

Directorios

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Dr. Raúl Cárdenas Navarro
Rector

L.E. Pedro Mata Vazquez
Secretario General

Dr. Orépani García Rodríguez
Secretario Académico

M.E. en M.F. Silvia Hernández Capi
Secretaria Administrativa

Dr. Hector Pérez Pintor
*Secretario de Difusión Cultural
y Extensión Universitaria*

Dr. Marco Antonio Landavazo Arias
Coord. de la Investigación Científica

Dr. Rodrigo Gómez Monge
Tesorero

Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”

Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez
Director

Prof. Roberto Briceño Figueras
Decano

Dra. Elena María Mejía Paniagua
Secretaria Académica

Dra. Ileri Rivera García
Secretaria Administrativa

Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez
*Jefe de la División de Estudios
de Posgrado de Filosofía*

Dr. Federico Marulanda Rey
Coordinador de Publicaciones

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

Dr. Eduardo González Di Pierro
Director

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián
*Coordinador del Programa
de Doctorado en Filosofía*



Consejo Editorial

Marco Antonio López Ruiz (IIF-UMSNH)
Adán Pando Moreno (FF-UMSNH)
Víctor Manuel Pineda Santoyo (FF-UMSNH)
Ana Cristina Ramírez Barreto (FF-UMSNH)
Adriana Sáenz Valadez (FF-UMSNH)

Directores

Federico Marulanda Rey (FF-UMSNH)
Alfonso Villa Sánchez (IIF-UMSNH)

Editor

Bernardo Enrique Pérez Álvarez (IIF-UMSNH)

Director fundador

Mario Teodoro Ramírez Cobián (Emérito UMSNH)

Corrección, maquetación y cuidado de la edición

Cristina Barragán Hernández (FF-UMSNH)

Forro

Laura de Montanaro Valdés

Devenires, Año XXI, Núm. 42, Julio-Diciembre 2020

Publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Santiago Tapia Núm. 403, Col. Centro. C.P. 58000. Tel. +52 (443) 312-6816 a través de la Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña" y el Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro". Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felicitas del Río, Morelia, Michoacán, C.P. 58030. Tel. +52 (443) 327-1799. Editor responsable: Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez (bernardo.perez@umich.mx). Reserva de Derechos al uso exclusivo Núm. 04-2013-062616064500-102, ISSN (En línea): 2395-9274, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y Contenido: en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Este número se publicó en línea el 15 de julio de 2020. Responsable de la última actualización: Bernardo Pérez Álvarez. Fecha de la última modificación: 15 de julio de 2020.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción parcial o total de los contenidos e imágenes de la publicación para fines comerciales.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA,
AÑO XXI, NÚM. 42, JULIO-DICIEMBRE 2020

Índice

Artículos

Educación y libertad de pensamiento.
Análisis del ideal kantiano de *Ilustración*
ROBERTO CASALES GARCÍA 9

Ser finito y ser eterno / ser finito y ser mortal.
Stein lectora de Heidegger
ENRIQUE V. MUÑOZ PÉREZ 33

Dossier: Estudios animales

Presentación al *dossier*
ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO 57

La relevancia de la bioética
en la educación universitaria en ciencias biológicas
ANGELES CANCINO-RODEZNO 63

La imagen del animal en las *Elegías de Duino*
JOSÉ LASAGA MEDINA 83

Del humanismo antropocéntrico al cosmomorfismo
GLORIA CÁCERES CENTENO 109

Miscelánea: Traducción/In memoriam/Nota

- Derechos animales y derechos indígenas
WILL KYMLICKA Y SUE DONALDSON 149
- In memoriam: Michel Serres
ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO 187
- Reología, ¿en qué está la novedad?
CARLOS SIERRA-LECHUGA 193

Reseñas

- Annamaria Manzoni. *Por el mal camino. El vínculo entre la violencia contra animales y la violencia hacia humanos* (México: Tiempo Animal, 2019)
FERNANDO LUNA HERNÁNDEZ 215
- Carlos Oliva Mendoza y Andrea Torres Gaxiola (coordinadores), *El capital. Ensayos críticos* (México: Itaca/UNAM, 2019)
GUSTAVO ADRIÁN ALVARADO GARCÍA 225
- Raúl Trejo Villalobos, *Filosofía y vida: el itinerario filosófico de José Vasconcelos* (Universidad Autónoma de Chiapas-Facultad de Humanidades/Morelia: Jitanjáfora, 2017)
JOSÉ MANUEL CUÉLLAR MORENO 233
- Guillermo Hurtado, José Alfredo Torres y Gabriel Vargas Lozano (coordinadores), *La filosofía y la cuarta transformación de México* (México: Torres Asociados, 2019)
CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO 239

ARTÍCULOS

EDUCACIÓN Y LIBERTAD DE PENSAMIENTO. ANÁLISIS DEL IDEAL KANTIANO DE *ILUSTRACIÓN*

Roberto Casales García
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP)
roberto.casales@upaep.mx

Resumen

El presente trabajo de investigación pretende realizar un análisis del ideal ilustrado de Kant y la relación entre educación y libertad de pensamiento, tomando como hilo conductor su *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* de 1784. Para lograr esto haré cuatro cosas: en primer lugar, entender el sentido en el que Kant habla de una minoría de edad culpable (*Unmündigkeit*); en segundo lugar, esbozar la crítica que hace a los tutores que atentan en contra de la vocación humana de pensar por sí mismo; en tercer lugar, distinguir el *uso público* de la razón de su *uso privado*, para esclarecer qué entiende Kant por libertad de pensamiento; finalmente, vincular el ideal ilustrado con la libertad de pensamiento.

Palabras clave: Kant, minoría de edad, educación, libertad de pensamiento, obediencia.

Recepción: 13-03-2020. **Revisión:** 4-05-2020. **Aceptación:** 14-05-2020.

EDUCATION AND FREEDOM OF THOUGHT.
ANALYSIS OF THE KANTIAN IDEAL
OF *ENLIGHTENMENT*

Roberto Casales García
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP)
roberto.casales@upaep.mx

Abstract

This article seeks to analyze Kant's enlightened ideal and the relation between education and freedom of thought, following the *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* of 1784. To achieve this, I will do four things: first, understand the sense in which Kant speaks about a self-incurred immaturity (*Unmündigkeit*); second, outline Kant's criticism to tutors that attempt against the human vocation of thinking for oneself; third, distinguish the public use of reason from its private use in order to clarify what Kant understands by freedom of thought; and finally, link freedom of thought with the enlightened ideal.

Keywords: Kant, immaturity, education, freedom of thought, obedience.

Received: 13-03-2020. **Revised:** 4-05-2020. **Accepted:** 14-05-2020.

I. La educación como salida de la minoría de edad

A mi parecer, una de las formas más sencillas para introducir la filosofía crítica de Kant consiste en esclarecer su concepción de la *Ilustración*. La razón es muy sencilla: su filosofía crítica es una propuesta ilustrada que responde no sólo al espíritu de una época, sino, fundamentalmente, al anhelo por alcanzar el ideal ilustrado, no realizado en su época. Kant, en este sentido, sostiene que la “*Ilustración es la salida de la culpable minoría de edad*” (BWA, 35),¹ entendiendo por minoría de edad aquella incapacidad para servirse de su propio entendimiento sin la guía de otros. El espíritu crítico-ilustrado de Kant, así, se comprende bajo el ideal ilustrado del *Sapere Aude*, el atreverse a pensar por uno mismo, con todo lo que eso implica, sin la necesidad de ser conducido por otros.

Esa minoría de edad, esa incapacidad para servirse del propio entendimiento, según Kant, puede ser culpable o no, en atención a sus causas. Acorde con el texto kantiano, las causas de la minoría de edad

¹ Todos los textos de Aristóteles, Platón y Kant se citarán conforme a la citación canónica de cada autor. En el caso de Aristóteles se usarán las abreviaturas *EE* y *EN* para citar la *Ética Eudemia* y la *Ética Nicomáquea*, citando conforme a la numeración de Bekker. De Platón sólo se cita el *Critón*, mediante la paginación de Stephanus. Finalmente, para las obras de Kant se sigue la paginación de la edición de la Academia (*Akademie Ausgabe*), con la salvedad del manuscrito de Mrongovius de la *Antropología práctica*, donde uso el modelo sugerido por Rodríguez Aramayo en la edición castellana. Las abreviaturas que emplearé para la obra de Kant son: *ApH*, para la *Antropología en sentido pragmático*, *AP* para la edición del manuscrito de Mrongovius de la *Antropología práctica*, *KpV* para la *Crítica de la razón práctica*, *AdP* para los *Essays regarding the Philanthropinum*, *GMS* para la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *IaG* para *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, *MdS* para la *Metafísica de las costumbres*, *WD* para ¿Qué significa orientarse en el pensamiento?, *P* para la Pedagogía, *BWA* para *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, y *NB* para la selección de notas sobre las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*.

pueden ser dos cosas: la falta de entendimiento y la falta de decisión y valor para pensar por uno mismo. ¿Cuál es la diferencia entre una y otra? ¿Por qué una es culpable y la otra no? ¿En qué reside la culpabilidad de esa minoría de edad? Queda claro que un menor de edad, un infante, no es menor de edad ni por falta de entendimiento, ni por falta de decisión y valor, sino por una condición ajena a su voluntad, a saber, el encontrarse en esa etapa inicial de desarrollo en la que necesita de la guía de otros para forjarse sus propios criterios y, en función de esto, valerse por sí mismo.

