde et le principe responsabilité*. París: PUF.

- Greisch, J. (2006). "L'heuristique de la peur' ou qui a peur de Hans Jonas?". En A.-M., Dillens(ed.), *La peur*. Bruxelles: Presses Universitaires Saint-Louis.
- Jonas, H. (1990). *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. Paris: Cerf.
- Jonas, H. (1993). *Une éthique pour la nature*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Jonas, H. (1994). *Le concept de Dieu après Auschwitz*, P. Ivernel (trad). Paris: Rivages.
- Klein, N. (2015). *Tout peut changer : capitalisme et changement climatique*. Montréal: LUX Éditeur.
- Larrère, C. (2003). "A Critical Review of the Precautionary Principle". *Innovations* 18: 9-26.
- Oliveira, J. (2014). "Le statut heuristique de la crainte dans la réflexion éthique de Hans Jonas". *Alter-Revue de phénoménologie* 22 [en línea], consultado el 20 de noviembre de 2024.
- Oliveira, J. (2022). "Le fondement onto-éthique de la solidarité selon Hans Jonas". *Canadian Journal of Bioethics / Revue canadienne de bioéthique* 5(4): 53-59.
- Pinsart, M.-G. (2002). *Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*. Paris: Vrin.
- Pommier, É. (2012). "La responsabilité en discussion: Apel/Jonas". *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 37(4): 495-514.
- Prairat, E. (2012). "Responsibility". *Le Télémaque* 42: 19-34.
- Sauvé, L. (2002). "L'éducation relative à l'environnement : possibilités et contraintes". *Connexion, La revue d'éducation scientifique, technologique et environnementale de l'UNESCO*, vol. XXVII(1/2): 1-4.

- Thévoz, J.M. (1993). "Génération présentes, générations futures, quelles priorités?" En B. Baertschi, C. Foppa, A. Mauron, D. Müller, R. Simon, J.-M. Thévoz, *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe «Responsabilité»*. Genève: Labor et. Fides.
- Vaissière, T. (1999). "L'éthique de responsabilité chez Hans Jonas à l'épreuve du droit international de l'environnement". *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 43: 135-199.
- Whiteside, K. H. (2020). "Retour à Jonas : Le défi éthico-politique des générations futures dans la pensée environnementale". *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement* 32 [en línea], consultado el 26 de junio de 2024.
- Zafrani, A. (2016). "Hans Jonas: la question de l'avenir". *Archives de Philosophie* 79: 523-524.

Máximas éticas frente al desplazamiento y la inmovilidad climáticos

Ethical maxims in the face of climate displacement and immobility

Bernardo Bolaños Guerra
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa
bernardobo@gmail.com

Resumen

El desplazamiento humano provocado por el cambio climático plantea desafíos éticos complejos que exigen respuestas fundamentadas en evidencia y orientadas hacia la justicia. Este artículo propone un marco ético compuesto por máximas normativas diseñadas para abordar la migración climática desde una perspectiva interdisciplinaria, integrando datos de las ciencias ambientales y principios éticos. Partiendo de casos representativos en México, Centroamérica o el subcontinente indio (como los desplazamientos forzados por sequías, el aumento del nivel del mar, los huracanes atípicos y la pérdida de resiliencia comunitaria ante desastres climáticos), el texto destaca la multifactorialidad de estos procesos y la necesidad de explicaciones rigurosas que conecten el

calentamiento global con fenómenos concurrentes como la violencia del crimen organizado. Finalmente, se presentan seis máximas éticas que incluyen la protección de socioecosistemas locales, la proporcionalidad de esfuerzos preventivos, la sostenibilidad de las soluciones propuestas, el papel de la innovación tecnológica, la comunicación responsable sobre la crisis climática y la corresponsabilidad de todos los ciudadanos del planeta. Este trabajo busca contribuir a una ética aplicada que permita enfrentar los retos de la movilidad humana en un contexto de crisis ambiental global.

Palabras clave: movilidad humana, cambio climático, desplazamiento forzado, ética aplicada, ética ambiental.

Abstract

Human displacement caused by climate change poses complex ethical challenges that require evidence-based and justice-oriented responses. This article proposes an ethical framework composed of normative maxims designed to address climate migration from an interdisciplinary perspective, integrating data from environmental sciences and ethical principles. Drawing on representative cases in Mexico, Central America, and the Indian subcontinent (such as forced displacement due to drought, rising sea levels, atypical hurricanes, and the loss of community resilience to climate disasters), the text highlights the multifactorial nature of these processes and the need for rigorous explanations that connect global warming with concurrent phenomena such as violence from organized crime. Finally, six ethical maxims are presented, including the protection of local socio-ecosystems, the proportionality of preventive efforts, the sustainability of proposed solutions, the role of technological innovation, responsible communication about the climate crisis, and the co-responsibility of all citizens of the planet. This work seeks to contribute to an applied ethics that allows us to face the challenges of human mobility in a context of global environmental crisis.

Key words: human mobility, climate change, forced displacement, applied ethics, environmental ethics.

1. Introducción

Durante años, el tema del desplazamiento humano causado por el cambio climático puso a los investigadores frente a grandes obstáculos: la ausencia de un reconocimiento en la Convención de Ginebra sobre refugiados de la categoría jurídica de “refugiado climático”; la falta de consenso sobre la futura magnitud de la movilidad inducida por la crisis climática (¿serán millones, cientos de millones o miles de millones de personas?); la falta de grandes bases de datos en el Sur Global, con la consecuente disparidad de información con respecto al Norte Global; el carácter multifactorial y complejo de la migración asociada a desastres climáticos. Desde el punto de vista de la Ética, un problema para avanzar en el tema ha sido la ausencia de intenciones dolosas de dañar por parte de generaciones y generaciones de habitantes de países industrializados usuarios de combustibles fósiles y consumidores de grandes cantidades de carne (entre otras conductas que causan la crisis climática).

Pero el incremento de las tragedias humanas asociadas a los cambios en el clima hace imposible eludir el tema y hay un aumento en el número de investigaciones. El primer objetivo de este artículo es abordar cada uno de los obstáculos teóricos mencionados para mostrar cómo puede enfrentarlos la investigación académica. El segundo objetivo es proponer criterios normativos a través de máximas éticas que podrían servir para

abordar el desplazamiento y la inmovilidad forzados por motivos climáticos.

2. Metodología

Para desarrollar las máximas éticas presentadas, hemos adoptado un enfoque metodológico inspirado en el concepto de *equilibrio reflexivo* (Daniels, 1996). Este enfoque pondera los principios éticos abstractos con juicios prácticos y evidencia empírica, buscando que las normas propuestas sean sólidas en teoría y aplicables a las complejas realidades del desplazamiento climático. El *equilibrio reflexivo* permite integrar diversas teorías éticas, como el utilitarismo, la deontología y la ética de la virtud, en contextos prácticos, lo que lo hace particularmente adecuado para el análisis ético aplicado.

Por lo que respecta a la interdisciplinariedad, ésta es indispensable para integrar evidencia proveniente de la ciencia ambiental, de los estudios migratorios y de los datos socioeconómicos. Como destaca Warner (2011), vincular el cambio ambiental con la migración requiere una rigurosa recopilación de datos y un análisis específico del contexto para navegar la complejidad de los factores multifactoriales.

Finalmente, en este estudio el análisis conceptual, típico de la filosofía analítica, se emplea no sólo como una actividad lingüística o abstracta (Audi, 1983), sino como un método integrado con datos empíricos. Siguiendo el enfoque sugerido por Stuart, el análisis conceptual puede ser una forma de método experimental (2015), una epistemología de la imaginación (2021). Esto permite una aplicación de términos clave como resiliencia,

sostenibilidad y justicia climática a procesos ambientales concretos. El análisis conceptual sirve como puente entre los marcos éticos abstractos (utilitarismo, deontologismo, ética de la virtud) y las aplicaciones prácticas, permitiendo que este estudio construya máximas que sean a la vez teóricamente sólidas y contextualmente relevantes.

3. Estadísticas, huracanes y migración climática

Desde el punto de vista jurídico y de acuerdo con el artículo 1.A.2 de la Convención sobre el estatuto de los refugiados adoptada en Ginebra, Suiza, en 1951, refugiado es la persona que “está fuera de su país y que no puede volver debido a un miedo fundado de persecución por motivos de raza, religión, nacionalidad, membresía a un grupo social particular u opinión política”. Dicha definición estaba pensada para el contexto de la Segunda Guerra Mundial y no protege a quienes se desplazan por desastres climáticos o degradación ecológica de su entorno. Frente a estas limitaciones del derecho internacional de refugiados, se ha propuesto negociar una nueva convención sobre desplazados ambientales (Ibarra Sarlat, 2021) o tratar de aplicar los acuerdos por el clima en beneficio de los desplazados (Nishimura, 2022a; 2022b). También se sugieren soluciones regionales, por ejemplo, aplicar la Declaración de Cartagena de 1984 que contiene una definición amplia de refugiado para América Latina, definición que incluye huir de “circunstancias que hayan perturbado gravemente el orden público” (como pueden serlo las sequías recurrentes, huracanes o el aumento del nivel del mar). Pero, en

este último caso, se trataría de aplicar la definición de Cartagena de manera obligatoria, no como mera declaración.

Por lo que respecta al tema estadístico, ante la complejidad de este proceso socioambiental y frente a la incertidumbre inherente a un futuro que aún no ha sido escrito en su totalidad, se han producido diferentes cálculos científicos con escenarios cuantitativos que difieren grandemente entre sí (modelos ya sea optimistas que hablan de decenas de millones de desplazados climáticos para finales del siglo o pesimistas que se refieren a miles de millones de ellos) (Rigaud et al, 2018; Rigaud et al, 2021; Xu et al, 2020; Gemenne, 2011). Un meta-análisis que reúne decenas de artículos científicos sobre factores climáticos que provocan la migración muestra que el problema es la heterogeneidad de los impactos (no es lo mismo una inundación que una sequía, ni ambas tienen consecuencias iguales en el norte del planeta que en regiones tropicales); la cantidad de migrantes generados por el clima depende de condiciones locales y de la intensidad de los desastres (Hoffmann et al, 2020).

Recientemente se está usando el “aprendizaje de máquina” en inteligencia artificial para producir modelos de desplazamiento climático (Molina et al., 2023). Estos estudios confirman nuestras intuiciones: el calor extremo incrementa la probabilidad de migrar y los campesinos que practican la agricultura de temporal y que consumen sus propios cultivos tienden a migrar cuando las lluvias no llegan como ellos las esperaban (Molina et al., 2023; Xu et al, 2020).

En resumen, aunque ignoramos con exactitud cuántos desplazados climáticos existen y cuántos habrá en el futuro, es falaz usar esa incertidumbre para tratar de minimizar el problema. No serán pocos.

3.1. Lecciones de Katrina en Nueva Orleans

El huracán Katrina de 2005 desplazó a unas 800 mil personas, no sólo por su intensidad sino por la populosa y precaria forma ocupación en que se encontraba el delta del río Misisipi. Es el desastre que más ha provocado movilidad por causas ambientales en Estados Unidos, sólo después de la sequía llamada *Dust Bowl* ocurrida en los años treinta del siglo XX y que es retratada por el premio Nobel John Steinbeck en su novela "Las uvas de la ira". Se estima que Nueva Orleans perdió a la mitad de su población por Katrina, que debió migrar definitivamente.

Nos detenemos en este ejemplo porque ofrece datos que iluminan otros casos. En particular, es importante analizar la forma en que la sociedad estadounidense reaccionó frente a sus connacionales afectados por el huracán. Inmediatamente después de la tragedia, una ola de solidaridad se expandió en Estados Unidos no sólo en términos de donación de víveres, sino de recepción de personas desplazadas. Houston aumentó en 10% su población por esta razón. Los desplazados internos eran llamados informalmente "refugiados", aunque no existiera un marco para acogerlos con beneficios especiales en ciudades cercanas y lejanas, en universidades y empresas. Jos Neufeld siguió la vida de algunas de esas personas (la mayoría afroamericanas). Un joven llamado Kwame que se mudó a Berkeley, California, describía: "¿Sabes? Mi mamá creció en Berkeley y yo y mi hermano acabamos yendo a la misma preparatoria que ella. Todo mundo era muy lindo con nosotros, siendo refugiados y toda la cosa" (Neufeld, 2009, p. 164).

Se ha dicho que el inconveniente de usar informalmente el término “refugiado” es que opaca al de “ciudadano”, haciendo ver a los desplazados afroamericanos por Katrina casi como extranjeros (Kirgis, 2005). Por otro lado, sin embargo, la solidaridad no necesita estar avalada por un gobierno o por la ONU. Más allá del estatus jurídico oficial (refugiado, desplazado interno o damnificado), la sociedad puede apropiarse de categorías informales para solidarizarse con las víctimas que han perdido sus viviendas. El término “refugiado climático” se emplea ampliamente de ese modo informal, sin coincidir con el uso que hacen los abogados y que regula de manera muy restrictiva la Convención de Ginebra (Lustgarten, 2022).

La compasión se suele observar en las horas que siguen a la noticia de un desastre, pero disminuye rápidamente con el paso de los días y con nuevas noticias que saturan la agenda mediática y nuestros cerebros. La gente dona víveres y recursos, luego se olvida. Lo mismo pasa con la hospitalidad. Shelton y Coleman (2009) observaron que la solidaridad hacia los desplazados por Katrina disminuyó gradualmente hasta convertirse en un trato discriminatorio semejante al que recibían los trabajadores extranjeros indocumentados (o, mejor dicho, ilegalizados).

Por ello, es necesario enfatizar que la hospitalidad es un deber moral de ayuda tan importante como las aportaciones en especie y en dinero en efectivo. La hospitalidad es una virtud y consiste en tolerar a los desplazados que habitan temporalmente en un parque de *mi* ciudad, en acoger a una familia sin techo en *mi* domicilio o en defender que algunas becas sean reservadas para damnificados de un huracán. La filosofía y la psicología morales deben estudiar qué emociones y cómo catalizan la hospitalidad

(compasión, ansiedad respecto a un futuro en el que uno mismo sea víctima de un desastre, etcétera).

3.2. El huracán Otis en Acapulco, en 2023

Desde luego, los afectados por Katrina también recibieron dinero en efectivo por parte de FEMA (la *Federal Emergency Management Agency*). Y, sin embargo, abundan las críticas acerca de la lentitud y la escasez de la ayuda. Un debate es si los desastres deben afrontarse mediante una agencia gubernamental con autonomía técnica y con un fondo especializado o, como ocurre en México a partir del 2021, con presupuesto ordinario. En este último caso, son las secretarías de Estado o ministerios las que atienden las áreas siniestradas con programas sociales ordinarios, estímulos fiscales, envío de fuerzas de seguridad pública, etcétera. Los críticos de este último modelo consideran que el tiempo de reacción es mayor cuando no existe un fondo disponible. Pero sus defensores argumentan que los fideicomisos y agencias autónomas son fuente de corrupción (FUNDAR, 2018).

Cabe observar que, a pesar de la desaparición del FONDEN (Fondo de desastres naturales), en México, en 2021, los habitantes de Acapulco golpeados por el terrible huracán Otis de octubre de 2023 parecieron aprobar la gestión gubernamental del desastre al votar abrumadoramente por el mismo partido político, en las elecciones de junio de 2024.