Esto se opone de manera franca a ciertas caracterizaciones actuales tanto de la infancia como de la educación, en concreto, a aquellas que conciben al infante como alguien totalmente capaz de tomar decisiones fundamentales por sí mismo, desde tan corta edad, como si al afirmar lo contrario se afirmara también que el niño es irracional. Quienes conciben así a los infantes tienden también a caracterizar la educación como un proceso de formación “en” la libertad, y no “para” el ejercicio óptimo de la libertad, como si la autonomía fuera algo dado por sentado por el simple hecho de ser racionales. Estas concepciones, sin embargo, confunden el ser racional con el ser autónomo, olvidando por completo que la libertad también tiene una doble acepción. La libertad, en efecto, se puede entender en un sentido *negativo*, como aquella capacidad de iniciar o producir nuevos estados de forma espontánea, y en un sentido positivo, como autonomía de la voluntad (*GMS*, 446-447).

Al educar “en” la libertad, bajo esta concepción del infante, se olvida que la infancia es una etapa de desarrollo inicial en la que el niño se forma criterios para poder, en el futuro, tomar libremente decisiones fundamentales para su vida. No en vano el mismo Aristóteles sostenía que los niños no son sujetos de *prâxis* en sentido estricto (*EN*, 1111b 8-9; *EE*, 1225b 19-27), lo cual no implicaba ni que carecieran de entendimiento ni que fuesen estúpidos. Acorde con la visión aristotélica, el niño no es sujeto de *prâxis* en la medida en que no se ha formado un ideal de la propia vida, el cual sirva de telón de fondo para cada una

de sus acciones.² En el caso de Kant tampoco podemos decir que, en sentido estricto, sea autónomo o que posea un carácter, cuya formación y despliegue implica la adquisición de ciertas políticas de vida que normen cada una de sus acciones,³ cosa que sólo se da con la edad a través de la educación:

Un animal lo es ya todo por su instinto; una razón extraña le ha provisto de todo. Pero el hombre necesita una razón propia; no tiene ningún instinto, y ha de construirse él mismo el plan de su conducta. Pero como no está en disposición de hacérselo inmediatamente, sino que viene inculto al mundo, se lo tienen que construir los demás (P, 441).

De acuerdo con Kant, al comprender tanto la disciplina como la instrucción y la formación moral, la educación sirve como medio para que los niños desplieguen su humanidad, en cuanto que “las disposiciones naturales del hombre no se desarrollan por sí mismas” (P, 447). De ahí que la educación no pueda entenderse como un mero proceso mecánico y que, por ende, no sea un mero adiestramiento, sino un arte cuya máxima fundamental es “que el niño aprenda a pensar. Que obre por principios, de los cuales se origina toda acción” (P, 450). Se trata, en consecuencia, de cultivar la libertad, de educar “para” el uso ópti-

² Vigo, A., “Deliberación y decisión según Aristóteles”, en: *Tópicos*, n° 43, 2012, pp. 56-57.

³ Acorde con Maria Schwartz, en Kant podemos encontrar dos tipos de máximas: las de primer orden, que aluden a aquellas máximas concretas de la acción, y las de segundo orden, cuyo grado de generalidad nos remite a hablar de ciertas políticas de vida que agente moral se adscribe (Schwartz, M., *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*, Berlín: Lit Verlag, 2006, pp. 19 y ss.). Así, mientras que las máximas de primer orden aluden a la regla concreta para establecer la relación medio-fin de una acción particular, las máximas de segundo orden, según Torralba, aluden a la *forma* del querer, la cual determina “si se actúa por (respeto) a la ley o no” (Torralba, J.M., *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2009, p. 157). Para un análisis más detallado de esta temática, véase: Casales, R., “La “Máxima” como base de la acción en la filosofía práctica de Kant”, en: *Universitas Philosophica*, 61, 2013, pp. 252 y ss.

mo de la libertad. De ahí que en su *Pedagogía* nos hable también de la educación moral del niño, para la cual “el niño debe aprender a obrar por máximas, cuya justicia comprenda él mismo” (*P*, 480). Al actuar conforme a máximas, entendidas como principios prácticos subjetivos (*KpV*, 19), el niño se forma un carácter, que consiste, según su *Antropología en sentido pragmático* de 1798, en “aquella propiedad de la voluntad por virtud de la cual el sujeto se vincula a sí mismo a determinados principios prácticos que se ha prescrito irrevocablemente por medio de su propia razón” (*ApH*, 292).⁴

Al formar el carácter de los niños, se trata de hacerles perceptible un cierto plan en todas las cosas, ciertas leyes que tienen que seguir punto por punto. Así, por ejemplo, se les señala un tiempo fijo para el sueño, para el trabajo, para las diversiones y esto no se ha de alargar o acortar... Los hombres que no se han propuesto ciertas reglas son veleidosos; ocurre con frecuencia que no se les puede entender ni conocer nunca bien cómo son (*P*, 481).

¿Qué significa, entonces, que alguien esté falto de entendimiento o, en su defecto, que carezca de decisión y valor para atreverse a pensar por sí mismo? Si el falto de entendimiento no es, en rigor, el menor de edad, sino una persona adulta que permanece en la inmadurez de la infancia, ¿en qué sentido uno es culpable de su propio infantilismo o minoría de edad? Ambas preguntas se relacionan entre sí, y para mostrarlo basta señalar algunos casos de falta de entendimiento y contrastarlos con otros donde se vea la falta de decisión y valor para pensar por uno mismo.

En un primer caso nos encontramos con aquel cuya falta de entendimiento se debe a una causa fisiológica, i.e., alguna malformación en el cerebro que haga compleja la educación (compleja, más no imposible),

⁴ La noción de carácter que aparece tanto en sus escritos antropológicos como en sus escritos sobre educación, se encuentra íntimamente ligada a su filosofía práctica, tal y como he tratado de mostrar en investigaciones anteriores (véase: Casales, R., “El papel de la antropología moral dentro de la filosofía práctica de Kant”, en: *Tópicos*, n° 41, 2011, pp. 159-181; Casales, R., *Imperativo categórico y carácter. Una introducción a la filosofía práctica de Kant*, México: Del Lirio, 2019).

como ocurre con alguien que nace con displasia cortical e incluso con agenesia parcial o total del cuerpo calloso. Algo semejante ocurre con aquellas personas que presentan algún otro tipo de discapacidad cognitiva, sin importar la causa de la discapacidad –sea algo congénito, o sea por algún accidente–. En ambos casos el desarrollo o la madurez de la persona se vuelve, si no imposible o nula, al menos sí compleja. Asimismo, estos tipos de falta de entendimiento, si bien no implican siempre la imposibilidad de valerse por sí mismos, sí implican y explican la causa por la cual la persona, incluso en una edad adulta, permanece en esa cierta minoría de edad, siempre matizable a cada caso concreto.

La falta de entendimiento también podría deberse a alguna enfermedad mental, como esquizofrenia o los trastornos de identidad. Tal y como hacen evidente estos casos, la minoría de edad por falta de entendimiento, se deba a la causa a la que se deba, implica una cierta incapacidad de servirse del propio entendimiento –de valerse por sí mismo– por causas ajenas al sujeto que lo padece. Podemos decir, en otras palabras, que la persona que se encuentra en alguno de estos casos carece de culpa en la medida en que su minoría de edad se debe a algo ajeno a sí mismo, algo que excede sus propias capacidades o su estado actual. Su condición explica su minoría de edad, ya que el sujeto es menor de edad no de forma intencional.

Lo contrario ocurre con aquellas personas que permanecen en esa minoría de edad por falta de decisión y de valor, en cuyos casos hablamos de una incapacidad por falta de atrevimiento y, por tanto, de una inmadurez culposa. A diferencia de la falta de entendimiento, la falta de decisión y valor no suponen un impedimento ajeno a las capacidades del sujeto, algo que los exceda y, en consecuencia, escape a su control, sino más bien de un impedimento de tipo subjetivo, debido al cual el sujeto mismo prefiere dejar su suerte en manos de otros antes que pagar el costo de atreverse a pensar por sí mismo. No es raro, en consecuencia, que el filósofo de Königsberg atribuya esta falta de decisión y valor tanto a la pereza como a la cobardía: “¡es tan cómodo ser menor de edad!” (*BWA*, 35).

Aquí la minoría de edad se entiende, además, como aquellas zonas de confort que, al ahorrarnos la pesada tarea de pensar por nosotros mismos, nos permiten ser funcionales sin poner en riesgo nuestra comodidad. El infante mental de este tipo prefiere la superficialidad de lo cotidiano, rutinario y carente de retos que impliquen arduos procesos de reflexión, al riesgo de equivocarse. Es más fácil seguir las modas, opinar lo mismo que las masas, los medios o lo que cualquier otra fuente me dice que debo creer, que tener que indagar la verdad, reflexionando por cuenta propia. Siempre es más fácil repetir lo que los demás dicen, que tener que esforzarme por ir más allá de las apariencias. La minoría de edad, en este sentido, es aquella caverna que asumimos de manera acrítica para evitar tanto el trabajo que demanda el habituarse a ser crítico, como el riesgo de tomar decisiones equivocadas.

II. La libertad de pensamiento como reforma del modo de pensar

Si el otro es quien me dice qué debo pensar, creer y hacer, supliendo tanto mi entendimiento como mi conciencia, ¿por qué entonces debería esforzarme por pensar por mí mismo? ¿Cuál es la razón para valernos de nuestro propio entendimiento? La minoría de edad nos seduce mediante su promesa de confort, razón por la cual nos es más fácil permanecer bajo la tutela de los otros. No es raro, en consecuencia, que quien pretenda ser nuestro tutor se empece en mostrar constantemente que la mayoría de edad es peligrosa y molesta. Incluso en la educación encontramos docentes acríticos que prefieren a los alumnos dóciles y de fácil domesticación, a tener alumnos críticos que los cuestionen. En el ámbito laboral se prefiere al empleado manso, manipulable, y no al empleado osado que muestra iniciativa y nos interpela para generar nuevas propuestas o soluciones. Una sociedad de infantes mentales, en consecuencia, prefiere al sumiso de espíritu y que sigue la corriente, a aquel que va a contracorriente:

Por lo tanto, es difícil para cada uno en lo individual lograr salir de esa minoría de edad, convertida para él casi en estado natural. Incluso le ha tomado apego y se siente verdaderamente incapaz de servirse de su propio entendimiento, porque nunca se le ha permitido hacer la prueba. Principios y fórmulas, instrumentos mecánicos del uso racional –o más bien, de abuso– de sus talentos naturales, son los grilletes de una perpetua minoría de edad. Quien se desprendiera de ellos, apenas daría un inseguro salto sobre la más pequeña zanja pues no está acostumbrado a semejante libertad de movimientos. Por ello, son pocos los hombres que han logrado, con el esfuerzo de su propia mente, salir de esa minoría de edad y proseguir con paso firme (*BWA*, 36).

Para que el hombre se atreva a valerse de su propio entendimiento sin la guía de otro, éste debe librarse no sólo del ritmo vertiginoso de la inmediatez, sino también de aquellos grilletes ideológicos que terminan por delimitar nuestro horizonte de comprensión, desalentando el espíritu crítico al que estamos llamados. Si existe una vocación para la humanidad, en opinión de Kant, ésta no puede ser otra más que la salida de esa culpable minoría de edad. El ser humano está llamado a atreverse a pensar por sí mismo, a ser plenamente autónomo, tanto en lo que concierne a lo teórico, como en todos los asuntos relacionados con el ámbito de la *práxis*. De esta peculiaridad de la naturaleza humana, esta vocación a transitar del servilismo a la autonomía, único ámbito en el que es posible un desarrollo pleno del individuo, se sigue que la educación debe conducir al individuo a ilustrarse a sí mismo, en aras de fortalecer ese espíritu crítico.

Kant, en este sentido, da cuenta de una problemática que se inserta en el corazón mismo de la educación. Se trata no sólo de la escasa cantidad de tutores que están dispuestos a diseminar en su entorno la estimación racional de sí mismos, cara a cumplimentar esta vocación del ser humano de atreverse a pensar por sí mismo, sino también de aquellas cadenas, propias de los sistemas educativos, que obligan a los tutores a someterse bajo el yugo de la minoría de edad: “ese público, al que anteriormente los tutores habían sometido bajo aquel yugo, obliga, a su vez, a los propios tutores a someterse al mismo yugo” (*BWA*, 36). El ideal

kantiano de la ilustración, por tanto, se opone a todos aquellos sistemas educativos que se resisten a salir de la minoría de edad, que van contra toda posible ilustración y, por tanto, de la libertad inherente a este ideal, manteniendo tanto a los educandos como a los educadores bajo nuevos grilletes que presentan la mayoría de edad como algo nocivo.

Aquellos viejos pupilos a los que se les había enseñado a temer la madurez intelectual, ahora dejan de ser pupilos para asumir las funciones públicas del Estado, entre las que se encuentran todas aquellas funciones relativas a la educación. Al asumir estas nuevas funciones, estos viejos pupilos terminan por generar nuevos grilletes que obstaculizan el desarrollo pleno de la persona y que terminan limitando u oprimiendo las acciones de aquellos tutores que han logrado salir de su minoría de edad y que pretenden infundir este espíritu crítico en sus nuevos pupilos. No en vano el filósofo de Königsberg termina por advertir sobre los peligros de centrar la educación en meros prejuicios y no en una búsqueda sincera de la verdad:⁵ “por eso”, dice Kant, “es tan perjudicial propagar prejuicios, pues al final terminan vengándose de sus mismos predecesores y autores” (*BWA*, 36).

⁵ En *Was heisst: sich im Denken orientieren?* de 1786, Kant presenta una segunda definición de *Ilustración* que concuerda con esto último, a saber: “*Pensar por sí mismo* significa buscar la piedra de toque superior de la verdad en uno mismo (es decir, en su propia razón); y la máxima de pensar siempre por sí mismo es la *ilustración*. No forma parte de ella tanto como se figuran aquellos que cifran la ilustración en *conocimientos*; pues ésta es, más bien, un principio negativo en el uso de la facultad de conocer y, a menudo, cuanto más rico se es en conocimientos, menos ilustrado se es en su uso. Servirse de su *propia* razón no quiere decir sino preguntarse a sí mismo, en todo aquello que deba aceptarse, ¿es factible convertir en principio general del uso de su razón el fundamento por el que algo se admite, o la regla que se deriva de lo que se admite? Esta prueba puede hacerla cualquiera consigo mismo; y con este examen verá desaparecer en seguida la superstición y el entusiasmo, aunque no tenga, ni de lejos, los conocimientos para refutarlos con fundamentos objetivos. Pues se sirve meramente de la máxima de la *propia conservación* de la razón. Es sencillo fundar la ilustración en *sujetos individuales* mediante la educación; sólo ha de comenzarse temprano a habituar a las jóvenes cabezas a esta reflexión. Pero ilustrar una época es más costoso; pues se encuentran muchos obstáculos exteriores, que impiden esta clase de educación y, en parte, la dificultan” (*WD*, 146).

La salida de nuestra culpable minoría de edad, por tanto, sólo es posible a través de una reforma del modo de pensar y no mediante una mera revolución que se aboque a derrocar las ideologías y los prejuicios dominantes, para instaurar nuevas ideologías y nuevos prejuicios: “acaso”, dice Kant, “una revolución pueda derrocar el despotismo personal y la opresión ambiciosa y dominante, pero nunca producirá una verdadera reforma del modo de pensar; sino que los nuevos prejuicios, tanto incluso como los viejos, servirán de riendas para la gran masa carente de pensamiento” (*BWA*, 36). Esto significa que la educación debe aspirar a promover una verdadera reforma del pensamiento y no un mero cambio de ideología dominante que nos encasille, de nueva cuenta, en la minoría de edad. La educación debe aspirar a romper las cadenas de las ideologías operantes, debe impulsar a la gente a atreverse a pensar por sí misma y, en consecuencia, a ser autónomos.

Es vano, empero, esperar este mejoramiento del género humano de una reforma paulatina de la escuela. Estas tienen que transformarse de raíz, si se quiere que de ellas salga algo bueno, ya que están viciadas desde su constitución original y sus mismos profesores han de recibir una nueva formación. No es una lenta reforma, sino una rápida revolución, la que puede conseguir esto. Y para ello se requiere, ni más ni menos, que una escuela que se organizara de nuevo desde la base según el método correcto, que fuera regida por individuos ilustrados, impulsados más por la grandeza de ánimo que por la obtención de un salario, y que durante su proceso de madurez fuera observada y enjuiciada por la mirada atenta de los entendidos de todos los países, pero que a la vez estuviera protegida y ayudada, hasta que llegara a su plenitud, por la colaboración unánime de todos los filántropos. (*AdP*, 449).

Esto, sin embargo, sólo es posible mediante la libertad de *pensamiento*, ya que, en palabras de Kant, “para esta Ilustración se requiere únicamente *libertad*; y la libertad más inofensiva de cuantas llevan ese nombre, a saber, la libertad de hacer siempre *uso público* de la razón en todos los asuntos” (*BWA*, 36). Esta forma de libertad, en opinión del filósofo de Königsberg, es la condición de posibilidad para alcanzar el ideal ilustrado de la autonomía y su consecuente búsqueda de una mayoría de edad. Acorde con su breve opúsculo, *Was heisst: sich im Denken*

orientieren? de 1786, la libertad de pensamiento se contrapone fundamentalmente a tres cosas: la *coacción civil*, la *coacción de la conciencia* y al *uso sin ley* de la razón.