Este tema se conecta con las dificultades que describimos en la introducción acerca de las estadísticas sobre desplazamiento climático. Una alternativa ante la falta de datos cuantitativos en el Sur Global son las encuestas a las poblaciones golpeadas por desastres. Pero las encuestas más comunes y recurrentes, además

de que son oficiales, se llaman elecciones. En efecto, las votaciones se realizan en todos los países democráticos y son las encuestas válidas, a fin de cuentas. Por lo tanto, es relevante que los habitantes de Acapulco hayan ratificado la gestión gubernamental. Se puede objetar que la participación electoral en ese puerto fue sólo del 58% del padrón y que el clientelismo y el crimen organizado quizá distorsionaron las preferencias de la gente (llevándolos a votar o ahuyentándolos de las urnas). Pero el resultado electoral no deja de ser un dato relevante. Relacionado con este tema, Healy y Malhotra (2009) han observado la existencia de votantes que llaman “miopes” porque, aunque después de un desastre pueden castigar al gobierno cuando no los ayudó suficientemente, ese voto de castigo no ocurre frente a la falta de políticas preventivas. Es decir, los ciudadanos solamente castigan la incompetencia *post facto* del gobierno, no la negligencia de las autoridades para adaptarse a los riesgos y desastres futuros. Los votantes saben evaluar reacciones gubernamentales, pero no políticas precautorias (construcción anticipada de refugios y diques, sistemas de alertamiento temprano, etcétera). Eso se observa en el caso de Acapulco: los políticos intuyen que no serán castigados en las urnas por no destinar dinero a la adaptación climática, siempre y cuando respondan suficientemente tras un desastre.

El estudio de la participación democrática en los lugares más afectados por el cambio climático es una fuente para las reflexiones normativas acerca de la resiliencia (es decir, la fortaleza de la gente para salir adelante tras un desastre). Como veremos a continuación, la acción de grupos criminales en esas mismas comunidades es un signo de la pérdida de resiliencia tras los impactos climáticos negativos.

4. Desastres, violencia climática y desplazamientos

Tanto en el caso de Katrina, como en el de huracanes recientes en México y Centroamérica, se ha observado una degradación de la seguridad pública tras el meteoro. No solamente el pillaje a tiendas de alimentos o el robo oportunista de enseres costosos en otros establecimientos comerciales. Me refiero a la clara pérdida de resiliencia de las familias. En el caso del huracán Otis, en Acapulco en 2023, los primeros desplazados declaraban a la prensa, desde la estación de autobuses: “Nos vamos porque se están metiendo a robar a nuestras casas” (Guerrero, 2023; Hernández, 2023).

Bolaños et al (2022) documentan el caso de una familia afectada por las tormentas Ingrid y Manuel en 2013, en Guerrero, México, seguido de la migración de los hombres de la familia a Estados Unidos y, finalmente, el desplazamiento forzado del resto del grupo familiar por la violencia de grupos criminales que se apropiaron de la vivienda y la parcela.

Algo similar documenta Watson (2022) tras el paso de los huracanes Eta e Iota por Honduras. Un par de damnificados no terminaron de reconstruir su vivienda y su negocio (una peluquería) por culpa de la extorsión de las pandillas, de modo que tuvieron que migrar al norte, donde también sufrieron la presión de los grupos criminales mexicanos, antes de llegar a la frontera con Estados Unidos.

A través de la organización Sin Fronteras IAP, hemos conocido directamente otro caso de migrantes salvadoreños provenientes de Usulután, donde se repite el mismo patrón observado en Guerrero y Honduras: (1) Degradación ambiental: “[...] el tiempo estaba más caliente que de costumbre y la cosecha no se dio”. (2) Migración de los adultos varones (hermanos y

marido de la informante parten a Estados Unidos en 2016); (3) Desplazamiento forzado del resto de la familia (las esposas y cuatro menores de edad), hacia México, en 2021, por la violencia de los grupos criminales (“las maras empezaban a merodear” mencionaron).

¿Deben esas personas ser clasificadas como desplazados forzados por la violencia o como desplazados climáticos? Ambas categorías están fusionadas en estos ejemplos. Se trata de un modelo de cuatro momentos: desastre, migración de los varones, vulnerabilidad frente a la violencia y desplazamiento de las víctimas más débiles frente a los grupos criminales. La pérdida de resiliencia ocurre a cada etapa. Hay pérdida de resiliencia al momento del evento o proceso catastrófico, seguida por pérdida de resiliencia con el exilio de los hombres, continuada por la pérdida de resiliencia ante los embates de los grupos criminales. Esta explicación es compatible con los estudios cuantitativos que detectan correlaciones positivas entre factores climáticos, migración y violencia (Fuerte-Celis et al, 2024; Bermeo y Leblang, 2021). En el caso de Centroamérica, Bermeo y Leblang observan que, cuando un migrante climático decide partir a una lejana nación del norte en lugar de migrar al interior de su país o a un país vecino de la región centroamericana, ello está ocurriendo porque la migración interna o regional ya no es segura. La violencia entra como una variable que explica la pérdida de la resiliencia que, durante siglos, se expresó en la migración a corta distancia, la migración de corta distancia y circular. En México, muchos indígenas guerrerenses se iban de jornaleros agrícolas a Sinaloa, durante cierto lapso. De igual modo, muchos campesinos guatemaltecos y hondureños se iban a trabajar a El Salvador temporalmente. Ahora, tratan de irse a Estados Unidos o, si no lo

logran, buscan quedarse en México (Fuerte-Celis et al, 2024). Eso explica el aumento de la migración internacional desde el Triángulo Norte de Centroamérica. Porque la violencia asociada con el cambio climático es responsable de la decisión de huir del país (Bermeo & Leblang, 2021; Doering-White et al., 2024).

5. Ética de los desplazados por causas climáticas

Ahora abordamos los temas normativos que importan a la Ética, a la Filosofía política, a la Economía normativa y a las políticas públicas (Daniels, 1996; Cole, 2020). Al inicio de este artículo, mencionamos que históricamente existió una ausencia de intenciones dolosas de afectar a las víctimas por parte de ciudadanos con huella de carbono considerable, residentes en países industrializados del Norte Global. Pero esta situación cambió en la medida en que casi todos tenemos conocimiento de los procesos que producen el cambio climático. No es lo mismo ser un inventor que, en el siglo XVIII, hace mejoras a las máquinas que queman carbón mineral que un ingeniero que impulsa tecnologías sucias en el siglo XXI. El primero no conocía las consecuencias nefastas de su talento para el clima, el segundo sí.

Pero sigue habiendo autores negacionistas o cínicos que niegan la responsabilidad del Norte Global con respecto a las poblaciones más vulnerables a sequías, fuegos forestales y altas temperaturas que se encuentran en las regiones tropicales del Sur Global. Por ejemplo, Bender (2024) argumenta en contra del reconocimiento de la condición de refugiado climático y lo hace desde el enfoque del realismo político. Afirma que, históricamente, para la política internacional los refugiados reconocidos en la

Convención de Ginebra no son meras personas que deban ser rescatadas, ni tampoco víctimas en espera de reparación. Bender considera que los argumentos aducidos en favor de los “refugiados” climáticos (deber humanitario y compensación por la crisis ambiental provocada por unos cuantos países del Norte Global) no nos llevan necesariamente a defender la acogida de personas (se podría, en cambio, ofrecerles otro tipo de ayuda). Según Bender, para las democracias liberales es relevante el hecho de que los verdaderos refugiados sean personas que huyen de políticas de opresión. Por lo tanto, el refugio desempeña, según él, una función política importante, pues socava los sistemas políticos rivales que son autoritarios y fortalece así los regímenes democráticos liberales. La figura de refugiado huyendo de la persecución y de la violencia de dictaduras sería parte del sistema inmunitario de la democracia liberal; en cambio, los “refugiados” climáticos conducirían a la despolitización del refugio, lo convertirían en un tema de caridad (Bender, 2024).

Podemos responder a Bender que la obligación de acoger desplazados climáticos también puede tomar en cuenta una función aleccionadora. El hecho de que países con una pesada carga histórica por sus grandes emisiones de gases de efecto invernadero enfrenten parcialmente su culpabilidad aceptando víctimas no es desnaturalizar el refugio político. Algunos de esos países, como Canadá, acogen a miles de refugiados anualmente y sólo tendrían que ampliar los motivos para aceptarlos, incluir los desastres climáticos.

Más importante aún, la comunidad internacional ha reconocido recientemente el derecho de las víctimas más vulnerables del cambio climático a recibir compensaciones por pérdidas y daños (Düvel y García-Portela, 2024). Ese

reconocimiento se obtuvo por la presión de numerosos países del Sur Global, más que por una aceptación voluntaria por parte de las naciones desarrolladas. Pero los fondos financieros son claramente insuficientes. Además, la asignación de estos está marcada por criterios geopolíticos. Por ejemplo, mientras que para Estados Unidos las regiones que representan una preocupación especial como bombas potenciales de desplazados climáticos son Centroamérica, Colombia y el subcontinente indio, en cambio para Europa es el continente africano (National Intelligence Council, 2021).

¿Por qué no deberían ampliarse las opciones para el cumplimiento de los deberes de compensación por pérdidas y daños con la figura de “refugiado climático”, como dogmáticamente asegura Bender? ¿Por qué tendrían que satisfacerse sólo mediante dinero, mediante fondos verdes y no también con otras medidas, como la acogida de damnificados climáticos a manera de compensación?

Por otro lado, Bolaños (2022) y Draper (2024) sostienen que el concepto de refugiado no refleja la complejidad y heterogeneidad del desplazamiento climático y esbozan como alternativa teorías pluralistas que reconocen diferentes contextos prácticos e institucionales. Pretender ampliar el concepto internacional y oficial de refugiado para incluir a todos los desplazados climáticos no es la solución; por ejemplo, no lo es para ejemplos de desplazamiento *interno* por causas climáticas, ni para atender a profesionistas que pueden partir al extranjero a trabajar, tras el desastre. Es discutible si la categoría de “refugiado climático” es la adecuada cuando las víctimas lo son de la pobreza o la discriminación tanto como del cambio climático (como los afroamericanos golpeados por Katrina o los latinoamericanos

afectados por la violencia climática). Pero, al mismo tiempo, es falso que estos casos sean solamente un problema interno de cada país. Las grandes naciones contaminantes son también corresponsables, de modo que necesitamos inventar un abanico de máximas éticas, de instituciones y reglas jurídicas en torno a comunidades desplazadas. Se trata de islas que verán desaparecer su territorio bajo el agua, de seguros contra el eventual desplazamiento climático, de acuerdos de acogida de trabajadores temporales que se adapten así a la caída de la productividad por razones climáticas, etc. (Draper, 2024). La necesidad de este pluralismo es aún más clara cuando vemos las diferencias de género (las mujeres no aprenden a nadar en algunas sociedades tradicionales y mueren en mayor proporción durante una inundación o una tormenta). Por ello, Sultana et al. (2024) identifican diferentes vías a través de las cuales las diferencias de género pueden influir en la toma de decisiones de los hogares sobre la migración inducida por el clima.

5.1. Primera máxima: salvar comunidades, es decir, socioecosistemas

Resiliencia es la capacidad de un sistema de absorber perturbaciones y reorganizarse mientras sufre cambio, de manera tal que retiene esencialmente la misma función, estructura, identidad y retroalimentaciones” (Walker et al., 2004, p. 5). Es resiliente una barra de metal que doblamos y vuelve a su estado inicial, que no se rompe. De la misma manera, se trata de que las comunidades humanas no se rompan por culpa de la crisis climática. Por lo tanto, la unidad de análisis en este caso son las comunidades.

Aunque los derechos humanos sean de las personas, la adaptación al cambio climático debe ser en primer lugar de grupos, no de Robinson Crusoes sobreviviendo individualmente. No es que la vida de los individuos valga menos, sino que éstos habitan en comunidades y no se pueden adaptar fácilmente a la crisis ambiental de manera solitaria. La adaptación de una comunidad al cambio climático significa que lo que ya no se puede evitar al menos no sea letal (por ejemplo, tormentas intensificadas o enfermedades tropicales propagadas más extensamente). Implica resiliencia, capacidad de aguante sin pérdida de la identidad (identidad cultural, es decir, colectiva).

La resiliencia es lo opuesto de la vulnerabilidad. Si una comunidad de pescadores es vulnerable a la subida del nivel del mar, su resiliencia consiste en aprender a vivir sobre palafitos o en elevaciones de terreno donde el agua no llegue. En el caso de las poblaciones productoras de café vulnerables a la roya del cafeto, como plaga que acaba con su medio de subsistencia, la resiliencia pasa por conseguir nuevas variedades de café resistentes a esta enfermedad o en elegir un nuevo cultivo que sea viable económica y biológicamente. Finalmente, pensemos en las mujeres y niños damnificados de un huracán que son vulnerables a la violencia de grupos criminales que, como dice el proverbio, “a río revuelto” buscan ganancias oportunistas; fomentar la resiliencia de esas comunidades implica la presencia de fuerzas de seguridad (como los cuarteles de la Guardia Nacional creados en Acapulco después del paso de Otis y aprobados por el electorado). O implica establecer los programas de ayuda para el retorno de los varones que tuvieron que migrar por el desastre y que dejaron atrás a los más débiles de la familia.

Se ha dicho que la migración climática es una forma de adaptación. El problema, como vimos, es que quienes se quedan atrás enfrentan violencia del crimen organizado, de las pandillas, violencia climática. En resumen, la primera máxima ética frente a la migración y el desplazamiento climáticos consiste en prevenir protegiendo a las comunidades locales.

5.2. Segunda máxima: adaptación climática mediante esfuerzos al menos proporcionales en costo a los que causarían los futuros desastres en caso de no prepararnos desde ahora

Migrar no siempre es una alternativa disponible para la gente afectada por la degradación de los lugares que habitan, pues muchos potenciales migrantes se ven impedidos forzosamente de partir. Un gran desplazamiento climático puede parecer inevitable en teoría, pero la inmovilidad lograda mediante la militarización de las fronteras es muchas veces el caso. Cuando se trata, por ejemplo, de reaccionar ante cientos de millones de habitantes del subcontinente indio (India, Pakistán, Bangladesh, principalmente) que podrían querer migrar por cambios en los patrones del monzón, los países de destino establecen prohibiciones de entrada. Rusia, por ejemplo, se niega a recibir a una parte de los futuros desplazados indios (Karaganov, 2022). No es distinta la actitud de Donald Trump hacia México y Centroamérica; ni la de Giorgia Meloni, en Italia, hacia los migrantes norafricanos.

Es decir, una parte de los damnificados climáticos del subcontinente indio se encuentran atrapados. Son inmovilizados climáticos que no quieren ser recibidos en países cercanos. Son convertidos en parias e intocables. Ante ello, los gobiernos y la

comunidad internacional deben invertir al menos en reducir la dimensión de la tragedia. Para la protección de estos inmobilizados climáticos forzados se debe modernizar la agricultura, facilitarles técnicas de riego y hacerlos menos vulnerables a los tiempos cambiantes del monzón (Toreti et al., 2024). No será sencillo hacerlo, pues, como contrapartida a la agricultura de temporal, debido a la electricidad barata producida con celdas fotovoltaicas, ya se está extrayendo desordenadamente el agua de los mantos freáticos del Sur Global y secándolos. La máxima ética, aquí propuesta, indica la importancia de invertir en prevención lo que de todas maneras se pagará cuando ocurra la sequía y se arruinen las cosechas.

Cuando se trata de desalojar a cientos de miles de personas que viven amenazadas por golpes mortales de calor, por pérdida de hábitats en zonas costeras donde aumenta simultáneamente la temperatura y la humedad ¿qué país se hace responsable? Ninguno por decisión individual. En este caso, la prevención consiste en establecer refugios, reducir islas de calor y proveer tecnologías que refresquen a las personas. Actualmente se producen más víctimas por canículas u olas de calor que por otros desastres. Así, esta segunda máxima pregunta a los gobernantes: ¿cuánto costará de todos modos atender a las personas hospitalizadas por este motivo y a las familias de los fallecidos?