A la libertad de pensamiento se contrapone *en primer lugar* la *coacción civil*. Se dice, desde luego, que un poder superior puede quitarnos la libertad de *hablar* o de *escribir*, pero no la libertad de *pensamiento*. Sin embargo, ¡cuánto y con qué licitud *pensaríamos* si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a los que *comunicar* nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos! Puede decirse, por tanto, que aquel poder exterior que arrebató a los hombres la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos, les quita también la libertad de *pensamiento*: la única joya que aún nos queda junto a todas las demás cargas civiles y sólo mediante la cual puede procurarse aún remedio contra todos los males de este estado.

En segundo lugar, la libertad de pensamiento ha de tomarse también con la aceptación de que se le contrapone la *coacción de la conciencia*, donde, sin ningún poder superior, unos ciudadanos se erigen en tutores de otros en asuntos de religión, y, en lugar de argumento, mediante artículos de fe prescritos y acompañados del miedo angustioso ante el *peligro de una investigación propia*, saben desterrar todo examen de la razón mediante la temprana impresión en el ánimo.

En tercer lugar, libertad de pensamiento significa también el sometimiento de la razón sólo a las leyes que *ella misma se da*, y su opuesto es la máxima de un *uso sin ley* de la razón (por medio del cual, según finge el genio, ver más allá que bajo la limitación por leyes). La consecuencia de esto es, naturalmente, ésta: que, si la razón no quiere someterse a las leyes que ella misma se da, habrá de inclinarse bajo el yugo de leyes que otro le da; pues, sin ley alguna, nada, ni siquiera el mayor sinsentido, impulsa su juego mucho tiempo. Por tanto, la inevitable consecuencia de la *declarada* ausencia de ley en el pensamiento (de una liberación de las limitaciones racionales) es ésta: que, por último, la libertad de pensamiento se pierde de esta manera y, puesto que en modo alguno es culpable la desdicha, sino una verdadera petulancia, se echa a perder en el sentido propio de la palabra. (WD, 144-145).

Para que exista una verdadera reforma del pensamiento y no un mero cambio de ideología dominante es necesario velar siempre por la libertad de pensamiento y de expresión, i.e., por el *uso público* de la razón, el cual, acorde con el filósofo de Königsberg, no se opone al orden público ni al estado de derecho que debe regir a nuestra sociedad. No en vano Kant establece una sana distinción entre el *uso público* de la razón,

entendido como “aquel que hace alguien en su calidad de *docto* ante el gran público del *mundo de los lectores*” (BWA, 37); y el *uso privado* de la razón, el cual se encuentra siempre supeditado al puesto civil, cargo o función que uno desempeña. Mientras que este último se encuentra delimitado por las obligaciones y compromisos que exige el cargo en cuestión, de modo que este uso de la razón está constreñido por algo ajeno o externo al sujeto mismo, el uso público de la razón sólo puede estar constreñido por sus propias leyes, sin que por eso se merme en nada su libertad. Kant, en este sentido, alaba a Federico II de Prusia por ser el único gobernante que, según nuestro filósofo, nos dice: “*razonad* todo lo que queráis y sobre lo que queráis, *pero obedeced*” (BWA, 37).

III. Distinción entre el uso público y privado de la razón

Para alcanzar la ilustración, en consecuencia, es necesario que haya siempre libertad de pensamiento, al menos en lo que respecta al *uso público* de la razón, donde las personas son consideradas en calidad de *doctos* que se interesan por la búsqueda sincera de la verdad. Esta libertad de pensamiento, sin embargo, debe limitarse en el *uso privado* de la razón, en la medida en que éste se relaciona con los fines e intereses propios de la comunidad. La libertad de pensamiento en el *uso privado* de la razón, así, puede resultar del todo perjudicial para el bien propio de la comunidad, tal y como Kant deja ver en el siguiente pasaje:

Ahora bien, en algunas tareas que afectan el interés de la comunidad, se necesita cierto mecanismo por el cual algunos miembros de la república se tienen que comportar de modo meramente pasivo, para que el gobierno los guíe hacia fines públicos mediante una unanimidad ficticia del gobierno, o al menos para que se impida la destrucción de esos fines. En tales casos no está permitido razonar, sino que se tiene que obedecer. Pero en la medida en que este elemento de la máquina es considerado como miembro de la totalidad de un Estado o, incluso de la sociedad cosmopolita, y al mismo tiempo, en calidad de docto se dirige mediante

escritos a un público usando verdaderamente su entendimiento, puede argüir sin que por ello se vean afectados los asuntos en los que es usado, en parte, pasivamente (*BWA*, 37).

Para explicar este *uso privado* de la razón, Kant alude principalmente a dos tipos de casos: por un lado, el de aquellos que ocupan un cierto cargo o función dentro de una comunidad específica –como son los casos del oficial y del sacerdote, por mencionar un ejemplo–; por otro lado, aquellos que, por el simple hecho de pertenecer a una comunidad, se encuentran sujetos a las leyes y principios que rigen a esa comunidad –como ocurre con todos los ciudadanos específicos de un lugar–. En el primer tipo de casos, Kant sostiene que el *uso privado* de la razón, al exigir obediencia y cumplimiento de los compromisos adquiridos al asumir el cargo o función específico, no se opone ni al *uso público* de la razón ni, por tanto, a la libertad de pensamiento, ni a la apelación a la conciencia, en cuyo caso es necesario que la persona dimita de su cargo. Un oficial que, en lugar de obedecer las órdenes de sus superiores, se dedicara a cuestionarlas, en opinión del filósofo de Königsberg, sería peligroso, ya que podría generar una total insubordinación, por mencionar un ejemplo. Algo semejante ocurre en el caso del sacerdote, quien ha sido admitido en la fe de una Iglesia bajo la condición específica de enseñar la doctrina de su Iglesia.

Limitar la razón en su *uso privado*, en este sentido, no significa atentar en contra de la libertad de pensamiento y mucho menos atentar en contra de la libertad de conciencia, en cuanto que esta limitación no impide que la persona –el sacerdote o el oficial–, en calidad de docto, exprese su juicio sobre el tema. Al oficial, en justicia, “no se le puede prohibir hacer observaciones, en tanto que docto, acerca de los errores del servicio militar y exponerlos ante el juicio de su público” (*BWA*, 37); así como el sacerdote, en cuanto docto, “tiene plena libertad, incluso el deber, de comunicar al público sus pensamientos cuidadosamente examinados y bienintencionados, acerca de los defectos de ese símbolo y hacer propuestas para mejorar la institución de la religión y la Iglesia”

(*BWA*, 38). Esto último introduce una serie de elementos fundamentales para el *uso público* de la razón, en cuanto que sitúa la libertad de pensamiento en el ámbito de la moral, en particular del deber.

Quien después de examinar bienintencionada y cuidadosamente sus pensamientos, difiere de lo establecido, tiene el deber moral no sólo de comunicarlos, sino también de hacer propuestas para mejorar las cosas. La persona que sabe de un tema, que es experto en el tema, tiene la obligación moral de externar aquellos aspectos en los que difiere, a condición de haber realizado un examen minucioso y bienintencionado de sus pensamientos. No sólo esto, tiene la obligación moral de ser propositivo y no un mero analista que señala los fallos. Si bien el análisis representa ya una cierta mejoría, en cuanto que nos permite reparar en aquello que no va bien, es, por sí mismo, insuficiente para mejorar o cambiar la situación. Ni la obediencia en el *uso privado* de la razón, ni la libertad de pensamiento en su *uso público*, según Kant, implican indiferencia o apatía moral, lo cual significa que la misma libertad de pensamiento no es una bagatela en la que todo es válido: quien, en calidad de docto, externa su opinión, está sujeto a actuar conforme al deber y, en consecuencia, a actuar conforme a las leyes de la libertad.

La consecuencia inmediata de esta sujeción de la libertad de pensamiento a la moral, a mi parecer, se aprecia con mayor fuerza en el tema de la conciencia, donde Kant añade una condición más tanto para el *uso privado* de la razón como para su *uso público*, a saber, el asumir un compromiso con la búsqueda sincera de la verdad. Así, aludiendo al caso del sacerdocio, sostiene:

Tampoco hay en esto ningún cargo de conciencia, pues lo que enseña en virtud de su puesto de encargado de los asuntos de la Iglesia, lo presenta como algo que no puede enseñar según que a su juicio le parezca bien, sino que él está en su puesto para exponer según las prescripciones y el nombre de otro. Dirá: *Nuestra Iglesia enseña esto o aquello, éstas son las razones fundamentales de las que se vale*. En este caso extraerá toda la utilidad práctica para su comunidad de principios que él mismo no suscribirá con total convencimiento, a cuya exposición se obliga porque no es del todo imposible que en ellos no se encuentre escondida alguna verdad o

que, al menos no alberguen nada que contradiga la religión interior. Si él creyera encontrar esto último en ellos, entonces, no podría, en conciencia, desempeñar su función; tendría que dimitir a su cargo. Así pues, el uso que hace de su razón un predicador ante su comunidad, es meramente *privado*, puesto que esta comunidad, por amplia que sea, siempre es una reunión familiar, respecto a la cual, como sacerdote, no es libre ni le está permitido serlo, puesto que ejecuta un mandato ajeno. En cambio, como docto, que por escrito habla al público auténtico, es decir, al mundo, el clérigo goza de una libertad ilimitada para servirse de su propia razón y hablar en nombre propio. (*BWA*, 38).⁶

Como tutores de la sociedad (al menos en lo que respecta a los asuntos espirituales y morales), cosa que Kant cuestiona severamente en sus escritos de pedagogía (*P*, p. 39), “constituye un absurdo que desemboca en la eternización de las insensateces” el pretender que los tutores del pueblo “sean otra vez menores de edad” (*BWA*, 38). Quien en conciencia enseña algo que va en contra de toda verdad, quien se dedica a propagar meros prejuicios, incluso si es bajo el *uso público* de la razón, también atenta en contra del ideal kantiano de la *Ilustración* y, conse-

⁶ Aunque Kant explica la objeción de conciencia en relación con el sacerdocio y, por tanto, conforme al primer tipo de casos, es posible pensar que algo semejante ocurre en el caso del ciudadano, tema que podemos entender en clave platónica, particularmente desde el *Critón*. En este *Diálogo*, en concreto, Sócrates recurre a una prosopopeya de las leyes para explicarle a Critón por qué es importante respetar la ley y no cometer una injusticia: “examina, además, Sócrates, si es verdad lo que nosotras decimos, que no es justo que trates de haceros lo que ahora intentas. En efecto, nosotras te hemos engendrado, criado, educado y te hemos hecho partícipe, como a todos los demás ciudadanos, de todos los bienes de que éramos capaces; a pesar de esto proclamamos la libertad, para el ateniense que lo quiera, una vez que haya hecho la prueba legal para adquirir los derechos ciudadanos y haya conocido los asuntos públicos y a nosotras, las leyes, de que, si no le parecemos bien, tome lo suyo y se vaya a donde quiera” (*Critón*, 51c-d). Si entendemos este pasaje del *Critón* en clave kantiana, podemos decir que, quien en conciencia se opone a las leyes específicas de una comunidad, sea porque se opone a un régimen totalitario o sea por alguna otra objeción de conciencia que le impida obedecer esas leyes, que tome lo suyo y se vaya a donde quiera. Sabemos que esto, sin embargo, es más complejo hoy que en la época de Kant, donde era usual que la gente se mudara por este tipo de motivaciones. Hay que decir, sin embargo, que esto es algo que Kant no afirma.

cuentemente, en contra de la genuina vocación del ser humano a ser autónomo. Sólo bajo el compromiso de buscar sinceramente la verdad es legítimo el *uso público* de la razón, condición de posibilidad para alcanzar una genuina reforma del pensamiento que nos conduzca al ideal ilustrado del *Sapere aude!* No en vano el filósofo de Königsberg señala que una auténtica educación moral precisa de “presentar la mentira como algo aborrecible en sí misma” (*NB*, 210-111)⁷ y de “enseñarles a no prometer algo a la ligera sin haber reflexionado previamente” (*AP*, 111). A esto se refiere el manuscrito sobre antropología práctica que Mrongovius publica en 1785, donde Kant sostiene que para ejercitar el carácter:

Uno debe: 1) cumplir las promesas para consigo mismo y, también, 2) para con los demás. El hombre no debe limitarse a tener una legislación autónoma. Debe mantener su palabra, pues de lo contrario pierde toda estima por parte de su razón y de su propio carácter. En cuanto uno falta a su promesa, todo se malogra; v.g., si uno se propone levantarse temprano sistemáticamente y este propósito se quiebra continuamente en la práctica, nada se consigue con ello. El hombre que no puede confiar en sus propios propósitos, experimenta la desesperación de no poder conseguir todo lo bueno que pudiera lograr. Sin embargo, debe mantener su palabra para con los demás, esto es: 1) no debe mentir, y 2) ha de cumplir sus promesas. Quien miente carece de carácter y se vuelve algo despreciable, pues se supone que he reflexionado previamente sobre todo cuanto prometo. (*AP*, 111'-112).

Esto último nos remite al segundo tipo de casos, esto es, aquellos donde el *uso privado* de la razón no está limitado tanto por los compromisos asumidos al aceptar un determinado cargo o función, sino por el hecho de pertenecer como ciudadano a una sociedad civil. Acorde con el manuscrito citado anteriormente, “la sociedad civil representa el instrumento por medio del cual se forja la cultura del hombre, quien de esta forma se acerca incesantemente hacia su destino final” (*AP*, 130).

⁷ En un pasaje de su *Pedagogía*, Kant sostiene que “cuando el niño miente, por ejemplo, no se le ha de castigar, sino acogerle con desprecio, decirle que no se le creará en lo futuro, etc.” (*P*, 480), lo cual también sirve para mostrar el papel que le da a la verdad en la educación.

Esto nos proporciona razones para afirmar que, en opinión de Kant, sólo es posible alcanzar el ideal ilustrado en comunidad y que, por tanto, es necesaria una doctrina del derecho (*Rechtslehre*) cuyos principios permitan “a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (*MdS*, 230).⁸ Sin una doctrina del derecho que garantice esta coexistencia de la libertad de todos los que conforman esa sociedad civil, los seres humanos se verían “apremiados a provocar toda suerte de infortunios, pues todavía no habían concebido una regla con la que poner coto a la libertad, encerrando la voluntad pública en los márgenes de un fin último; sin poner límites a la voluntad individual la guerra hace acto de presencia” (*AP*, 130). Sin una ley que ponga límites a las manifestaciones externas de la libertad, las personas se verían siempre tentadas a coartar la libertad de los otros en aras de la suya propia.

Tal y como sostiene en su *Metaphysik der Sitten*, concretamente en la *Introducción a la Doctrina del Derecho*, esa coacción externa a la libertad concuerda con la libertad, ya que “si un determinado uso de la libertad misma es obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho), entonces la coacción que se le opone, en tanto que *obstáculo* frente a *lo que obstaculiza la libertad*, concuerda con la libertad según leyes universales” (*MdS*, 231). El *uso privado* de la razón, en este

⁸ Mientras que la doctrina de la virtud (*Tugendlehre*) alude a aquellos “deberes de la *libertad interna*”, la doctrina del derecho alude a aquellos “deberes de la *libertad exterior*” (*MdS*, 406), la cual, según Alejandro Vigo, “no se trata simplemente de que el arbitrio de un determinado sujeto, en lo que tiene de arbitrio, no quede sujeto al arbitrio de una persona diferente, sino que además, y fundamentalmente, se trata de que dicho arbitrio pueda adquirir *expresión y realización en la exterioridad*, a través de las decisiones y las acciones de dicho sujeto” (Vigo, A., “Ética y derecho según Kant”, en: *Tópicos*, n° 41, 2011, p. 114). La distinción entre la doctrina de la virtud y la doctrina del derecho, sin embargo, no suponen una ruptura, ya sea porque “el uso exterior de la libertad presupone el uso interior, aunque no viceversa” Vigo, A., “Ética y derecho según Kant”, p. 114), o sea porque Kant asume que tanto el derecho como la ética “pertenecen a la esfera de la “moralidad” (*Moral, Sittlichkeit*)” (Vigo, A., “Ética y derecho según Kant”, p. 107).

sentido, hace justicia también a la doctrina del derecho y, por tanto, a la libertad de pensamiento, que es condición de posibilidad para alcanzar el ideal ilustrado. El ejemplo que usa Kant para ilustrar este tipo de casos es el de aquel que, so pretexto de ser crítico con el sistema fiscal de su comunidad, se rehúsa a pagar los impuestos que le corresponden. A este respecto, Kant no sólo rechaza el que se rehúse a pagar sus impuestos, sino también el que sea impertinente al esbozar su crítica justo al momento de tener que pagarlos, ya que esto puede “provocar actos de rebelión generalizada” (*BWA*, 37).

Algo diferente ocurre cuando esta misma persona, después de cumplir con su compromiso de pagar los impuestos asignados, se dirige al gran público para exponer a todos las razones por las que sostiene que tales o cuales impuestos son inconvenientes o injustos. El ciudadano tiene el deber de respetar las leyes que rigen a la comunidad, ya que “el odio contra la ley supone el rasgo más característico del estado de barbarie” (*AP*, 129^o). Esta relación entre libertad y coacción, tal y como menciona Kant en la cuarta frase de su *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* de 1784, se da en función de aquel antagonismo de nuestra *insociable sociabilidad* (*ungesellige Geselligkeit*), es decir, aquel juego de “estira y afloja” que se da entre nuestra propensión natural a *entrar en sociedad* y la inclinación a *individualizarse* (*IaG*, 20-21). Esta *insociable sociabilidad*, según el filósofo de Königsberg, es la que hace posible salir de la minoría de edad para alcanzar el ideal ilustrado, en cuanto que “ahí se desarrollan paulatinamente todos los talentos, se forma el gusto y, mediante una continua ilustración, el comienzo se convierte en una fundación de la manera de pensar” (*IaG*, 21).