5.3. Tercera máxima: abstenerse de “salvamentos” específicos que agraven la crisis ambiental

Las diásporas climáticas harán crecer las ciudades de clima templado, como Ciudad de México y Bogotá (Clement et al, 2021; Ortiz et al., 2022). Frente a ello existe la tentación de llevar más

agua hacia estos grandes asentamientos humanos. En ambas metrópolis latinoamericanas se obtiene agua de represas: los sistemas Cutzamala, en el caso del Valle de México (Moctezuma Barragán, 2023), y el sistema Chingaza, en la capital colombiana (Hernández, 2023). Dichos megaproyectos serán siempre insuficientes mientras crezcan las ciudades y no existan medidas de ahorro y tratamiento del líquido. Pero muchos políticos y empresarios planean ampliar el Cutzamala y el Chingaza, privando a comunidades humanas y animales de las montañas de sus manantiales y ríos (Gómez-Fuentes, 2014; De Coss-Corzo, 2022; Hernández, 2023). En el fondo, se trata también de lucrativos negocios (Moctezuma Barragán, 2023). Esas obras de infraestructura y bombeo destruyen ecosistemas y roban el líquido a indígenas, campesinos, pastores y fauna silvestre que se convierten en nuevos desplazados.

Desde el punto de vista ético, estos procesos pueden ser semejantes a la agresividad terapéutica: someter a un enfermo a lucrativos estudios médicos que son un negocio para algunos y que no mejoran su condición a largo plazo. En sustitución de esas medidas centralizadoras, es necesario planear mejor los reasentamientos humanos, repartiéndolos de manera justa y proporcionada en lugares adecuados, preservando áreas naturales.

Por otro lado, se requiere desarrollar una tanatología de los socioecosistemas agonizantes (los lugares inhabitables descritos por Xu et al, 2020), para no convertirlos en barriles sin fondo del negocio de las supuestas tecnologías de adaptación climática. Por ejemplo ¿se debe emplear la geoingeniería para hacer llover artificialmente en tierras que ahora sufren aridez extrema permanente (Toreti et al., 2024), afectando la precipitación pluvial

de otras regiones? ¿Qué costos/beneficios son óptimos? ¿Quiénes sufren los daños colaterales de estos proyectos prometeicos?

No se puede revertir la desertificación de cualquier zona árida a un costo que resulte razonable. Veamos un ejemplo concreto. La Gran Muralla Verde para el Sahel y el Sahara (GGWSS) es un proyecto ambicioso que busca combatir la desertificación y la sequía en esas regiones del norte de África (Blanco-Sacristán et al., 2024). El plan tiene objetivos loables, como restaurar 100 millones de hectáreas de tierra degradada y crear 10 millones de empleos verdes para 2030. A pesar de las condiciones extremas de la región, un estudio (Mirzabaev et al., 2022) encontró que, en general y por cada dólar invertido en el proyecto, se pueden obtener beneficios de hasta \$1.2 dólares. Sin embargo, en la misma investigación se mencionan argumentos en contra de la viabilidad del proyecto en lugares específicos. Los autores señalan que algunos cambios que dan lugar a la degradación de las tierras en el Sahel “están influidos en gran medida por factores naturales, por lo que la acción humana para influir en ellos o remediarlos puede no ser óptima ni desde el punto de vista ecológico ni económico” (Mirzabaev et al., 2022, p. 21). Allí donde la excesiva complejidad logística, los costos prohibitivos o los daños colaterales a otros socioecosistemas hacen irracional la acción humana, podemos hablar metafóricamente de que es mejor una aceptación “tanatológica” de la desertificación, en vez de una “agresividad terapéutica” peor en el fondo. Dicho eso, insistimos en que estos son casos específicos y que incluso en el desierto del Sahara es, en general, posible emprender políticas viables de biorremediación y de adaptación al cambio climático.

Relacionado con el rechazo a las empresas deshonestas que lucran con la crisis ambiental, es necesario emprender una

decolonización de la mitigación y adaptación ambientales. Organizaciones civiles abusivas y compañías abusivas que proponen “salvamentos” contraproducentes suelen hacerlo desde la mentalidad modernizadora occidental que constituye una imposición en muchas partes del planeta. La mentalidad industrializadora occidental muchas veces no es la solución sino el problema. Crece, por ello, la literatura sobre colonialismo climático (Bhambra y Newell, 2023). Los pueblos indígenas originarios saben de adaptación climática no ahora, sino ancestralmente.

5.4. Cuarta máxima: hacer compromisos con otros valores para salvar a comunidades locales

De manera inversa a la máxima anterior, que advierte contra las soluciones tecnológicas insostenibles y no basadas en la naturaleza, la presente reivindica el papel salvífico que puede llegar a tener la innovación en muchos casos. Se trata de hacer un llamado contra el dogmatismo y los pruritos de algunos consumidores del Norte Global que rechazan, por ejemplo, consumir variedades de café transgénico que serán y ya son las únicas viables en algunas regiones. ¡Cómo no poner la vida de las comunidades campesinas del Sur Global por encima de consideraciones basadas en el esnobismo o en la fobia hacia el progreso tecnológico! Desde luego, se trata de una discusión especializada y caso por caso. Se entiende que los países que son centros de origen del maíz o del arroz, como México y China, no quieran cultivar variedades transgénicas que podrían polinizar (contaminar) a sus granos silvestres ancestrales. Pero los cafecultores guatemaltecos del corredor seco necesitan de variedades resistentes a la creciente plaga de la roya y a las sequías.

Ese café debe poder exportarse con etiquetas similares a las de “producto orgánico” o “comercio justo”, pero en este caso, quizá, con la etiqueta “resiliencia climática para la sobrevivencia”.

5.5. Quinta máxima: ubicarse en el justo medio entre el pánico moral (o histeria colectiva) y el negacionismo de la migración climática

Vimos que, a pesar de los debates estadísticos, no hay duda de la realidad de la migración climática en coincidencia con el sentido común (la falta de lluvias y el calor extremo aumentan la probabilidad de que una persona tenga que desplazarse). Sin embargo, algunos autores creen que están moralmente obligados a aplacar los miedos y con ello la xenofobia en el Norte Global, y adoptan para eso posiciones negacionistas o escépticas. Se dedican a refutar casos emblemáticos. Por ejemplo, De Haas (2020) aduce que la población de Yakarta, capital de Indonesia, no será desplazada por el cambio climático, como afirman muchos, sino por el hundimiento de la ciudad debido a una irresponsable extracción de agua subterránea y que los oasis marroquíes perecen no por las sequías atípicas sino por culpa de la agroindustria. Sin embargo, enumerar esos casos no refuta la existencia de otros ejemplos claros: zonas costeras con antiguos asentamientos humanos que desaparecen por el aumento del nivel del mar, huracanes individuales que pueden ser atribuidos científicamente al cambio climático (Zhang et al., 2024), cambios en los patrones de lluvia que expulsan a campesinos (Molina et al, 2023), etcétera.

Sin embargo, vale la pena reconocer la intuición moral que mueve a algunos autores negacionistas: es verdad que el tema de la migración climática se presta a gritos de alarma irresponsables

que a su vez fomentan políticas discriminatorias y xenófobas. Pero para combatir esas actitudes no es necesario cerrar los ojos a la evidencia científica, porque una descripción objetiva muestra que el Norte Global no está amenazado por una invasión de hordas de desplazados ambientales. La movilidad climática ocurrirá principalmente dentro de cada país o hacia los estados vecinos (Hoffmann et al, 2020). Aunque una buena parte serán desplazamientos definitivos y la gente no podrá regresar a sus hogares cuando la temperatura extrema y la humedad se conviertan en la normalidad o cuando las inundaciones creen lagos donde antes había casas, ello no significa que la mayoría de las personas buscarán cruzar fronteras internacionales. Incluso en el caso de huracanes en países del Sur Global, los desplazados también suelen ser internos.

Tratándose de sequías recurrentes (como las producidas en América Latina por el fenómeno de El Niño), la mayoría de los migrantes climáticos tratan de adoptar patrones de migración circular. Se van a lugares cercanos cuando las cosechas no se dan y vuelven cuando mejoran las lluvias (Fuerte-Celis et al, 2024).

En resumen, la amenaza de un gran éxodo hacia el Norte Global es infundada, aunque personajes tan importantes como el presidente Gustavo Petro, de Colombia, agiten esa bandera: “Los pueblos irán al norte, ya no atraídos por las lentejuelas de la riqueza, sino por algo más simple y vital: el agua. Como desde los inicios milenarios de la humanidad, los pueblos irán a donde queda algo de agua líquida. Hacia el norte. Miles de millones que desafiarán ejércitos y cambiarán la Tierra” (Petro, 2023).

Es necesario tomar distancia de los autores negacionistas que buscan evitar el pánico moral o histeria colectiva y también de los ambientalistas bienintencionados que creen que contribuyen

exagerando la gravedad de la situación. La discusión es otra: reasentar a miles o cientos de miles de desplazados internos en cada país significa afectar servicios públicos (educación, salud), abasto de alimentos, entre otras molestias, para los residentes locales. La máxima ética que sugerimos no debe negar este último hecho que cualquiera puede constatar en ciudades como Tapachula, Béirut o Bogotá. Se requiere, entonces, apoyo internacional para los países más afectados y solidaridad con los desplazados.

5.6. Sexta máxima: la responsabilidad no es exclusiva de gobernantes y burócratas de la ONU

Hemos mencionado un aprendizaje que dejó el manejo del huracán Katrina en Nuevo Orleans. En un inicio, los desplazados internos fueron llamados informalmente “refugiados” en Estados Unidos y eran acogidos con empatía y hospitalidad en diversos estados, ciudades, universidades y empresas. Desgraciadamente, esas virtudes fueron cediendo con el paso del tiempo. Más allá de las categorías jurídicas oficiales que establecen las instituciones (“refugiado” desde el derecho internacional y “desplazado interno” según algunas legislaciones locales), la sociedad civil debe solidarizarse y practicar la hospitalidad con víctimas del cambio climático que llegan a sus ciudades. Para evitar el desgaste de esta virtud, la ayuda estatal y la protección oficial de diferentes tipos de víctimas climáticas es necesaria. Un enfoque pluralista que no priorice una única estrategia de respuesta es el que mejor permite sumar esfuerzos.

6. Conclusiones

Con respecto al desplazamiento climático, hemos tratado de esbozar una ética basada en evidencia, una filosofía moral situada, no desconectada de los datos sobre la crisis ambiental. Para enunciar sus máximas, esta ética se ve obligada a emplear conceptos de las ciencias ambientales como resiliencia, sostenibilidad y justicia climática.

Vimos que las estadísticas aún son debatibles, pero no la existencia de una diáspora creciente por el cambio climático que podría alcanzar dimensiones gigantescas, no necesariamente como migración internacional hacia el Norte Global pero sí como desplazamiento interno y regional.

Existen casos obvios de desplazamiento ambiental relacionados con el aumento del nivel del mar y la desaparición consecuente de poblados. O bien, también es un caso claro el de huracanes atípicos que los científicos atribuyen al cambio climático y que desplazan a miles de personas temporal o definitivamente. Pero existen otros ejemplos que también deben ser considerados migración climática, que son y serán incluso más numerosos que los anteriores y que están mediados por el calor extremo y los consecuentes golpes mortales de calor, o por la violencia de grupos criminales que se aprovechan de la pérdida de resiliencia de las comunidades que son víctimas de desastres provocados por la crisis climática. Dada esta última multifactorialidad de los procesos de migración climática, se deben ofrecer explicaciones complejas, pero, al mismo tiempo, detalladas y rigurosas que conecten el calentamiento global con problemas simultáneos a la migración (como el hambre, el endeudamiento de campesinos o el crimen organizado). Ya se ha probado que ellos suelen contribuir

a la movilidad forzada o a la inmovilidad forzada (es decir, personas atrapadas en hábitats degradados que no pueden adaptarse al cambio climático mediante la migración).

Expusimos la evidencia que apunta hacia ciertos desplazamientos climáticos típicos de México y Centroamérica (ocurrencia del desastre o la degradación ambiental, migración de los varones y desplazamiento forzado de mujeres, niños y ancianos por la violencia ejercida por grupos criminales). La pérdida de resiliencia es gradual a lo largo de estas etapas.

Frente a estos problemas, hemos propuesto seis máximas éticas. La primera supone proteger a las comunidades locales. Éstas son socioecosistemas porque la adaptación climática no es una robinsonada. Los gobiernos deben reaccionar frente a las señales que indican que un pueblo o ciudad está perdiendo su resiliencia (que desaparecerá por la elevación del nivel del mar, que ya no puede sobrevivir a partir de sus cosechas, que se está vaciando de varones adultos y ha dejado desamparados a mujeres, niños y ancianos, etc.).

La segunda máxima plantea un argumento de corte utilitarista elemental: la adaptación frente al cambio climático debe reunir esfuerzos al menos proporcionales en costo a los que causaría una tragedia (más vale prevenir que lamentar). La cantidad de bienestar importa y debemos vencer las barreras que difieren irracionalmente los gastos para enfrentar el cambio climático (discriminando con ellas a las generaciones futuras, es decir, a nuestros hijos y nietos).

La tercera máxima apunta a la sostenibilidad de nuestra conducta, porque muchas soluciones fundadas meramente en la innovación tecnológica con afán de lucro suelen ser *business as usual*, es decir, con ellas continúan las emisiones contaminantes, la

pérdida de biodiversidad y la expulsión forzada de personas por la destrucción de sus hábitats, aunque supuestamente esas medidas vayan dirigidas a mitigar esos problemas. Quizá esta máxima sea un llamado a la sinceridad y a conceder que cierto decrecimiento económico es ineludible. Pero no quita que la tecnología a veces es la única solución viable para adaptarse a la crisis ambiental, por ello la cuarta máxima invita a reconocer, por ejemplo, el papel de la ingeniería biológica en la producción de variedades vegetales resistentes al cambio climático. Es el caso del café resistente a la roya y a la sequía en el corredor seco centroamericano. Estos alimentos no deben despreciarse desde el esnobismo de los consumidores privilegiados y corresponsables de la crisis ambiental.

Como quinta máxima, de carácter consecuencialista, planteamos el tema de la comunicación de la crisis ambiental. El alarmismo no está éticamente justificado cuando provoca que la sociedad se enconche, que esconda la cabeza bajo la tierra o, peor, que desarrolle sentimientos xenófobos. Es un deber moral aprender a convencer a los demás a ser hospitalarios; debe estarnos moralmente prohibido alimentar el egoísmo y la parálisis frente al cambio climático. Pero la mentira a la que recurren algunos autores negacionistas para no alarmar a la sociedad es injustificable. La migración climática ocurre y ocurrirá, aunque no inundará al Norte Global, será principalmente interna.

Finalmente, como sexta máxima, sugerimos que la responsabilidad no es exclusiva de las Naciones Unidas y de nuestros gobernantes. No sólo cada uno de nosotros tiene una huella de carbono, sino que todos, incluyendo los del sur y los del norte, los sedentarios, los nómadas y los apátridas, los millonarios y los indigentes, somos ciudadanos del planeta.

Referencias

- Audi, R. (1983). "The applications of conceptual analysis". *Metaphilosophy*, 14(2): 87-106.
- Bender, F. (2024). "Climate refugeehood: A counterargument". *European Journal of Political Theory*.
- Bhambra, G. K. y Newell, P. (2023). "More than a metaphor: 'climate colonialism' in perspective". *Global Social Challenges Journal* 2(2): 179-187.
- Bermeo, S. y Leblang, D. (2021). *Climate, violence, and Honduran migration to the United States*. Brookings Institution.
- Blanco-Sacristán, J., García, F. C., Johansen, K., Maestre, F. T., Duarte, C. M. y McCabe, M. F. (2024). "The Middle East as a natural laboratory to advance our understanding of global hyper-arid drylands". *Cambridge Prisms: Drylands*: 1-22.
- Bolaños, B., Mendoza, X. y Bautista, A. (2022). "Adaptación al cambio socioambiental en Guerrero: Amapola y medio ambiente en la Sierra Madre del Sur". En I. Álvarez Rodríguez, P. Gaussens y R. Le Cour Grandmaison (eds.), *La amapola en crisis. Auge y decadencia del opio mexicano* (pp. 109-132). El Colegio de México.
- Bolaños, B. (2022). "¿Refugiados, desplazados climáticos o desplazados ambientales? Hacia una propuesta regulatoria realista e integral". En C. García Espinosa de los Monteros & C. A. Lértora Mendoza (eds.), *Un problema actual y grave: El impacto ambiental. Una visión para Latinoamérica* (pp. 49-61). Ediciones FEPAI.
- Clement, V., Rigaud, K. K., De Sherbinin, A., Jones, B., Adamo, S., Schewe, J. ... y Shabahat, E. (2021). *Groundswell part 2: Acting on internal climate migration*. World Bank.

- Cole, P. (2020). "Climate change and global displacement: Towards an ethical response". En B. Schippers (ed.), *The Routledge Handbook to Rethinking Ethics in International Relations* (pp. 179-194). Routledge.
- Daniels, N. (1996). *Justice and justification: Reflective equilibrium in theory and practice*. Cambridge University Press.
- De Coss-Corzo, A. (2022). "Working with the end of water: Infrastructure, labour, and everyday futures of socio-environmental collapse in Mexico City". *Environment and Planning E: Nature and Space*: 1-18.
- De Haas, H. (2020, January 31). "Climate refugees: The fabrication of a migration threat". *Heindehaas.blogspot.com*. <https://heindehaas.blogspot.com/2020/01/climate-refugees-fabrication-of.html>
- Doering-White, J., De León, A. D., Batista, C. A., y Flynn, K. (2024). "Humanitarian aid and the everyday invisibility of climate-related migration from Central America". *Climate and Development*: 1-8.
- Draper, J. (2024). "Climate change and displacement: Towards a pluralist approach". *European Journal of Political Theory* 23(1): 44-64.
- Düvel, E. y García-Portela, L. (2024). "The ethics of climate change loss and damage". *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change* 15(1): e910.
- Fuerte-Celis, M. D. P., Bolaños-Guerra, B., & Olivera-Villarroel, S. M. (2024). "La sequía: El mal silencioso de la migración centroamericana en el periodo 1990 a 2019". *Estudios Fronterizos* 25: 1-22.
- FUNDAR. (2018, mayo 9). *Fideicomisos: el arte de desaparecer 835 mil millones de pesos del escrutinio público*.

<https://fundar.org.mx/fideicomisos-dinero-publico-desaparecer/>

- Gemenne, F. (2011). "Climate-induced population displacements in a 4 C+ world". *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences* 369(1934): 182-195.
- Gómez-Fuentes, A. C. (2014). "Estado y política hidráulica en México: El conflicto de los indígenas mazahuas". *Agua y Territorio* 4: 84-95.
- Guerrero, J. (2023, octubre 31). "Familias huyen de Acapulco por miedo y falta de ayuda del gobierno". *Amapola. Periodismo transgresor*.
<https://amapolaperiodismo.com/2023/10/31/familias-huyen-de-acapulco-por-miedo-y-falta-de-ayuda-del-gobierno/>
- Healy, A. y Malhotra, N. (2009). "Myopic voters and natural disaster policy". *American Political Science Review* 103(3): 387-406.
- Hernández, A. (2023, octubre 30). "Emergencia por Otis. Aprovechan la falta de luz para delinquir". *Milenio TV*. Recuperado de <https://x.com/ECR1978/status/1718879805523796242>
- Hernández, A., Muñoz, D. L., Molina, C. A., Duarte, V. P., Dueñas, J. C., Mikán, N. J. G. y Ovalle, R. C. (2023). *El poder sobre el agua: gobernanza, territorio y conflictos en Bogotá-región*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Hoffmann, R., Dimitrova, A., Muttarak, R., Crespo Cuaresma, J. y Peisker, J. (2020). "A meta-analysis of country-level studies on environmental change and migration". *Nature Climate Change* 10(10): 904-912.

- Ibarra Sarlat, R. (2021). *Desplazados climáticos. Evolución de su reconocimiento y protección jurídica*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Karaganov, S. A. (2022). "From constructive destruction to gathering". *Russia in Global Affairs* 20(1): 50-67.
- Kirgis, F. L. (2005). "Hurricane Katrina and internally displaced persons". *ASIL Insights* 9, 28.
- Lustgarten, A. (2022). "Climate refugees". En Thunberg, G. (ed.), *The Climate Book* (pp. 165-168). Nueva York: Penguin Press.
- Mirzabaev, A., Sacande, M., Motlagh, F., Shyrokaya, A. y Martucci, A. (2022). "Economic efficiency and targeting of the African Great Green Wall". *Nature Sustainability* 5(1): 17-25.
- Moctezuma Barragán, P. (2023). *El agua en nuestras manos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Molina, M. D., Chau, N., Rodewald, A. D. y Garip, F. (2023). "How to model the weather-migration link: A machine-learning approach to variable selection in the Mexico-US context". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 49(2): 465-491.
- National Intelligence Council. (2021). *Climate Change and International Responses Increasing Challenges to US National Security Through 2040* (NIC-NIE-2021-10030-A). Washington, D.C.
https://www.dni.gov/files/ODNI/documents/assessments/NIE_Climate_Change_and_National_Security.pdf
- Neufeld, J. (2016). *AD: New Orleans after the deluge*. Nueva York: Pantheon Books.
- Nishimura, L. (2022a). "Adaptation obligations and adaptive mobility". *Forced Migration Review* 69: 39-42.

- Nishimura, L. (2022b). "Adaptation and anticipatory action: Integrating human rights duties into the climate change regime". *Climate Law* 12(2): 99-127.
- Ortiz, N., González, L. y Saldarriaga, J. (2022). "Impact on potable water consumption due to massive migrations: The case of Bogotá, Colombia". *Water*, 14(24): 39-87.
- Petro, G. (2023, 19 de septiembre). "Discurso ante la Asamblea de la Organización de las Naciones Unidas". Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=rUMjUl5BGEw>
- Rigaud, K. K., de Sherbinin, A., Jones, B., Bergmann, J., Clement, V., Ober, K. y Midgley, A. (2018). *Groundswell*. Washington, DC: World Bank.
- Rigaud, K. K., de Sherbinin, A., Jones, B., Abu-Ata, N. E. y Adamo, S. (2021). *Groundswell Africa: A deep dive into internal climate migration in Senegal*. Washington, DC: World Bank. <https://documents1.worldbank.org/curated/en/776881634532602504/pdf/Groundswell-Africa-Deep-Dive-into-Internal-Climate-Migration-in-Senegal.pdf>
- Schewel, K. y Debray, A. (2023). "Global trends in South-South migration". En *The Palgrave Handbook of South-South Migration and Inequality* (pp. 153-181). Springer.
- Shelton, J. E. y Coleman, M. N. (2009). "After the storm: How race, class, and immigration concerns influenced beliefs about the Katrina evacuees". *Social Science Quarterly* 90(3): 480-496.
- Stuart, M. T. (2015). "Philosophical conceptual analysis as an experimental method". En T. Gamerschlag, D. Gerland, R. Osswald, & W. Petersen (eds.), *Meaning, frames, and conceptual representation* (Vol. 2, pp. 267-292). Düsseldorf University Press.
- Stuart, M. T. (2021). "Towards a dual process epistemology of imagination". *Synthese* 198(2): 1329-1350.

- Sultana, N., Sarkar, J. y Meurs, M. (2024). "Climate change induced migration: A gendered conceptual framework". *Migration and Diversity* 3(2): 215-233.
- Toreti, A., et al. (2024). *The global threat of drying lands: Regional and global aridity trends and future projections*. United Nations Convention to Combat Desertification.
<https://www.unccd.int/resources/brief/science-policy-brief-global-threat-drying-lands-regional-and-global-aridity-trends>
- Walker, B., Holling, C. S., Carpenter, S. R. y Kinzig, A. (2004). "Resilience, adaptability and transformability in social-ecological systems". *Ecology and Society* 9(2). Recuperado de: <http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss2/art5/>
- Warner, K. (2011). "Environmental change and migration: Methodological considerations from a ground-breaking global survey". *Population and Environment* 33(1): 3-27.
- Watson, J. (2022, 28 de julio). "Climate migration: Honduran couple flee amid storms, threats". *Toronto Star*.
<https://toronto.citynews.ca/2022/07/28/climate-migration-honduran-couple-flee-amid-storms-threats/>
- Xu, C., Kohler, T. A., Lenton, T. M., Svenning, J. C. y Scheffer, M. (2020). "Future of the human climate niche". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 117(21): 11350-11355.
- Zhang, Y., Ayyub, B. M., Fung, J. F. y Labe, Z. M. (2024). "Incorporating extreme event attribution into climate change adaptation for civil infrastructure: Methods, benefits, and research needs". *Resilient Cities and Structures* 3(1): 103-113.

**Malcolm, Norman. (1968). The
Conceivability of Mechanism. *The
Philosophical Review*, 77 (1): 45-72.**

Sobre el texto y la traducción

En el núcleo de nuestra imagen de sentido común se encuentra la idea de que los seres humanos somos agentes, es decir, orientamos nuestras acciones a partir de pensamientos, intenciones y deseos. Esta idea parece avalada por nuestra práctica cotidiana de aludir a tales estados mentales en la explicación del comportamiento humano. De este modo, tanto nuestra imagen de sentido común de los seres humanos como nuestra práctica explicativa para dar cuenta de su comportamiento parecen asumir que los estados mentales pueden ser causalmente responsable del movimiento corporal, el cual tiene efectos adicionales sobre el mundo físico. En este texto, Norman Malcolm examina si disponer de una teoría neurofisiológica completa podría llevarnos a abandonar esta suposición. Aunque “dicha teoría no existe en la actualidad” (§2), muchos esfuerzos científicos se encaminan a su consecución. Si tal teoría llegase a existir, ¿ofrecería bases científicas para una dramática revisión de nuestra imagen de sentido común de los seres humanos?, ¿pondría en entredicho nuestra práctica

explicativa del comportamiento humano? Malcolm argumenta que nuestras explicaciones cotidianas del comportamiento humano dependen de principios a priori que conectan a lo mental con la acción. Tales principios enuncian, por ejemplo, que si una persona desea lograr algo y cree que se requiere realizar cierta acción para lograrlo, entonces realizará dicha acción en caso de que nada se lo impida. Cuando no se presentan impedimentos, equiparamos el hecho de que no se realice la acción con que en realidad la persona no creía que dicha acción fuese requerida para alcanzar sus propósitos o no deseaba la consecución de dichos propósitos. Esta equiparación sugiere que los principios que conectan a ciertos estados mentales con la acción son verdades conceptuales. Si es así, tales principios no podrían ser falsos. En consecuencia, ni siquiera una teoría neurofisiológica completa podría mostrar que los principios en la base de nuestras explicaciones psicológicas cotidianas son falsos. ¿Significa esto que una teoría así sería compatible con nuestra imagen de sentido común? Malcolm sostiene que no lo sería. Puesto que las explicaciones proporcionadas por una teoría neurofisiológica completa dependerían de leyes contingentes, no de verdades conceptuales, tales explicaciones estarían en competencia con las explicaciones psicológicas. Para respaldar esta afirmación, Malcolm introduce un supuesto que se ha vuelto extremadamente influyente en el debate sobre la causación mental: el 'principio de exclusión causal'. Si las leyes neurofisiológicas fuesen suficientes para explicar la acción, entonces podría prescindirse por completo de las explicaciones psicológicas. Puesto que en las explicaciones neurofisiológicas solo los sucesos físicos son causalmente responsables de la acción, los estados mentales no desempeñarían ningún papel en la producción (y, por ende, en la explicación) de

la acción. Si a la incompatibilidad entre explicaciones psicológicas y explicaciones neurofisiológicas se suma que las primeras involucran verdades conceptuales, pareceríamos estar frente a la refutación a priori de la posibilidad de una teoría neurofisiológica completa. No obstante, la conclusión de Malcolm es más moderada. Él afirma que tal teoría es inconcebible, es decir, que no podemos siquiera vislumbrar que sea verdadera. Si lo fuese, no podría haber acciones intencionales y “una vida que estuviese totalmente desprovista de actividades ciertamente no podría ser una vida humana” (§20). Pese a ser inconcebible, la verdad de una teoría así sigue siendo una posibilidad lógica. Pero “el acto humano de aseverarla [como] doctrina” (§22), el mecanicismo, es absurdo. El mecanicismo tiene la peculiaridad de que, si es verdadero, nadie puede afirmarlo: “presenta una antinomia hostil, y quizá insoluble, al pensamiento humano” (§27). Además de ofrecer una estimulante revitalización de la perenne discusión filosófica en torno al determinismo, este artículo de Norman Malcolm hizo contribuciones novedosas a los debates sobre la explicación de la acción y la causación mental que avalan la pertinencia de disponer de una versión del texto en nuestra lengua. Se solicitó autorización a Diane Grossé, encargada de derechos y permisos de la Duke University Press, para publicar la presente traducción. Ella indicó que, cuando el artículo fue publicado en *The Philosophical Review* –actualmente a cargo de dicha casa editorial–, no se tenía registro de derechos de autor, por lo que el texto se considera de dominio público. Agradecemos la información oportuna por parte de esta institución. La traducción y el párrafo introductorio fueron elaborados por Marc Jiménez-Rolland.

La concebibilidad del mecanicismo

Norman Malcolm

1. Por “mecanicismo” entenderé una aplicación especial del determinismo físico –a saber, a todos los organismos con sistemas neurológicos, incluyendo a los seres humanos. La versión del mecanicismo que deseo estudiar asume una teoría neurofisiológica, la cual es adecuada para explicar y predecir todos los movimientos de los cuerpos humanos excepto aquellos que son causados por fuerzas externas. Se asume que el cuerpo humano es un sistema causal tan completo como lo es un motor de gasolina. Los estados y procesos neurológicos son concebidos como correlacionados por leyes generales con los mecanismos que producen movimientos. Se asume que los cambios eléctricos y químicos en el tejido nervioso del cuerpo causan contracciones musculares, las cuales a su vez causan movimientos tales como el parpadeo, la respiración, el apretar los labios, así como los movimientos de los dedos, las extremidades y la cabeza. Dichos movimientos en ocasiones son producidos por fuerzas (empujones y tirones) aplicadas externamente al cuerpo. Si alguien forzara mi brazo a moverse encima de mi cabeza, la teoría no podría explicar el movimiento de mi brazo. Pero podría explicar cualquier movimiento que no se deba a un empujón o tirón externo. Podría explicar, y predecir, los movimientos que ocurren cuando una

persona le hace señas a un taxi, juega ajedrez, escribe un ensayo o entra a una tienda.¹

Se asume que el sistema neurofisiológico del cuerpo humano está sujeto a varias clases de estimulación. Cambios de temperatura o presión en el entorno; sonidos, olores; la ingesta de alimentos o líquidos: todo esto tendrá un efecto en los impulsos nerviosos que ponen en marcha los mecanismos productores de movimiento del cuerpo.