La mera propensión natural a *entrar en sociedad*, según Kant, se muestra insuficiente para salir de la pasividad, de modo que, si bien la insociabilidad es fuente de tanto mal, ésta nos impulsa a “salir de la indolencia y del inactivo contento” para promover “un mejor desarrollo de las disposiciones naturales” (*IaG*, 21-22). Se trata, por tanto, de una tensión que es fundamental para salir de nuestra culpable minoría de

edad y, por tanto, para entender la relación entre el *uso público* y *privado* de la razón. Si no existiese esa inclinación a la *insociabilidad*, la gente se limitaría siempre a la pasividad propia del *uso privado* de la razón, rehusándose por completo a expresar sus reflexiones sobre aquellos temas que agobian a nuestra sociedad, lo cual, a su vez, generaría la impresión de que es innecesario atreverse a pensar por uno mismo. La *insociable sociabilidad*, según Eduardo Charpenel, puede entenderse como un mecanismo que “prepara al ser humano para la moralidad”, sin soslayar la autonomía, a la que “incluso le da ciertos elementos para su efectivo despliegue”.⁹ No en vano Kant sostiene que:

El mayor problema de la especie humana, a cuya solución la naturaleza la apremia, es la instauración de una sociedad civil que administre el derecho en general. Pues sólo en la sociedad y, por cierto, en aquélla que albergue, con la mayor libertad, por tanto, con un antagonismo en general de sus miembros, la más precisa determinación y seguridad de los límites de esta libertad, para que pueda coexistir con la libertad de otros; sólo en aquélla el más alto propósito que la naturaleza puede lograr en la humanidad, es decir, el desarrollo de todas sus disposiciones, quiere también la naturaleza que el hombre deba procurárselo, como el de todo fin de su determinación: así, una sociedad, en que la libertad bajo leyes exteriores se encuentre vinculada en el mayor grado posible con el poder irresistible, es decir, una constitución civil plenamente justa, debe ser la tarea suprema de la naturaleza para la especie humana; pues sólo si procura la solución y cumplimiento de aquélla, puede la naturaleza lograr el resto de propósitos respecto a nuestra especie... Sólo en un coto tal, como la asociación civil, obran las mismas propensiones el mejor resultado: como árboles en un bosque, donde uno trata de quitar al otro aire y sol, forzándose mutuamente a buscar por encima de ellos, hasta alzarse hermosos y erguidos; mientras que aquéllos que brotan en libertad y separados unos de otros, con sus ramas a placer, crecen raquíticos, corvos y torcidos. (*IaG*, 22).

Para coexistir en una comunidad, en consecuencia, es necesaria esta tensión entre el *uso público* y *uso privado* de la razón: el *uso público* de la razón es necesario para alcanzar el ideal ilustrado, y el *uso privado*, para

⁹ Charpenel, E., “La insociable sociabilidad y la trama de la filosofía kantiana de la historia”, en: *Límite. Revista interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 14: 7, 2019, p. 2.

que exista un estado de derecho y, por tanto, la sociedad misma. En otras palabras, sin un *uso privado* de la razón que limite nuestra libertad de expresión, ésta se vería coartada constantemente.

IV. Conclusiones: libertad y Estado

Ahora bien, para que esta tensión se mantenga en cierto equilibrio, es necesario cuidar que, por ningún motivo, se instaure una constitución o un tratado que haga imposible “ampliar sus conocimientos (sobre todo los muy urgentes), depurar los errores y, en términos generales, avanzar en la Ilustración” (*BWA*, 39). De ahí que, en palabras de Kant, “la piedra de toque de todo aquello que pueda decidirse como ley de un pueblo reside en la siguiente pregunta: ¿podría un pueblo haberse dado a sí mismo tal ley?” (*BWA*, 39). La ley, de acuerdo con el filósofo de Königsberg, no debe atentar contra la tendencia natural del ser humano al progreso, sino velar siempre por la libertad de pensamiento y de creencia. Una reforma o ley que atentara en contra de esto, sea en el ámbito religioso o en cualquier otro ámbito, sería de suyo ilícita, “pues con ello se destruiría un paso de la marcha de la humanidad hacia su progreso, dejándolo estéril y perjudicial para la posteridad” (*BWA*, 39):

Si a un pueblo no le está permitido decidir por y para sí mismo, menos aún lo podrá hacer un monarca en nombre de aquél; porque su autoridad legislativa reside, precisamente, en que reúne la voluntad de todo el pueblo en la suya. Si no busca otra cosa que todo mejoramiento, real o presunto, sea compatible con el orden civil, no podrá menos que permitir que sus súbditos hagan lo que consideren pertinente para la salvación de su alma. Esto no le concierne al monarca; sí, en cambio, evitar que unos y otros se obstaculicen violentamente en el trabajo para promover todas sus capacidades. El monarca lesiona su propia majestad si se inmiscuye en estas cosas, en tanto que somete a inspección gubernamental los escritos con los que los súbditos intentan poner en claro sus opiniones... (*BWA*, 39-40).

Aunque esto último lo menciona Kant concretamente en relación con la libertad religiosa, uno de los aspectos conflictivos que más preocupaba a nuestro filósofo en su época, el ideal ilustrado al que aspira no se limita a esto: “este espíritu de libertad se expande también hacia fuera, incluso ahí donde debe luchar contra los obstáculos externos de un gobierno que malentende su misión” (*BWA*, 40). En un estado de derecho donde se defiende la libertad del *uso público* de la razón, según Kant, “no hay que temer lo más mínimo por la tranquilidad pública y la unidad del Estado. Los hombres salen poco a poco, por su propio trabajo, del estado de rusticidad siempre que no se trate de mantenerlos en esa condición de modo adrede y artificial” (*BWA*, 40). De ahí que nuestro filósofo sostenga que, a modo de conclusión:

...el modo de pensar de un jefe de Estado que favorece la Ilustración va todavía más lejos y comprende que no es peligroso permitir que sus súbditos hagan uso público de su propia razón incluso en lo que se refiere a la *legislación* y que expongan una mejor concepción de aquélla, incluso cuando contienen una franca crítica a la existente... Un mayor grado de libertad civil parece favorecer la libertad de *espíritu* del pueblo y también le fija límites infranqueables. En cambio, un grado menor de libertad le proporciona el espacio necesario para desarrollarse según todas sus facultades. Una vez que la naturaleza ha desarrollado, bajo esta dura cáscara, la semilla que cuida con extrema delicadeza, es decir, la inclinación y vocación al *libre pensar*, este hecho va repercutiendo gradualmente sobre el sentir del pueblo (con lo cual se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de actuar*) y, finalmente, hasta llegar a los principios del *gobierno*, al cual le resulta benéfico tratar al hombre, que es *algo más que una máquina*, conforme a su dignidad. (*BWA*, 41-42).

Referencias

- ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, trad. Pallí, J. y Calvo, T., Madrid: Gredos, 2015.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, trad. Pallí, J. y Calvo, T., Madrid: Gredos, 2015.
- CASALES, R., *Imperativo categórico y carácter. Una introducción a la filosofía práctica de Kant*, México: Del Lirio, 2019.
- CASALES, R., “El papel de la antropología moral dentro de la filosofía práctica de Kant”, en: *Tópicos*, n° 41, 2011, pp. 159-181.

- CASALES, R., “La “Máxima” como base de la acción en la filosofía práctica de Kant”, en: *Universitas Philosophica*, 61, 2013, pp. 237-258.
- CHARPENEL, E., “La insociable sociabilidad y la trama de la filosofía kantiana de la historia”, en: *Límite. Revista interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 14: 7, 2019, pp. 1-14.
- KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, trad. Granja, D.M., Leyva, G. y Dorandt, P., México: FCE-UAM-UNAM, 2014.
- KANT, I., *Antropología práctica. (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)*, trad. Rodríguez-Aramayo, R., Madrid: Tecnos, 2004.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, trad. Granja, D.M., México: FCE-UAM-UNAM, 2005.
- KANT, I., “Essays regarding the Philanthropinum” en: Kant, I., *Anthropology, History and Education*, trads. Gregor, M. [et al.], Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Mardomingo, J., Barcelona: Ariel, 1999.
- KANT, I., “Idea de una historia universal con propósito cosmopolita”, en: Kant, I., *En defensa de la Ilustración*, trad. Alcoriza, J. y Lastra, A., Barcelona: Alba Minus, 2017, pp. 73-92.
- KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, trad. Cortina, A. y Conill, J., Madrid: Tecnos, 2005.
- KANT, I., “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, en: Kant, I., *En defensa de la Ilustración*, trad. Alcoriza, J. y Lastra, A., Barcelona: Alba Minus, 2017, pp. 163-180.
- KANT, I., *Pedagogía*, trad. Luzuriaga, L. y Pascual J. L., Madrid: Akal, 2003.
- KANT, I., *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, trad. Granja, D.M., México: UNAM, 2010.
- KANT, I., “Selections from the Notes on the *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*”, en: Kant, I., *Notes and Fragments*, trads. Bowman, C., Guyer, P. y Rauscher, F., New York: Cambridge University Press, 2005.
- PLATÓN, *Critón*, trad. Calonge, J., Madrid: Gredos, 1985.
- SCHWARTZ, M., *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*, Berlín: Lit Verlag, 2006.
- TORRALBA, J.M., *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2009.
- VIGO, A., “Deliberación y decisión según Aristóteles”, en: *Tópicos*, n° 43, 2012, pp. 51-92.
- VIGO, A., “Ética y derecho según Kant”, en: *Tópicos*, n° 41, 2011, pp. 105-158.