2. La teoría neurofisiológica que imaginamos sería, como se dijo, lo suficientemente fértil para proporcionar explicaciones causales sistemáticas de todos los movimientos corporales que no se deban a causas físicas externas. Estas explicaciones deberían entenderse como enunciando condiciones *suficientes* del movimiento y no meramente condiciones necesarias. Emplearían leyes que conectaran estados o procesos neurofisiológicos con movimientos. Las leyes serían proposiciones universales de la siguiente forma: siempre que un organismo de la estructura E se encuentre en el estado q emitirá un movimiento m . Al determinar que un organismo específico tiene la estructura E y se encuentra en el estado q , uno podría deducir la incidencia del movimiento m .

Debe enfatizarse que esta teoría no contempla deseos, objetivos, metas, propósitos, motivos o intenciones. Al explicar acontecimientos tales como el caminar de un hombre a través de una habitación, será indiferente para la teoría si el propósito, la intención o el deseo del hombre era abrir una ventana, o incluso si

¹ Si dijese "¡Levántate!" y me levantara, la teoría explicaría mis movimientos en términos de sucesos neurofisiológicos producidos por el impacto de las ondas sonoras en mis órganos auditivos.

su caminar a través de la habitación era intencional. Este aspecto de la teoría puede ser indicado al decir que es un sistema de explicación “carente de propósitos”.

El punto de vista del mecanicismo, de este modo, asume una teoría que proporcionaría explicaciones causales sistemáticas, completas y carentes de propósitos de todos los movimientos humanos que no sean producidos por fuerzas externas. Dicha teoría no existe en la actualidad. Pero en nuestros días cada vez son más quienes sostienen que en un futuro no muy distante tal teoría existirá –y que será verdadera. Plantearé la pregunta de si esto es concebible. El tema pertenece a una antigua controversia. No sería realista que esperara hacer alguna contribución sobresaliente a su solución. Pero el problema es en sí mismo de gran interés humano y digno de reiterado estudio.

3. Para apreciar la importancia del mecanicismo, uno debe estar consciente de la medida en la cual una teoría neurofisiológica comprehensiva de la conducta humana diferiría de las explicaciones cotidianas de la conducta con las que todos nosotros estamos familiarizados. Estas explicaciones refieren a propósitos, deseos, metas e intenciones. “Él corre para tomar el autobús”. “Él sube la escalera con el fin de revisar el techo”. “Él se detiene en la tienda porque quiere unos cigarrillos”. Nuestro discurso diario está lleno de explicaciones de la conducta en términos de los propósitos o intenciones del agente. Se afirma que la conducta ocurre con el fin de que algún estado de cosas sea provocado o evitado –que se tome el camión, se revise el techo, se compren los cigarrillos. Digamos que éstas son explicaciones “mediante propósitos”.

Podemos notar varias diferencias entre estas explicaciones comunes mediante propósitos y las explicaciones neurofisiológicas imaginadas. Primera, las últimas fueron concebidas por nosotros como sistemáticas –esto es, pertenecientes a una teoría comprensiva–, mientras que las explicaciones familiares mediante propósitos no están organizadas en una teoría. Segunda, las explicaciones neurofisiológicas no emplean el concepto de propósito o intención. Tercera, las explicaciones neurofisiológicas plasman leyes contingentes, pero las explicaciones mediante propósitos no lo hacen.

Detengámonos en este tercer punto. Se asume que una explicación neurofisiológica de cierta conducta que ha ocurrido tiene la siguiente forma:

Siempre que un organismo O de estructura E se encuentra en el estado neurofisiológico q producirá el movimiento m .

El organismo O de estructura E estaba en el estado neurofisiológico q .

Por tanto, O produjo m .²

La forma general de la explicación mediante propósitos es la siguiente:

Siempre que un organismo O tiene la meta M y cree que la conducta C se requiere para provocar M , O producirá C .

O tuvo M y creyó que C se requería para M .

Por tanto, O produjo C .

² Una *predicción* neurofisiológica tendría la misma forma, con las siguientes diferencias: la segunda premisa diría que O está o estará en el estado q (en lugar de que *estaba*), y la conclusión diría que O *producirá* m (en lugar de que *produjo*).

Comparemos la primera premisa de una explicación neurofisiológica con la primera premisa de una explicación mediante propósitos. La primera premisa de una explicación neurofisiológica es una proposición contingente, pero la primera premisa de una explicación mediante propósitos no es una proposición contingente. Esta diferencia se presentará más claramente si consideramos cómo, en ambos casos, la primera premisa tendría que ser limitada para ser de hecho verdadera. En ambos casos debe añadirse una cláusula *ceteris paribus* a la primera premisa, o al menos debe entenderse implícitamente. (Será más claro traducir "*ceteris paribus*" como "siempre y cuando no haya factores que lo impidan" en lugar de como "siendo todo lo demás igual".)

Consideremos qué significará "*ceteris paribus*" en términos concretos. Supóngase que un hombre subió una escalera que conducía a un techo. Se desea una explicación. El hecho es que el viento voló su sombrero al techo y él lo quiere de vuelta. La explicación sería presentada en detalle como sigue:

Si un hombre quiere recuperar su sombrero y cree que esto requiere que suba una escalera, él lo hará siempre y cuando no haya factores que lo impidan.

Este hombre quería recuperar su sombrero y creía que esto requería que subiera una escalera, y no había factores que lo impidieran.

Por tanto, él subió la escalera.

¿Qué clases de cosas podrían incluirse como "factores que lo impidan" en un caso como éste? Que no haya una escalera disponible, el miedo de subir a una, la creencia de que alguien quitaría la escalera mientras uno está en el techo, y así

sucesivamente. (Que el hombre no suba una escalera *no* sería un factor que lo impidiera.)

Un punto importante que surge aquí es que añadir la cláusula *ceteris paribus* a la primera premisa convierte a esta premisa en una proposición *a priori*. Si no hubiese cualesquiera factores que lo impidieran (si el hombre supiese que la escalera estaba disponible, si no temiera a las escaleras o los lugares altos, ni creyera que podría ser abandonado en el techo, y así sucesivamente); si no hubiese obstáculos o peligros, reales o imaginados, físicos o psicológicos; entonces si el hombre no subiera una escalera no sería verdadero que él *quería* su sombrero de vuelta o *tenía la intención* de recuperarlo.³

En su importante libro reciente, *The Explanation of Behaviour*, Charles Taylor presenta el punto como sigue:

Esto es parte de lo que queremos decir con “tener la intención de X”, que, en ausencia de factores que interfirieran, es seguido por hacer X. No podría decirse que tengo la intención de X si, incluso sin obstáculos u otros factores que lo impidan, aun así no lo hiciera (Taylor, 1964: 33).

Este rasgo del significado de “tener la intención” también es verdadero de “querer”, “propósito” y “meta”.

³ El diagnóstico correcto de una falla como ésta no será evidente en todos los casos. Supóngase que un joven quiere ser un trapeartista en un circo, y cree que esto requiere ejercicio diario en las barras paralelas. Pero es holgazán y frecuentemente no se ejercita. ¿Acaso no tiene realmente la meta que dice tener?, ¿es sólo habladoría? ¿O acaso no cree realmente en la necesidad del ejercicio diario? ¿O es que tiene la meta y la creencia, pero su holgazanería es un genuino impedimento? Uno tendría que conocerlo muy bien con el fin de dar la respuesta correcta. En algunos casos podría no haber una respuesta correcta evidente.

De este modo, la premisa universal de una explicación mediante propósitos es un principio *a priori*, no una ley contingente. Algunos filósofos han tomado esto como una base para decir que una explicación mediante propósitos no es una explicación causal.⁴ Pero ésta es una estipulación (quizá una útil), más que una descripción de cómo se usa de hecho la palabra “causa” en el lenguaje ordinario.

Consideremos el efecto de añadir una cláusula *ceteris paribus* a la premisa universal de una explicación neurológica de la conducta. ¿Sería una premisa de esta forma verdadera *a priori*? Ciertamente no. Supóngase que se creyera que siempre que un ser humano se encuentra en el estado neuronal q su mano derecha se levantará por encima de su cabeza, siempre y cuando no haya factores que lo impidan. ¿Qué factores podrían impedirlo? Que el brazo derecho del sujeto esté roto o que esté atado a su costado, y situaciones similares. Pero la exclusión de tales factores que lo impidan no tendería a hacer a la premisa verdadera *a priori*. No hay conexión de significado, explícita o implícita, entre la descripción de cualquier estado neuronal y la descripción de cualquier movimiento de la mano. Sin importar cuántos factores que lo impidan sean excluidos, la proposición no perderá su carácter de una ley contingente (a menos, por supuesto, que contemos al hecho mismo de que la mano no se mueva como un factor que lo impidiera, caso en el que la premisa se convierte en una tautología).

⁴ E.g., Taylor (1964) dice que la intención del agente no es un “antecedente causal” de su conducta, pues la intención y la conducta “no están contingentemente conectadas de la forma normal”.

4. Hacer explícitas las condiciones *ceteris paribus* destaca las distintas naturalezas lógicas de las premisas universales de las dos clases de explicación. Premisas de un tipo expresan correlaciones contingentes entre los procesos neurológicos y la conducta. Premisas del otro tipo expresan conexiones *a priori* entre las intenciones (propósitos, deseos, metas) y la conducta.

Esta diferencia es de la mayor importancia. Algunos estudiosos de la conducta han creído que se descubrirá que las explicaciones mediante propósitos de la conducta son menos básicas que las explicaciones que surgirán de una teoría neurofisiológica. Piensan que los principios de la explicación mediante propósitos resultarán ser dependientes de las leyes neurofisiológicas. Desde esta perspectiva nuestras explicaciones ordinarias de la conducta a menudo serán verdaderas: pero las explicaciones neuronales también serán verdaderas –y serán *más fundamentales*. De modo que podríamos, teóricamente, *eludir* las explicaciones de la conducta en términos de propósitos, y podría llegar el día en el que simplemente cayeran en desuso.

Me gustaría mostrar que las leyes neurofisiológicas no podrían ser más básicas que los principios mediante propósitos. Entenderé el enunciado de que una ley L_2 es “más básica” que una ley L_1 de modo que signifique que L_1 depende de L_2 , pero L_2 no depende de L_1 . Por dar un ejemplo, supongamos que hay una conexión uniforme entre la abstinencia de alimentos y el hambre: esto es, pasar n horas sin alimentos siempre tiene como resultado el hambre. Ésta es L_1 . Otra ley L_2 se descubre –a saber, una conexión uniforme entre cierta condición química del tejido corporal (llamada “inanición celular”) y el hambre. Siempre que ocurre la inanición celular, tiene como consecuencia el hambre. También se descubre que L_2 es más básica que L_1 . Esto equivaldría al siguiente

hecho: la abstinencia de alimentos durante n horas no tendrá como consecuencia el hambre *a menos que* ocurra la inanición celular; si esta última ocurre, el hambre resultará *sin importar si* ocurre la abstinencia de alimentos. De modo que la regularidad L_1 depende contingentemente de la regularidad L_2 , y la conversa no es verdadera. Nuestro conocimiento de esta dependencia nos revelaría las condiciones bajo las cuales la regularidad L_1 no se sostendría.

Nuestra comparación de las distintas naturalezas lógicas de los principios mediante propósitos y las leyes neurofisiológicas nos permite ver que los primeros no pueden depender de las últimas. La conexión *a priori* entre intención o propósito y conducta no puede dejar de sostenerse. No puede ser dependiente contingentemente de ninguna regularidad contingente. Las explicaciones neurofisiológicas de la conducta no podrían, en el sentido explicado, resultar ser más básicas que nuestras explicaciones mediante propósitos cotidianas.⁵

5. Hay una segunda consecuencia importante de la diferencia lógica entre leyes neurofisiológicas y principios mediante

⁵ Taylor presenta el punto como sigue:

Puesto que la explicación por intenciones o propósitos es como una explicación por un "antecedente" que está conectado de manera no contingente con su consecuente, *i.e.*, debido a que el hecho de que la conducta se sigue de la intención siendo las demás cosas igual no es un hecho contingente, no podemos dar cuenta de este hecho mediante leyes más básicas. Pues explicar un hecho mediante leyes más básicas es proporcionar las regularidades de las que depende causalmente este hecho. Pero al no ser contingente, el que la conducta dependa de la intención no es contingente sobre nada, y por ende no depende de ninguna de tales regularidades (1964: 44).

propósitos. Alguien podría suponer que, aunque las explicaciones mediante propósitos no pueden depender de explicaciones carentes de propósitos, serían refutadas por medio de la verificación de una teoría neurofisiológica comprensiva de la conducta. Creo que este punto de vista es correcto: pero es necesario comprender lo que *no puede* significar. No puede significar que se demostraría que los principios (las premisas universales) de las explicaciones mediante propósitos son falsos. No puede demostrarse que son falsos. No puede no ser verdadero que si una persona quería *X* y creía que *Y* era necesaria para *X*, y no hubo ningún factor que lo impidiera, él lo haría.⁶ Este principio mediante propósitos es verdadero *a priori*, no debido a su forma sino debido a su significado –esto es, debido a la conexión de significado entre las palabras “Él quería *X* y se percató de que *Y* era necesario para *X*” y las palabras “Él hizo *Y*”. El principio mediante propósitos no es una ley de la naturaleza, sino una verdad conceptual. No puede ser confirmado o refutado por la experiencia. Puesto que la verificación de una teoría neurofisiológica nunca podría *refutar* ningún principio mediante propósitos, el único posible resultado de tal verificación, lógicamente hablando, sería demostrar que los principios mediante propósitos no tienen aplicación en el mundo. Volveré sobre este punto más adelante.

6. Debemos comprender con más precisión la relación lógica exacta entre las explicaciones neuronales de la conducta y las que

⁶ Esto es verdadero si usamos “quiere *X*” para decir “apunta hacia *X*”. Pero a veces podemos no querer decir más que “le gustaría tener *X*”, lo que puede representar un mero anhelo.

emplean propósitos. ¿Pueden ser verdaderos ambos tipos de explicaciones del mismo fragmento de conducta en una y la misma ocasión? ¿Hay alguna rivalidad entre ellas? Algunos filósofos dirían que no. Dirían eso, por una parte, porque las dos clases de explicación explican cosas distintas. Las explicaciones mediante propósitos explican acciones. Las explicaciones neurofisiológicas explican movimientos. Por otra parte, podría sostenerse que las dos clases de explicaciones pertenecen a diferentes “cuerpos de discurso” o diferentes “juegos de lenguaje”. Emplean diferentes conceptos y suposiciones. Una clase de explicación relaciona a la conducta con leyes causales y con conceptos de la bioquímica y la fisiología, con impulsos nerviosos y reacciones químicas. La otra clase de explicación relaciona a la conducta con los deseos, intenciones, metas y razones de las personas. Las dos formas de explicación pueden coexistir, puesto que son irrelevantes la una hacia la otra.⁷

Es verdad que las dos clases de explicación emplean diferentes conceptos y, en un sentido, explican cosas distintas: pero, ¿son realmente independientes una de otra? Considérese el

⁷ Las siguientes observaciones de A. I. Melden presentan ambos puntos:

Donde nos ocupamos de explicaciones causales, de sucesos de los cuales los acontecimientos en cuestión son efectos con alguna ley de causalidad, en esa medida no nos ocupamos de las acciones humanas en absoluto, sino, en el mejor de los casos, de movimientos u acontecimientos corporales; y donde nos ocupamos de explicaciones de la acción humana, ahí los factores causales y las leyes causales en el sentido en el que, por ejemplo, estos términos son empleados en las ciencias biológicas, son completamente irrelevantes para la comprensión que buscamos. La razón es simple, a saber, las características lógicas radicalmente diferentes de los dos cuerpos de discurso que empleamos en estos distintos casos –los diferentes conceptos que son aplicables a estos distintos órdenes de investigación (1961: 184).

ejemplo de un hombre que sube una escalera con el fin de recuperar su sombrero del techo. Esta explicación relaciona su subir con su intención. Una explicación neurofisiológica del que subiera no diría nada acerca de su intención, sino que conectaría sus movimientos sobre la escalera con cambios químicos en el tejido corporal o con la activación de neuronas. ¿Interfieren las dos explicaciones una con otra?

7. Creo que *habría* una colisión entre las dos explicaciones si fuesen ofrecidas como explicaciones de uno y el mismo acontecimiento de un hombre subiendo una escalera. Recordaremos que se suponía que la teoría neurofisiológica imaginada proporcionaba explicaciones causales *suficientes* de la conducta. De este modo, los movimientos del hombre en la escalera serían *completamente* explicados en términos de los procesos eléctricos, químicos y mecánicos en su cuerpo. Esto seguramente implicaría que su deseo o intención de recuperar su sombrero no tuvieron nada que ver con su movimiento de ascender la escalera. Implicaría que en esta misma ocasión él habría ascendido la escalera exactamente de la misma manera incluso si no hubiese tenido la intención de recuperar su sombrero, o incluso sin tener la intención de subir la escalera. Dados los estados neurológicos antecedentes de su sistema corporal junto con leyes generales que correlacionan esos estados con las contracciones de los músculos y los movimientos de las extremidades, él se habría movido como lo hizo sin importar su deseo o intención. Si cada uno de sus movimientos fuese completamente explicado por sus estados neurofisiológicos antecedentes (su “programación”), entonces no era verdad que esos movimientos ocurrieron *debido* a que él quería o tenía la intención de ir por su sombrero.

8. Consideraré brevemente tres posibles objeciones a mi afirmación de que si el mecanicismo fuese verdadero el hombre habría subido la escalera tal como lo hizo incluso si no hubiese tenido ninguna intención de subir la escalera. La primera objeción proviene de un filósofo que apoya actualmente la popular tesis de la identidad psicofísica. Él sostiene que hay una condición neuronal que causa los movimientos del hombre de ascender la escalera, y además sostiene que la intención del hombre de subir la escalera (o, posiblemente, el que tenga la intención) es contingentemente idéntico con la condición neuronal que causa los movimientos. De este modo, si el hombre no tuviese la intención de subir la escalera, la causa de sus movimientos no habría existido, por lo que esos movimientos no habrían ocurrido. Mi respuesta sería que la concepción de que puede haber una identidad contingente (y no meramente una equivalencia extensional) entre una intención (o el tener la intención) y una condición neuronal no es una hipótesis con significado. Una versión de la tesis de la identidad es que la intención de *A* de subir la escalera es contingentemente idéntica con algún proceso en el cerebro de *A*. Verificar esta identidad requeriría el paso carente de significado de intentar descubrir si la intención de *A* está ubicada en su cerebro. Uno podría darle significado a la noción de la ubicación de la intención de *A* en su cerebro al estipular que tiene la misma ubicación que el proceso neuronal correlacionado. Pero la identidad que surgió de esta estipulación no sería contingente.⁸ Otra versión de la tesis de la identidad es que el suceso de que

⁸ Este punto es defendido en mi (1964); también en mi monografía (sec. 18).

Smith tuviera la intención *I* es idéntico con el suceso de que Smith se encontrara en la condición neuronal *N*. Esta versión evita el “problema de la ubicación” arriba planteado: pero debe emprender la tarea (que parece desesperada) de explicar cómo la propiedad de “tener la intención *I*” y la propiedad de “estar en la condición neuronal *N*” podrían ser contingentemente idénticas y no meramente coextensivas.⁹

La segunda objeción proviene de un epifenomenalista. Él sostiene que la condición neurofisiológica que causa contingentemente la conducta en la escalera también causa contingentemente la intención de subir la escalera, pero que la intención no se encuentra en ninguna relación causal con la conducta. Si la intención no hubiese existido, su causa y la de la conducta no habrían existido, de modo que la conducta no habría ocurrido. Una objeción decisiva al epifenomenalismo es que, de acuerdo con él, la relación entre la intención y la conducta sería puramente contingente. Sería concebible que la condición neurofisiológica que siempre causa movimientos de subir escaleras siempre causara también la intención de *no* subir una escalera. El epifenomenalismo permitiría que fuese universalmente verdadero que siempre que cualquier persona tuviese la intención de *no* realizar alguna acción, la realizara, y que siempre que cualquier persona tuviese la intención de realizar alguna acción, no la realizara. Esto es un absurdo conceptual.

La tercera objeción surge de un filósofo que combina el mecanicismo con el conductismo lógico. Él sostiene que alguna condición de los sistemas neurofisiológicos causa los

⁹ Para una exposición de este problema véase el artículo de Jaewgon Kim (1966).

movimientos, gestos y preferencias preparatorios que son expresiones de la intención del hombre de subir la escalera; y también causa sus movimientos de ascender la escalera. El componente del conductismo lógico en la totalidad de su concepción es éste: sostiene que el que el hombre tenga la intención de subir la escalera es simplemente una construcción lógica de la ocurrencia de las expresiones de la intención junto con la ocurrencia de movimientos de ascender la escalera. Tener la intención no es nada más que la conducta expresiva aunada al subsiguiente ascender la escalera. Tener la intención es definido en términos de sucesos-conducta que son contingentemente causados por una condición neurofisiológica. La suposición de que el hombre no tenía la intención de subir la escalera sería idéntica con la suposición de que ya sea la conducta expresiva o la conducta de subir, o ambas, no ocurrieron. Si cualquiera de las dos no ocurre, entonces ninguna ocurrió, puesto que por hipótesis ambas tienen la misma causa. De este modo sería falso que el hombre hubiera ascendido la escalera como lo hizo incluso si no hubiera tenido una intención de subir la escalera.

Creo que esta tercera posición ofrece una explicación insatisfactoria de la naturaleza de la intención. De hecho, subir la escalera no es una condición necesaria *simpliciter* para la existencia de la intención de subir la escalera. Es una condición necesaria *siempre y cuando* no haya factores que lo impidan. Pero no hay un número definido de factores que lo impidan, y, por ende, no pueden ser exhaustivamente enumerados. Aunado a esto, algunos de ellos involucrarán en sí los conceptos de deseo, creencia o propósito. Por ejemplo: un hombre tiene la intención de subir la escalera, pero además no quiere verse ridículo; cuando está a punto de subir le sorprende la idea de que lucirá ridículo; de modo

que no sube la escalera, aunque tenía la intención de hacerlo. Un conductismo lógico adecuado tendría que analizar no sólo la referencia inicial a la intención, sino también la referencia al deseo, la creencia, el propósito y todos los otros conceptos psicológicos, que aparecerían al enlistar los posibles factores que lo impedirían. No hay razón para pensar que tal programa de análisis pueda emprenderse.

De esta forma, un mecanicista puede esperar que se evite la consecuencia de que el hombre habría subido la escalera como lo hizo incluso si no hubiese tenido la intención de subir la escalera, al combinar su doctrina mecanicista con la tesis de la identidad psicofísica, o con el epifenomenalismo, o con el conductismo lógico. Pero estas posiciones suplementarias son tan objetables o inverosímiles que no salvan realmente al mecanicista de la consecuencia anterior.

9. Recordemos que la teoría neurofisiológica postulada es comprehensiva. Se asume que proporciona explicaciones causales completas para todos los movimientos corporales que no son producidos por fuerzas físicas externas. Es un sistema cerrado en el sentido de que no admite, como condiciones antecedentes, nada que no sea estados y procesos neurofisiológicos. Los deseos e intenciones no tienen lugar en ella.

Si la teoría neurofisiológica fuese verdadera, entonces en ningún caso los deseos, intenciones y propósitos serían condiciones necesarias para ningún movimiento humano. Nunca sería verdadero que un hombre *no* se habría movido como lo hizo si *no* hubiera tenido tal y cual intención. Tampoco sería verdadero que cierto movimiento suyo se debiera a, fuese producido o causado por, el que él tuviera una cierta intención o propósito. Las

explicaciones mediante propósitos de los movimientos corporales humanos *nunca* serían verdaderas. Los deseos y las intenciones no serían incluso causas potenciales de los movimientos humanos en el mundo real (por oposición con algún mundo posible en el cual la teoría neurofisiológica no fuese verdadera).

Podría pensarse que existiesen dos sistemas distintos de explicaciones causales de los movimientos humanos: un sistema mediante propósitos y un sistema neurofisiológico. Las condiciones antecedentes en uno de los sistemas serían los deseos y las intenciones de los seres humanos; en el otro serían los estados y procesos neurofisiológicos de esos mismos seres humanos. Cada sistema proporcionaría explicaciones causales adecuadas de los mismos movimientos.

Hablando de manera general, es posible que haya una pluralidad de condiciones causales suficientes simultáneas para un suceso. Pero si tenemos presente el aspecto comprensivo de la teoría neurofisiológica –esto es, el hecho de que proporciona condiciones causales suficientes para todos los movimientos– veremos que los deseos e intenciones no podrían ser causas de los movimientos. Como se ha notado con frecuencia, decir que *B causa C* no significa meramente que siempre que *B* ocurre, *C* ocurre. La causalidad tiene también implicaciones subjuntivas y contrafácticas: si *B ocurriese*, *C ocurriría*; y si *B no* hubiese ocurrido, *C no* habría ocurrido. Pero la teoría neurofisiológica proporcionaría condiciones causales suficientes para cualquier movimiento humano, y así no habría casos en los cuales cierto movimiento no habría ocurrido si la persona no hubiese tendido ese deseo o intención. Puesto que el contrafáctico sería falso en todos los casos, los deseos e intenciones no serían causas de los

movimientos humanos. Nunca serían condiciones causales suficientes ni serían jamás condiciones causales necesarias.

10. Afrontemos este punto inmensamente importante desde un ángulo distinto. Muchas descripciones de la conducta adscriben acciones a personas: dicen que alguien *hizo* algo –por ejemplo, “Él firmó el cheque”, “Tú levantaste la mesa”, “Ella rompió el jarro”. Una adscripción de una “acción” a una persona implica dos cosas:¹⁰ primera, que cierto estado de cosas llegó a existir (el que su firma esté presente en el cheque, el que la mesa sea levantada, el que el jarro esté roto); segunda, que la persona tuvo la intención de que este estado de cosas ocurriera. Si el estado de cosas mencionado no llegó a existir (por ejemplo, el jarro no se rompió), entonces la adscripción de la acción (“Ella rompió el jarro”) debe ser retractada. Si en efecto llegó a existir, pero sin la intención de la persona, entonces la adscripción de la acción a la persona debe ser disminuida por alguna cualificación como “no intencionalmente” o “accidentalmente” o “por error” o “inadvertidamente”, siendo cuestión de las circunstancias cuál cualificación es más apropiada. Una adscripción cualificada como acción aún implica que la persona desempeñó algún papel en el surgimiento del estado de cosas –por ejemplo, su mano golpeó el jarro. Si no desempeñó ningún papel en absoluto, entonces no puede decirse correctamente, incluso con cualificaciones, que ella rompió el jarro.

Supóngase que un hombre pretende abrir la puerta que está frente a él. Gira la perilla y la puerta se abre. Puesto que girar la

¹⁰ Sigo aquí a Charles Taylor (1964: 27-32).

perilla es lo que normalmente causa que la puerta se abra, deberíamos pensar que es correcto decir que *él* abrió la puerta. Luego descubrimos que hay un mecanismo eléctrico oculto en la puerta que causó que la puerta se abriera al momento en que *él* giró la perilla, y además que no hay ninguna conexión causal entre el girar la perilla y la operación del mecanismo. De modo que su acto de girar la perilla no tuvo nada que ver con que se abriera la puerta. Ya no podemos decir que *él* abrió la puerta: nada de lo que hizo tuvo ninguna influencia causal sobre ese resultado. Podríamos poner el asunto de esta manera: debido a la operación del mecanismo eléctrico *él* no tuvo oportunidad de abrir la puerta.

El hombre de nuestro ejemplo podría decir que al menos *él* giró la perilla. Debería renunciar a esta afirmación, no obstante, si saliera a la luz que otro mecanismo eléctrico causó que la perilla girara cuando lo hizo, independientemente del movimiento de su mano. El hombre podría afirmar que, en todo caso, *él* movió su mano. Pero ahora la teoría neurofisiológica entra en escena, proporcionando una explicación causal completa del movimiento de su mano, sin considerar su intención.

El problema de qué decir se vuelve agudo. ¿Deberíamos negar que *él* movió su mano? ¿Deberíamos admitir que *él* movió su mano, pero con alguna cualificación? ¿O deberíamos decir, sin cualificación, que *él* movió su mano?

11. Hay una similitud y una diferencia importantes entre nuestros tres ejemplos. La similitud es que en los tres casos un mecanismo produjo los estados de cosas deseados, y nada de lo que el agente hizo tuvo influencia alguna sobre la operación del mecanismo. Pero hay una diferencia entre los casos. En cada uno de los dos primeros, podemos especificar algo que el hombre hizo (una

acción) que normalmente causa que el resultado deseado ocurra, pero que no tuvo ese efecto en esa ocasión. La acción en el primer caso fue girar la perilla, y en el segundo fue sujetar la perilla y hacer un movimiento de girar con la mano. En cada uno de estos casos hubo una acción, cuya eficacia causal fue nulificada por la operación de un mecanismo. En consecuencia, podemos decir correctamente que la acción del hombre *no logró* hacer una contribución a la ocurrencia deseada, y así podemos negar que *él* abriera la puerta o girara la perilla.

¿Hay algo que hizo el hombre en el tercer caso que normalmente causa el movimiento de la mano? ¿Qué fue? ¿Hay algo más que *yo hago* que cause que mi mano se mueva cuando muevo mi mano de la manera normal? No. Ocurren varios sucesos en mi cuerpo (por ejemplo, impulsos nerviosos), pero no puede decirse que sean mis *acciones*. No son cosas que yo hago.

Pero en el tercer caso el hombre *se proponía* hacer un movimiento de girar con su mano. ¿Es ésta una base de similitud entre el tercer caso y los dos primeros? ¿Puede decirse que la intención de mover la propia mano es normalmente una causa del movimiento de la mano, pero que en nuestro tercer caso la eficacia causal de la intención fue nulificada por la operación del mecanismo neurofisiológico?

Sobre la cuestión de si las intenciones son causas de las acciones, Taylor dice algo que es tanto interesante como intrigante. Señala que llamar a algo una acción, en un sentido no cualificado, “significa no sólo que el hombre que exhibió esta conducta se había formado la intención relevante o había tenido este propósito, sino

también que *su proponérselo lo produjo*" (1964: 33. *Cursivas más*).¹¹ Ahora bien, decir que A "produjo" B es usar el lenguaje de la causación. "Produce" es, en efecto, un sinónimo de "causa".