Roberto Casales García

Licenciado y maestro en Filosofía por la UP, doctor en Filosofía por la UNAM, donde recibió la medalla Alfonso Caso en el 2018. Es miembro de la North American Kant Society, de la Red Iberoamericana Leibniz, del grupo Ágora, y del SNI, nivel I. Actualmente se desempeña como profesor investigador y director académico de la Facultad de Filosofía de la UPAEP. Entre sus publicaciones destacan los libros: *Justicia, amor e identidad en la ontología monadológica de Leibniz*; *Imperativo categórico y carácter. Una introducción a la filosofía práctica de Kant*; *La modernidad en perspectiva. A trescientos años del fallecimiento de Leibniz* y *Avatares de la contemplación y otros ensayos críticos de filosofía*.



SER FINITO Y SER ETERNO / SER FINITO Y SER MORTAL. STEIN LECTORA DE HEIDEGGER¹

Enrique V. Muñoz Pérez
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile
emunozpe@uc.cl

Resumen

Como muchos otros filósofos y filósofas, Edith Stein dio cuenta de la recepción que tuvo en Alemania la obra fundamental de Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (1927). El impacto de esta obra fue enorme en el entorno filosófico alemán y, en particular, en el círculo fenomenológico de Friburgo. Edith Stein, formada al alero de Edmund Husserl, no es la excepción. Entonces, el artículo busca mostrar que son tres los principales vacíos que identifica Stein en el pensamiento de Heidegger: a) una visión integradora entre el cuerpo y el alma, b) la omisión de Dios y c) un tratamiento de la muerte a partir de un trasfondo religioso.

Palabras clave: ontología, hermenéutica, fenomenología, ser humano.

Recepción: 17-03-2020. **Revisión:** 4-05-2020. **Aceptación:** 20-05-2020.

¹ Este texto es una versión mejorada y levemente ampliada de una ponencia presentada en el marco del X Simposio Internacional “Finitud, fragilidad y sentido” del Centro de Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein (ces) de la Facultad de Teología de la P. Universidad Católica de Chile, desarrollado los días 7, 8 y 9 de agosto de 2019. Esta ponencia es fruto del trabajo llevado a cabo por el autor como miembro del Centro de Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein.

**FINITE BEING AND ETERNAL BEING /
FINITE BEING AND MORTAL BEING.
STEIN READER OF HEIDEGGER**

Enrique V. Muñoz Pérez
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile
emunozpe@uc.cl

Abstract

Like many other philosophers, Edith Stein recognized the importance to German philosophy of Heidegger's fundamental work, *Being and Time* (1927). The impact of this work was enormous in particular in the phenomenological circle of Freiburg. Edith Stein, who studied under Edmund Husserl, is no exception. The article seeks to show Stein identifies three main voids in Heidegger's thinking: a) an integrative vision between body and soul, b) God's omission and c) a treatment of death from a religious background.

Keywords: Ontology, hermeneutics, phenomenology, Human Being.

Received: 17-03-2020. **Revised:** 4-05-2020. **Accepted:** 20-05-2020.

Introducción

Como muchos otros filósofos y filósofas –entre otros Scheler²–, Edith Stein dio cuenta de la recepción que tuvo en Alemania la filosofía y, por cierto, la obra fundamental de Martin Heidegger, esto es, *Ser y Tiempo* (1927). Como Hannah Arendt ha dicho, tal parece que el impacto de la obra de Heidegger fue enorme en el entorno filosófico alemán y, en particular, en el círculo fenomenológico de Friburgo.³ Edith Stein, formada al alero de Edmund Husserl, no es la excepción. Algunos años antes de la publicación de *Ser finito y ser eterno* ella ya había dado cuenta de la irrupción del pensamiento heideggeriano. Me refiero al texto *Significación de la fenomenología para la visión del mundo* (1931/32). En estos “escuetos apuntes sobre la filosofía heideggeriana del ser” (Stein, 2007, 552), ella realiza un contrapunto –antes realiza algo similar con Scheler en el mismo texto– entre Husserl y Heidegger. Respecto de este último comenta:

Es característico de Heidegger, parecidamente a como lo es también de Scheler, que al parecer de lo que se trata para él en su filosofar es de entender la vida y la posición del hombre en la vida. Se distingue de Scheler y coincide con Husserl en que no se propone indagar en la esencia de los objetos con una entrega pura

² Me refiero al texto “Aus kleineren Manuskripten zu Sein und Zeit” del año 1927 y que se encuentra en el volumen 9 de los *Escritos tardíos* (*Späte Schriften*) de Scheler.

³ Rüdiger Safranski cita a Arendt de este modo: “El rumor era muy sencillo: el pensamiento ha cobrado vida otra vez, los tesoros de la formación acerca del pasado, creídos en forma muerta, se convierten de nuevo en palabra viva, poniéndose de manifiesto que dicen cosas totalmente distintas de lo que con desconfianza se había supuesto. Hay un maestro; quizás es posible aprender a pensar... Es un pensamiento que asciende como una pasión del simple hecho de haber nacido para el mundo..., y que no puede tener una meta final..., como tampoco puede tenerla la vida misma”. R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2003, pp. 170-71.

a ellos y olvidándose de sí mismo, sino que considera que la *disciplina filosófica fundamental* es la indagación en el “ser ahí”, es decir, según la forma habitual de hablar, en el yo o en el sujeto, que se diferencia de todo lo demás que es por el hecho de que *es ahí para sí mismo*. Al ser ahí le pertenece insuprimiblemente ser en el mundo. Sólo desde la indagación en el ser ahí cabe, en esta concepción, abrir el sentido del *ser* y el sentido de *mundo*, y sólo desde ese punto se puede plantear debidamente las cuestiones filosóficas de principio. Lo que aquí se denomina “ser ahí” no es el “yo puro” de Husserl. Se podría decir: es el hombre tal y como él se encuentra a sí mismo en la existencia. (Stein, 2007, 551-552).

Sin embargo, es en el apéndice de *Ser finito y ser eterno* donde ella recepciona críticamente y, en detalle, la obra fundamental de Heidegger *Ser y tiempo* (1927), como también *Kant y el problema de la metafísica* (1929), *De la esencia del fundamento* (1929) y *¿Qué es metafísica?* (1929). Estos dos libros y las dos conferencias que Heidegger realizó constituyen el núcleo de los textos publicados, de hecho, por Heidegger mismo hasta mediados de la década de los treinta. Son textos bien significativos porque conforman no sólo la presentación de su fenomenología hermenéutica, sino que algunas de las reelaboraciones del proyecto de *Ser y Tiempo* que llevarán a Heidegger hasta el “giro” (*Kehre*) de su reflexión, es decir, a pensar la “historia del ser” desde sus orígenes en los griegos. No eran conocidas, hasta esa época, las “Lecciones” (*Vorlesungen*) de Marburgo o de Friburgo, ni sus *Cuadernos Negros* (*Schwarze Hefte*) personales ni su correspondencia con distintos filósofos y filósofas. Se tuvo que esperar hasta el año 1976 para dar inicio a las *Obras Completas* (*Gesamtausgabe*) de Heidegger, proyectadas en más de 100 volúmenes y cuya publicación finalizará en los próximos años.

¿Constituye este factor una desventaja de la recepción crítica que hace Edith Stein de algunas obras de Martin Heidegger? En términos generales, me parece que no, porque, como veremos, la lectura de Edith Stein sobre *Ser y Tiempo* es bastante inteligente, rigurosa e intuitiva. No busco ser condescendiente con los simpatizantes y estudiosos de Stein; ciertamente, hay algunos juicios de Stein sobre el pensamiento de Heidegger que con la información que tenemos hoy aparecen equivocados o in-

suficientes. Pero muchas de las críticas de Stein a Heidegger, por ejemplo, el tema del cuerpo o de la muerte, se enmarcan perfectamente dentro de las observaciones críticas que se han hecho a *Ser y Tiempo*, por distintos intérpretes, en estos más de 90 años desde su publicación. Este es el punto que justifica el presente artículo, es decir, que las observaciones críticas de Stein a Heidegger son plenamente vigentes, a pesar de la publicación casi completa de las *Obras Completas* de Heidegger. Eso ha llevado que exista un número significativo de trabajos que se hayan referido, desde distintos ángulos, a esta problemática: entre ellos quisiera destacar los artículos de Bruce Ballard, Giannina Burlando, Antonio Calcagno, Eduardo González di Pierro o James Orr.⁴ Ballard plantea una polémica pregunta sobre la coherencia entre la vida y el filosofar de Heidegger y Stein, inclinándose por esta última.⁵ Burlando busca, a su vez, hacer un análisis interno del

⁴ Otras referencias importantes, que agradezco a uno/a de los/las evaluadores anónimos, son las siguientes: Andrews, M. F. (2006) “Religion without Why: Edith Stein and Martin Heidegger on the Overcoming of Metaphysics, with Particular Reference to Angelus Silesius and Denys the Aeropagite”, en Tymieniecka, A.-T. (Ed.); *Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research*, Vol. LXXXIX: *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos*, Book Two, Springer, Dordrecht), pp. 399-427. Caballero Bono, J. L. (2012) “En torno a la hermenéutica blanca de *Ser y tiempo* en Edith Stein”, en *Veritas*, 27, pp. 97-112. Ripamonti, L. (2006) “Sein, Wesen und Existenz bei Edith Stein und Martin Heidegger”, en Beckmann-Zöllner, B., Gerl-Falkovitz, H.-B. (Eds.); *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien, pp. 155-168. Stuvén, M. T. (2018) “La angustia de encontrarse con Dios”, en *Cuadernos De teología - Universidad Católica Del Norte* (En línea), 10(1), pp. 32-71. Wilk, R. K. (2000) “On Human Being: A Dispute between Edith Stein and Martin Heidegger”, en *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 10:4, pp. 104-119.