12. ¿Hay algún sentido en el que la intención de un hombre de hacer algo puede ser la causa de que lo haga? Al lidiar con este punto usaré la palabra "causa" en el sentido más amplio, de acuerdo con el cual lo que sea que explique, o parcialmente explique, la ocurrencia de alguna conducta es la causa, o parte de la causa, de la conducta. Saber que un hombre se proponía subir una escalera no explicaría, en muchos casos, por qué la subió. No explicaría para qué la subió, cuál era su razón o propósito para subirla, mientras que decir cuál era su propósito daría, en el sentido más amplio, la causa o parte de la causa de que la subiera.

Al considerar la intención como una causa de la conducta X, es importante distinguir entre la intención de hacer X (llamemos a esta *intención simple*) y la intención de hacer algo más al hacer X (llamemos a esta *intención adicional*). Decir que un hombre se proponía subir una escalera usualmente no daría una causa de que la subiera; pero enunciar su propósito al subirla usualmente sería dar la (o una) causa de la acción. Es un uso natural del lenguaje preguntar "¿Qué causó que subieras la escalera?"; y es una respuesta apropiada decir "Quería recuperar mi sombrero". (*Pregunta*: "Por todos los cielos, ¿qué causó que votaras sólo por

¹¹ Taylor dice que una intención *no* es "un antecedente causal" de la conducta deseada, puesto que intención y conducta no están *conectadas contingentemente*. Creo que podría representársele con justicia como sosteniendo que una intención sí *causa* la conducta deseada, aunque no en el sentido de "causa" en el que una causa y un efecto están contingentemente correlacionados.

candidatos Republicanos?” *Respuesta*: “Quería restaurar el sistema bipartidista.”) Nuestro uso del lenguaje de la causación no se restringe a casos en los que se asume que causa y efecto están relacionados contingentemente.

13. ¿La intención simple de hacer X puede en algún caso ser una causa de que se haga X? ¿Puede decirse que la intención de una persona de subir una escalera causó que la subiera, o produjo su acción de subirla? Ciertamente es verdad que el hecho de que un hombre se proponga o no se proponga hacer X producirá una diferencia en si hará X. Esto se pone fuertemente de manifiesto cuando nos preocupa predecir si hará X; obviamente, sería importante descubrir si se propone hacerlo. ¿No implica esto que su intención tiene “un efecto sobre su conducta”?¹²

Habitualmente pensamos en las disposiciones como causas de la conducta. Si ante la misma provocación un hombre pierde la calma y otro no, esta diferencia en sus reacciones podría ser explicada por el hecho de que el primero, pero no el segundo, se encuentra en una disposición irritable. Si las disposiciones son causas, difícilmente podemos negarles el mismo papel a las intenciones. Ambas son útiles al predecir la conducta. Si intento estimar la probabilidad de que este hombre haga esto-y-aquello, la información de que tiene una disposición a hacerlo en circunstancias como éstas será una consideración afirmativa.

¹² La frase es de Taylor (1964: 34). En mi reseña de su libro (Malcolm, 1967) señalé que se equivoca al sostener que una intención simple *produce* la conducta correspondiente. Ahora considero que en parte está en lo correcto y en parte está equivocado: tiene razón sobre intenciones simples formadas previamente, está equivocado sobre intenciones simples meramente simultáneas.

Tengo derecho a darle igual o posiblemente mayor peso a la información de que él se propone hacerlo.

Las intenciones simples no sólo tienen peso al predecir acciones, sino que también aparecen en la explicación de acciones que ya ocurrieron. Si un hombre que acaba de salir de prisión sube rápidamente a una asta bandera, puede que yo quiera una explicación de por qué ocurrió eso. Si descubro que se había decidido previamente a hacerlo, pero que su encarcelamiento lo había prevenido, obtengo una explicación parcial de por qué está subiendo a la asta bandera, incluso si aún no sé cuál es su intención adicional, si la hay, al subirla. En general, si una acción me sorprende, descubrir que el agente previamente había decidido efectuarla, pero se lo impidió un obstáculo que acaba de retirarse me ayudará a comprender por qué ocurrió.

14. Las intenciones simples consideradas hasta ahora se formaron antes de la acción correspondiente. Pero muchas intenciones simples no se forman antes de la acción correspondiente. Al conducir un auto, uno presiona abruptamente (e intencionalmente) el pedal del freno: pero no hubo un momento antes de esta acción en el que uno se propusiera hacerla. La intención existió sólo en el momento de la acción, o sólo *en* la acción. Llamemos a ésta una intención simple meramente concurrente. ¿Puede una intención de esta clase ser un factor causal en la acción correspondiente?

Aquí tenemos que recordar que, si el conductor no presionó el freno intencionalmente, su presionar el freno no fue una acción sin cualificación. La presencia de intención simple en la acción (esto es, el que sea intencional) es una condición analíticamente necesaria para que sea una acción sin cualificación. Esta condición

no es una causa sino una condición definitoria de la acción sin cualificación. Si no se satisface esta condición, tendríamos que usar alguna frase mitigante –por ejemplo, que el conductor presionó el freno por equivocación. De este modo, una intención simple que es meramente concurrente no puede ser una causa de la acción correspondiente.

15. ¿Acaso podemos comprometernos con la suposición de que la presión del pie del conductor sobre el freno fue ya sea intencional ya sea no intencional? ¿No podemos pensar en ella, de manera neutral, meramente como conducta? Sí, podemos hacerlo. Pero *fue* ya sea intencional, ya sea no intencional. Si fue esto último, no hubo intención simple que fungiera como una causa de la conducta. Si fue lo primero, entonces la conducta fue acción, y la intención simple meramente concurrente del conductor fue una condición definitoria y no una causa de la conducta. La “manera neutral” de pensar acerca de la conducta sería meramente incompleta. Se debería a la ignorancia, no a la existencia de una tercera alternativa. Es imposible, por la definición de “acción”, que la conducta de presionar el freno sea una acción y aun así no sea intencional. De modo que es imposible que una intención simple meramente concurrente haya causado la conducta de presionar el freno, ya sea que la conducta fuese o no una acción.

Para resumir esta discusión sobre las intenciones como causas: necesitamos distinguir entre intenciones simples e intenciones adicionales. Si un agente hace *X* con la intención adicional *Y*, entonces es apropiado hablar de su intención adicional como la (o una) causa del hacer *X*. Las intenciones simples pueden dividirse en aquellas que se forman antes de la acción correspondiente y aquellas que son meramente

concurrentes con las acciones. En virtud de haberse formado previamente, una intención simple puede ser una causa de la acción. Pero en tanto es meramente concurrente, una intención simple no puede ser una causa de la acción correspondiente.

16. Intentemos ahora evaluar el punto de vista de Taylor sobre el papel causal de la intención en la conducta. Él sostiene que no sería verdad, sin cualificación, que una persona apuñaló a otra a menos que su intención de apuñalarla “produjera” el apuñalamiento (1964: 33). Se supone que el ejemplo es de una intención formada previamente –pues Taylor habla de la *decisión* del agente de apuñalar a alguien. Pero una gran cantidad de acciones no incorporan intenciones formadas con anticipación. Incorporan intenciones meramente concurrentes. No puede decirse que estas últimas causen (produzcan) las acciones correspondientes. Posiblemente debido a que ha fijado su atención demasiado estrechamente en casos de decisión, Taylor se equivoca al sostener que, en general, el concepto de acción requiere que la intención del agente deba producir la conducta. Cuando la acción es meramente intencional (sin intenciones previas), no puede decirse que la intención del agente produce su conducta. En tales casos su intención le da a su conducta el carácter de *acción*, pero lo hace en virtud de ser una condición definitoria de la acción, no en virtud de ser una causa de ya sea conducta o acción.

17. Nuestras reflexiones sobre la relación de la intención con la conducta surgieron de una consideración de tres ejemplos de supuesta acción –abrir una puerta, girar una perilla, hacer el movimiento de girar con la mano. En los primeros dos casos imaginamos mecanismos que producían los resultados esperados

independientemente de la intervención del agente. En consecuencia, tuvimos que negar que *él* abriera la puerta o girara la perilla. Luego imaginamos una causa neurofisiológica del movimiento de su mano, y nos preguntamos si esto implicaría, a su vez, que *él* no movió su mano.

¿Es el movimiento de su mano independiente de su “intervención” en virtud de ser independiente de su intención? Vimos previamente (Sección 8) que una teoría neurofisiológica comprensiva no dejaría lugar para los deseos e intenciones como factores causales. En consecuencia, ni la intención simple previamente formada del hombre de mover su mano ni su intención adicional (de abrir la puerta) podrían ser causas del movimiento de su mano.

18. Notamos antes que es verdadero *a priori* que, si un hombre quiere *Y*, o tiene a *Y* como meta, y cree que *X* es requerido para *Y*, entonces en ausencia de factores que lo impidan él hará *Y*. También es verdadero *a priori* que si un hombre se forma la intención de (por ejemplo, decide) hacer *X*, entonces en ausencia de factores que interfieran él hará *X*. Estos principios *a priori* de la acción son asumidos en nuestras explicaciones cotidianas de la conducta.

Vimos que las explicaciones mecanicistas no podrán ser más básicas que las explicaciones en términos de intenciones o propósitos.

Vimos que la verificación de leyes mecanicistas no podría refutar los principios *a priori* de la acción.

Aun así, una explicación mecanicista de la conducta descarta cualquier explicación de ella en términos de las intenciones del agente. Si una teoría neurofisiológica comprensiva es verdadera,

entonces las intenciones de las personas nunca son factores causales en la conducta.

19. Así, si el mecanicismo es verdadero, los principios *a priori* de la acción no se aplican al mundo. Esto tendría que significar una u otra de entre dos alternativas. La primera sería que la gente no tiene intenciones, propósitos o deseos, o que no tienen creencias sobre qué conducta es requerida para la satisfacción de sus deseos y propósitos. La segunda alternativa sería que, aunque tienen intenciones, creencias y demás, siempre hay factores que intervienen –esto es, factores que interfieren con la operación de intenciones, deseos y decisiones.

La segunda alternativa no puede tomarse en serio. Si un hombre quiere estar en el banco opuesto de un río y cree que nadar es la única cosa que lo llevará ahí, él nadará a menos que haya factores que lo impidan, tales como una incapacidad de nadar o un miedo a ahogarse o una fuerte aversión a mojarse. En este sentido no es verdad que factores que intervienen están presentes *siempre* que alguien tiene una meta. No *siempre* hay obstáculos a la satisfacción de cualquier propósito o deseo.

Podría objetarse que la causación mecánica es un factor universal de interferencia. Ahora bien, si esto fuera así implicaría que los propósitos, intenciones y deseos nunca han tenido efecto alguno sobre la conducta. Pero no es una posición coherente sostener que algunas criaturas tienen propósitos y demás, y aun así éstos no tienen ningún efecto sobre su conducta. Los propósitos y las intenciones están, en concepto, tan estrechamente ligados a efectos conductuales que la completa ausencia de efectos conductuales significaría ausencia total de propósitos e intenciones. Así, la única posición abierta al defensor del

mecanicismo es la primera alternativa –a saber, que las personas no tienen intenciones, propósitos o creencias.

Lo que he llamado “un principio de la acción” es una proposición condicional, que tiene un antecedente y un consecuente. El condicional entero es verdadero *a priori*, y por ende si el antecedente se sostiene en un caso particular, el consecuente debe sostenerse en ese caso. Decir que el antecedente se sostiene en un caso particular significa que es verdadero de alguna persona (o animal). Significa que la persona tiene algún deseo o intención, y también tiene la creencia requerida. Si esto fuese así, y si no hubiese factores que interfirieran, se seguiría que la persona actuaría de una manera apropiada. Su intención o deseo sería, en nuestro amplio sentido, una causa de su acción –esto es, sería un factor en la explicación de la ocurrencia de la acción.

Pero esto es incompatible con el mecanicismo. Un mecanicista debe sostener, por tanto, que los principios de la acción no tienen aplicación a la realidad, en el sentido de que nadie tiene intenciones o deseos o creencias.

Algunos filósofos considerarían a este resultado como una refutación adecuada del mecanicismo. Pero otros no. Ellos dirían que la confirmación de una teoría neurofisiológica de la conducta es una posibilidad lógica, y por ende es lógicamente posible que no haya deseos, intenciones y demás, y que negar estas posibilidades lógicas es ser dogmático y acientífico. Evitaré adoptar esta posición “dogmática” y “acientífica”, y formularé una crítica del mecanicismo desde un punto de vista más “interno”.

20. Deseo hacer una aproximación más cercana a la cuestión de la concebibilidad del mecanicismo. Hemos visto que el mecanicismo

es incompatible con la conducta dirigida a propósitos, pero aún no hemos establecido que es incompatible con la existencia de conducta meramente intencional. Un hombre puede hacer algo intencionalmente, pero sin ninguna intención adicional: su conducta es intencional pero no de propósitos. Una posibilidad es que su conducta encarne una intención simple meramente concurrente. Puesto que tales intenciones no son causas de la conducta a la que pertenecen, su existencia no parece estar en conflicto con la causación mecánica. La incompatibilidad del mecanicismo con la conducta dirigida a propósitos aún no ha mostrado que sea incompatible con la conducta intencional como tal.

Pero, ¿podría ser verdad que a veces las personas actuaron intencionalmente aunque nunca fue verdad que actuaron por algún propósito? ¿Podrían hacer cosas intencionalmente pero nunca hacerlas con alguna intención adicional?

Si algunas acciones intencionales carecen de propósito, no se sigue que todas ellas podrían carecer de propósito. Y no creo que esto sea realmente una posibilidad. No intentaré lidiar con todas las clases de acciones. Pero considérese aquella subclase de acciones que son actividades. Cualquier actividad física es analizable en componentes. Si un hombre está pintando una pared, él está sosteniendo una brocha, sumergiendo la brocha en la pintura, moviendo su brazo de un lado a otro. Él hace todas estas cosas al pintar. Son partes de su actividad de pintar. Si alguien se mece en una silla, se empuja contra el piso con los pies y presiona su espalda contra el respaldo de la silla. Éstas son actividades subordinadas en la actividad de mecerse. Si al que está pintando se le pregunta por qué sumerge la brocha en la pintura, él puede responder “Estoy pintando esta pared”. Ésta es una explicación de

lo que está haciendo al sumergir la brocha, y también de *para qué* la está sumergiendo. Es una explicación mediante propósitos. Una persona puede poner pintura sobre una pared, o mecarse en una silla, o caminar de aquí para allá, sin tener ningún propósito al hacerlo. Aun así, estas actividades podrían ser intencionales, aunque sin propósito alguno.

Sean intencionales o no, estas actividades serían analizables en partes componentes. Si la actividad es intencional, entonces al menos alguno de sus componentes será intencional. Si ninguno de ellos lo fuera, el todo al cual pertenecen no sería intencional. Un hombre no podría poner pintura intencionalmente sobre una pared si no sostuviera intencionalmente una brocha. Ahora bien, esto no es estrictamente verdadero puesto que él podría no percatarse de que está sosteniendo una *brocha*, sino más bien un rodillo o un trapo. Pero tendría que haber *alguna* descripción de lo que estaba sosteniendo de acuerdo con la cual sea verdadero que estaba intencionalmente sosteniéndolo e intencionalmente sumergiéndolo en la pintura.

De modo que una actividad intencional debe tener componentes intencionales. Los componentes estarán dirigidos a un propósito en relación con la actividad completa. Si X es un componente intencional de Y , puede decirse con igual verdad que al hacer X se hace Y , o que se hace X con el fin de Y . Al mover el lápiz sobre el papel se dibuja una figura: pero también se mueve el lápiz con el fin de dibujar una figura.

Concluyo que, si no pudiese haber conducta dirigida a propósitos, no podría haber actividades intencionales. Estrictamente hablando, esto no demuestra que no podría haber acción intencional, puesto que muchas acciones no son actividades

(por ejemplo, atrapar un balón o ganar una carrera, en contraste con jugar a la pelota o correr una carrera). Pero muchas de las acciones que no son actividades son etapas en, o terminaciones de, actividades y no podría existir si no lo hicieran las actividades. Aunque no sé cómo demostrar el punto para todos los casos, me parece bastante plausible que, si no pudiese haber actividades intencionales, no podría haber conducta intencional de ninguna clase –me parece tan plausible que asumiré que es el caso. Una vida que estuviese totalmente desprovista de actividades ciertamente no podría ser una vida humana. Mi conclusión es que, puesto que el mecanicismo es incompatible con la conducta dirigida a propósitos, es incompatible con las actividades intencionales y, en consecuencia, es incompatible con *toda* conducta intencional.

21. La muy aplazada pregunta de si el hombre de nuestro ejemplo movió su mano sobre la perilla será respondida como sigue. La acción de mover su mano no puede serle adscrita correctamente a él. Ni siquiera debería adscribirsele con cualificaciones. No debería adscribirsele con alguna cualificación como “de manera no intencional” o “accidentalmente”, pues el uso de estas cualificaciones implica que hay casos en los que es correcto decir que un hombre hizo algo “intencionalmente” o “con cierto propósito”. Pero el mecanicismo descarta esto. Por otra parte, decir “Él no movió su mano” sería confuso, no sólo por la razón recién enunciada, sino también por la razón ulterior de que este enunciado normalmente conllevaría la implicación de que su mano no se movió –lo cual es falso. Ni la oración “Él movió su mano” ni la oración “Él no movió su mano” serían apropiadas. Por supuesto, diríamos “Él movió su mano” si entendiéramos esto como meramente equivalente a “Su mano se movió”. (Es

interesante que usemos estas dos oraciones de manera intercambiable cuando observamos a alguien de quien sabemos que está dormido o inconsciente: estamos igualmente dispuestos a decir ya sea “Él movió su mano” o “Su mano se movió”.) Pero si llegáramos a creer en el mecanicismo, para ser consistentes deberíamos renunciar a adscribir acciones, incluso de manera cualificada.

22. Podemos ahora proceder directamente a la pregunta de si el mecanicismo es concebible. A veces cuando los filósofos preguntan si una proposición es concebible, se proponen preguntar si es auto-contradictoria. Nada en nuestro examen ha indicado que el mecanicismo sea una teoría auto-contradictoria, y yo estoy seguro de que no lo es. Lógicamente hablando, la Tierra y el universo entero podrían haber sido habitados únicamente por organismos de tal naturaleza que todos sus movimientos pudiesen ser completamente explicados en términos de la teoría neurofisiológica que hemos imaginado. Podemos concebir que el mundo hubiese sido tal que el mecanicismo fuese verdadero. En este sentido, el mecanicismo es concebible.

Pero hay un aspecto en el que el mecanicismo no es concebible. Ésta es una consecuencia del hecho de que el mecanicismo es incompatible con la existencia de cualquier conducta intencional. El habla de los seres humanos es, en su mayor parte, conducta intencional. En particular, enunciar, aseverar o decir que tal-y-cual es verdadero requiere la preferencia intencional de alguna oración. Si el mecanicismo es verdadero, por tanto, nadie puede enunciar o aseverar nada. En un sentido, nadie puede *decir* nada. Específicamente, nadie puede aseverar o enunciar que el mecanicismo es verdadero. Si alguien aseverara

esto, la ocurrencia de su “acto de habla” intencional implicaría que el mecanicismo es falso.

De este modo, hay un absurdo lógico en aseverar que el mecanicismo es verdadero. No es que la doctrina del mecanicismo sea auto-contradictoria. El absurdo yace en el acto humano de aseverar la doctrina. La ocurrencia de este acto de aserción es inconsistente con el contenido de la aserción. La mera proposición de que el mecanicismo es verdadero no es auto-contradictoria. Pero la proposición conjuntiva “El mecanicismo es verdadero y alguien asevera que es verdadero” sí es auto-contradictoria. Así que la aseveración de cualquiera de que el mecanicismo es verdadero es necesariamente falsa. La aseveración implica su propia falsedad en virtud de que proporciona un contra-ejemplo a lo que es aseverado.

23. Un defensor del mecanicismo podría afirmar que, puesto que el absurdo que hemos estado describiendo es una mera “paradoja pragmática” y no una auto-contradicción en la doctrina del mecanicismo, no proporciona un sentido en el que el mecanicismo sea inconcebible. Puede decir que la paradoja es similar a la de un hombre aseverando que él mismo está inconsciente. Hay una inconsistencia entre el acto de este hombre de enunciar que está inconsciente y lo que enuncia. Su acto de enunciarlo implica que lo que enuncia es falso. Pero esta paradoja no establece que un hombre no pueda estar inconsciente, o que no podamos concebir que un hombre esté inconsciente. Ahora bien, hay alguna similitud entre la paradoja de enunciar que uno está inconsciente y la paradoja de enunciar que el mecanicismo es verdadero. Pero hay una diferencia importante. No puedo enunciar, sin absurdo, que yo estoy inconsciente. Pero cualquier otra persona puede, sin

absurdo, enunciar que yo estoy inconsciente. Sólo hay una persona (yo) cuyo acto de enunciar esta proposición es inconsistente con la proposición. Pero una aseveración del mecanicismo por parte de cualquier persona es inconsistente con el mecanicismo. Que yo estoy inconsciente no es (consistentemente) enunciable para mí. La no enunciabilidad es relativa sólo a una persona. Pero la no enunciabilidad del mecanicismo es absoluta.

Además, nadie puede consistentemente aseverar que, aunque el mecanicismo no es enunciable, puede ser verdadero. Pues esta aseveración, también, requeriría una preferencia intencional (acto de habla) y así sería incompatible con el mecanicismo.

Hemos elucidado un sentido en el que puede decirse propiamente que el mecanicismo es inconcebible. El sentido es que nadie puede consistentemente aseverar (o enunciar o decir) que el mecanicismo es, o puede ser, verdadero.

Si alguien insistiese en aseverar que el mecanicismo es o puede ser verdadero, su único recurso (si fuese consistente) sería adoptar una forma de solipsismo. Afirmaría que el mecanicismo es verdadero para otros organismos, pero no para él. De esta manera liberaría a su aseveración de inconsistencia, pero al costo de aceptar el bochorno y las dificultades lógicas del solipsismo. También repudiaría la respetabilidad científica del mecanicismo al negar la universalidad de las leyes neurofisiológicas imaginadas.

24. Nuestra crítica de que el mecanicismo no es una doctrina consistentemente enunciable es, por supuesto, de naturaleza puramente lógica. Consiste en deducir una consecuencia del mecanicismo. Ahora uno podría sentir que esta consecuencia no puede refutar al mecanicismo o poner en peligro su estatus

científico. Parecería corresponderle sólo a la ciencia determinar si hay una teoría neurofisiológica comprensiva que explique todos los movimientos corporales de acuerdo con leyes universales. Si la investigación científica confirmara una teoría tal, ¡entonces que así sea! Confirmarla sería confirmar sus consecuencias. Si confirmar la teoría demostrara que la gente no tiene deseos, propósitos o metas, entonces este resultado tendría que ser aceptado, sin importar cuán terrible sería no sólo para nuestras creencias ordinarias sino también para nuestros conceptos ordinarios.

Casi cualquiera sentirá alguna fuerza persuasiva en esta doctrina. El determinismo es un penoso problema debido a que genera una severa tensión entre dos puntos de vista, cada uno de los cuales es considerablemente atractivo: uno es que los conceptos de propósito, intención y deseo, de nuestro lenguaje ordinario, no pueden volverse vacíos por el avance científico; el otro es que esos conceptos no pueden prescribir límites a lo que es posible que logre la ciencia empírica.

Veamos cuál sería el efecto de una confirmación científica del mecanicismo sobre nuestro pensamiento. Supóngase que estoy jugando a atrapar la pelota con un niño pequeño. La bola escapa a su agarre y corre tras ella. Cualquier observador estaría de acuerdo en que el niño está corriendo tras la pelota. Esta descripción implica que el propósito del correr del niño es atrapar la pelota, o que él está corriendo porque quiere capturar la pelota.

Ahora supongamos que un técnico neurólogo podría explicar y predecir cualquier movimiento de las extremidades del niño sin considerar la ubicación de la pelota, sólo en términos de los estados cambiantes del sistema neurofisiológico del niño. O, lo que es peor, supóngase que el técnico podría controlar los movimientos del niño alterando los estados de su sistema nervioso

central a voluntad –esto es, mediante “programación”. Podemos imaginar que sería imposible para nosotros distinguir en un caso particular, mediante la observación de la conducta externa del niño y de las circunstancias, si las extremidades del niño responden a programación o si él corre con el fin de recuperar la pelota. Y supóngase que en muchos casos en los que creíamos que la conducta era intencional, se nos demostrara subsecuentemente que ocurrían exactamente los mismos procesos fisiológicos internos que en aquellas ocasiones en las que el técnico controlaba los movimientos del niño. También podemos suponer que las predicciones de conducta del neurólogo serían más confiables y más precisas que las predicciones basadas en suposiciones sobre propósitos.

Si tales demostraciones ocurrieran a escala masiva, estaríamos aprendiendo que los principios de la explicación mediante propósitos tienen una aplicación mucho más estrecha de lo que habíamos pensado. En más y más ocasiones nos veríamos (cada uno de nosotros) forzados a considerar a otros seres humanos como mecanismos. El resultado final de este desarrollo sería que dejáramos de pensar en la conducta de otros como siendo influenciada por deseos e intenciones.

25. Habiéndonos convertido en creyentes de las explicaciones mecanicistas de la conducta de otros, ¿podría cada uno de nosotros también llegar a creer que la causación mecánica es la doctrina verdadera para su propio caso? No si nos diéramos cuenta de lo que esto implicaría, pues cada uno de nosotros vería que no podría incluirse a sí mismo dentro del alcance de la doctrina. Decir o hacer algo *por una razón* (tanto en el sentido de fundamento como en el sentido de propósito) implica que el decir o hacer es intencional.

Puesto que el mecanicismo es incompatible con la intencionalidad de la conducta, mi aceptación del mecanicismo como verdadero para mí mismo implicaría que soy incapaz de decir o hacer algo por una razón. Podría haber *una* razón (esto es, una causa), pero no podría haber algo como *mi* razón. No podría haber, por ejemplo, algo como mi razón para enunciar que el mecanicismo es verdadero. Así, mi aseveración del mecanicismo involucraría una segunda paradoja. No solo la aseveración sería inconsistente, en el sentido previamente explicado, sino que también implicaría que soy incapaz de tener fundamentos racionales para aseverar algo, incluyendo el mecanicismo.

Nuevamente vemos que el mecanicismo engendra una forma de solipsismo. Al aseverar el mecanicismo debo negar su aplicación en mi propio caso: pues de otra manera mi aseveración implicaría que no podría estar aseverando el mecanicismo sobre fundamentos racionales.

26. Algunos filósofos sostienen que, si el mecanicismo es verdadero, entonces se requiere una revisión radical de nuestros conceptos. Necesitamos deshacernos de todos los términos tales como “intencionalmente”, “no intencionalmente”, “a propósito”, “por equivocación”, “deliberadamente”, “accidentalmente”, y la lista sigue. La clasificación de preferencias como “aseverar”, “repetir”, “citar”, “arremedar”, “traducir”, y demás, tendría que ser abandonada. Necesitaríamos un repertorio enteramente nuevo de descripciones de una clase que fuese compatible con el punto de vista del mecanicismo.

Creo que estos filósofos no han captado toda la severidad del predicamento. Si el mecanicismo es verdadero, no sólo deberíamos renunciar a hablar de “aseverar”, sino también de “describir” o

incluso de “hablar”. Ni siquiera sería correcto decir que una persona *quiso decir* algo mediante el ruido que salió de ella. Ninguna marca o sonido significaría nada. No podría haber *lenguaje*.

Un defensor del mecanicismo no debería pensar que en la actualidad estamos usando los conceptos erróneos y que hace falta una revisión. Si está en lo correcto, no usamos conceptos en absoluto. No hay nada que revisar –y nada que decir. El lema de un mecanicista habría de ser: No se puede hablar, por tanto, se debe callar.

27. Para concluir: hemos puesto al descubierto dos aspectos en los que el mecanicismo no es una doctrina concebible. El primero es que la ocurrencia de un acto de aseverar el mecanicismo es inconsistente con que el mecanicismo sea verdadero. El segundo es que la aseveración del mecanicismo implica que quien la hace no puede estarla haciendo sobre fundamentos racionales. Con el fin de evitar estas paradojas, debe negarse que el mecanicismo sea universalmente verdadero. Se puede sostener que es verdadero para otros, pero no para uno mismo. Es bastante irónico que la afirmación del mecanicismo requiera que uno afirme su opuesto metafísico y metodológico –el solipsismo. La inconcebibilidad del mecanicismo, en los dos aspectos que hemos elucidado, no establece que el mecanicismo sea falso. Parecería, lógicamente hablando, que una teoría neurofisiológica comprensiva de la conducta humana debería ser corroborable mediante investigación científica. Aun así, la aseveración de que se ha logrado esta corroboración involucraría las dos paradojas que hemos elucidado. De este modo, el mecanicismo presenta una antinomia hostil, y quizá insoluble, al pensamiento humano.

Post-scriptum no científico a manera de conclusión: Debo confesar que no estoy completamente convencido de que la posición que he adoptado con respecto al punto crucial de este ensayo sea correcta –a saber, el problema de si es posible que haya tanto una explicación neurofisiológica completa como una explicación mediante propósitos completa de una y la misma secuencia de movimientos. No creo que realmente haya demostrado que esto sea imposible. Por otra parte, para mí (y para otros también) es verdad que una secuencia de sonidos tiende a perder el aspecto de habla (lenguaje) cuando concebimos a esos sonidos como siendo causados neurofisiológicamente (en especial si imaginamos que un técnico está controlando la producción de los sonidos). De manera análoga, una secuencia de movimientos pierde el aspecto de acción. ¿Se debe esta tendencia a una falsa imagen o a una analogía desorientadora? Es posible; pero también es posible que no. Quizá la publicación de este ensayo se justifique si incita a ofrecer una defensa realmente convincente de la compatibilidad de las dos formas de explicación.¹³

Referencias

Kim, J. (1966). On the Psycho-Physical Identity Theory. *American Philosophical Quarterly* 3: 227-235.

¹³ Varias personas leyeron distintas versiones de este ensayo y me he beneficiado de sus críticas. Estoy especialmente en deuda con Elizabeth Anscombe, Keith Donnellan, Philipa Foot, G. H. von Wright y Ann Wilbur. No son responsables de los errores que persisten en el texto.

- Malcolm, N. (1964). Scientific Materialism and the Identity Theory. *Dialogue* 3 (2): 15-25.
- Malcolm, N. (1967). Review of Explaining Behaviour. *Philosophical Review*, LXXVI: 97-104.
- Malcolm, N. (1971). *Problems of Mind: Descartes to Wittgenstein*. New York: Harper & Row.
- Melden, A.I. (1961). *Free Action*. New York: Routledge.
- Taylor, C. (1964). *The Explanation of Behaviour*. New York: Routledge.

Marc Jiménez-Rolland
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa
marcji2121@yahoo.com