⁵ “We may ask what difference life experience makes for philosophy and philosophy for our way of living and what difference it should make. In Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913–1922, Alasdair MacIntyre proposes the life and philosophy of Edith Stein as an exemplary answer to the question of what difference philosophy makes for our way of living. The life and philosophy of Martin Heidegger serve as a foil to Edith Stein, a corresponding example of how to get the relation wrong”.

Dasein ontológico de Heidegger a partir de las críticas externas de Stein.⁶ Calcagno presenta los principales lineamientos del diálogo entre Stein y Heidegger y pretende mostrar cómo Stein supera las ideas de Heidegger.⁷ González di Pierro tiene también una interesante aproximación al pensamiento de Stein en diálogo con distintos fenomenólogos, por ejemplo, con Merleau-Ponty.⁸ Por último, Orr aborda la crítica de Stein sobre el concepto de lo social en el Heidegger temprano.⁹

Entonces, en lo que sigue, trataré de hacer justicia a la recepción crítica de Stein del texto de Heidegger, planteando que son dos maneras distintas de comprender al ser humano y su relación con la trascendencia que obedecen, a su vez, a modelos metafísicos diferentes. Edith Stein lee a Heidegger desde una perspectiva de la metafísica clásica o de la *philosophia perennis*, actualizada mediante la fenomenología de Husserl; sin embargo, Heidegger ha pretendido ir más allá de ambas. No sólo

(Ballard, 2007, 45).

⁶ “Personalmente estoy de acuerdo con Walter Biemel, cuando nota que “Podemos mirar la filosofía de Heidegger ya sea desde fuera, para así llegar a analizarla y verla críticamente, o podemos lograr entenderla desde dentro”. Mi enfoque no es excluyente, intenta considerar ambas alternativas. Por tanto, me gustaría entrar en la filosofía de Heidegger para entender y apreciar la dimensión positiva, tal vez oculta, de su visión del *Dasein*, para mostrar, a su vez, que el ascenso deseado del *Dasein* en su sendero al ser, tal como propone Heidegger, adolece de una falta de suficiencia. Dicho de otro modo, en este estudio primero destaco la novedad de la investigación de Heidegger sobre el tema del *sí mismo*: como un *sí mismo ontológico* por excelencia y, en segundo lugar, reviso aspectos imprácticos de su visión, los cuales derivan de la crítica de Stein”. (Burlando, 2015, 367).

⁷ “In doing so, I hope to sketch the fundamental lineaments of Stein’s philosophical dialogue with Heidegger. Second, drawing on her critique of Heidegger, I will demonstrate how Stein overcomes Heidegger’s insights, and develops her own sense of being as abundance (*Fillle*). By doing so, I shall show the nature of Heidegger’s influence on Stein’s thought”. (Calcagno, 2000, 270).

⁸ Véase E. González, “Apuntes preliminares para una fenomenología del cuerpo”, 223-238.

⁹ Véase J. Orr, “Being and Timeliness. Edith Stein’s Critique of Heideggerian Temporality”, 1-23.

ha propuesto la ontología fundamental, sino que, no debe olvidarse, ha planteado la destrucción de la tradición ontológica occidental. Es el choque de dos paradigmas, el paradigma del “ser finito y ser eterno” y del “ser finito y ser mortal” que no necesariamente son incompatibles. En definitiva, lo que quisiera proponer es que son al menos tres los principales vacíos que identifica Stein en el pensamiento de Heidegger: a) una visión integradora entre el cuerpo y el alma, b) la omisión de Dios y c) un tratamiento de la muerte a partir de un trasfondo religioso.

Dividiré, en consecuencia, el presente texto en los siguientes momentos: (1) presentaré algunas características introductorias de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger, imitando la “reconstrucción de la secuencia argumental” –en términos de Stein– que ella hace de la obra principal heideggeriana; (2) me focalizaré en los comentarios críticos o “toma de posición” –nuevamente en términos de Stein– que ella formula; principalmente, en la segunda y tercera de las preguntas que ella plantea y (3) desarrollaré una reflexión final.

1. Stein lectora de Heidegger: una reconstrucción de la secuencia argumental

Para cualquier especialista del pensamiento de Heidegger, no deja de sorprender gratamente la rigurosidad y precisión con que Stein “diseca” el pensamiento heideggeriano que se encuentra en *Ser y Tiempo*. Divide su presentación en dos partes: 1. “Análisis preparatorio del *Dasein*” y 2. “*Dasein* y temporeidad”, que corresponden a las dos secciones publicadas por Heidegger de *Ser y Tiempo*. Tema aparte es la promesa de una tercera sección denominada “Tiempo y ser” que nunca vio la luz.

A continuación, intentaré, al modo de Stein, precisar algunos aspectos introductorios del texto de Heidegger que se conectan, posteriormente, con su “toma de posición”.

La intención inicial de Heidegger en *Ser y Tiempo* es volver a plantear la pregunta por el ser, porque esta pregunta ha caído en el olvido, debido a su supuesta obviedad o trivialidad. La pregunta conductora de la ontología, que según Heidegger ha orientado las investigaciones filosóficas desde Platón hasta Hegel, debe ser liberada de malos entendidos, prejuicios y dogmas. Todavía más, los análisis iniciales de Heidegger muestran claramente que la pregunta por el ser yace tanto en la oscuridad como carece de dirección. Es por eso que la mencionada pregunta tiene que alcanzar una nueva perspectiva, la que Heidegger denomina: “la pregunta por el sentido del ser”. Dicho sentido es leído por Heidegger en un ente determinado y ejemplar: el *Dasein*.

¿En *cuál* ente se debe leer el sentido del ser, desde *cuál* ente deberá arrancar la apertura del ser? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido goza de primacía? (...). A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. (Heidegger, 2012, 27).

El *Dasein* es, entonces, un componente central de la investigación, porque “el planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser” (Heidegger, 2012, 28). Esto es, la determinación de ser del ente que llamamos *Dasein* es la condición de la clarificación de la pregunta por el ser.

De este modo, el análisis fundamental del *Dasein* o la hermenéutica del *Dasein*, es denominada por Heidegger como “ontología fundamental”. La tarea de esta ontología fundamental es, entre otras, el establecimiento de las estructuras fundamentales de la existencia humana o *Dasein*.¹⁰

Sin embargo, estas consideraciones generales no explican suficientemente aún por qué Heidegger privilegia en *Ser y Tiempo* el término *Dasein* y por qué, al mismo tiempo, evita el uso de la noción de “ser hu-

¹⁰ Figal, 1999, 60-1.

mano” (*Mensch*), cuestión a la que, como expondré, también está atenta Stein. Para esclarecer lo anterior se hace necesario profundizar en algunas determinaciones o características del *Dasein*. Una *quasi*-definición del *Dasein* se encuentra en el siguiente texto de Heidegger:

El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein.* (Heidegger, 2012, 32).

Heidegger distingue en la mencionada cita cuatro determinaciones de ser del *Dasein*, que explicaremos brevemente a continuación: 1. el “le va en su ser este mismo ser” (*es geht um*); 2. la “relación de ser con su ser” (*das Seinsverhältnis*); 3. el “se comprende en su ser” (*das Sich-verstehen*); y 4. la “apertura de ser” (*die Erschlossenheit*).

Pues bien, con la expresión “le va en su ser este mismo ser” pretende Heidegger sostener que el *Dasein* pone en juego su ser, es decir, que el ser no es algo anecdótico o marginal para el *Dasein* y además que no le está dado de antemano, como algo hecho, como una propiedad suya, sino que el ser lo determina, le importa, está en juego en él, etc. Por eso, es entendible que el *Dasein* tenga una “relación” privilegiada con su ser, en el sentido de que en esa relación se involucra su propio ser. Con ello quiere subrayar Heidegger que “la relación de ser” es una constitución determinante del ser del *Dasein*, en contraste con el modo de ser del “estar-ahí” o del “estar delante” o del “estar a la vista” (*Vorhandensein*) que, a juicio de Heidegger, “fija” o “establece” algunas propiedades.

Este es un punto que, como dije antes, marca una diferencia esencial entre el modelo metafísico de Stein y el heideggeriano. Dicho de otra manera, si le preguntáramos a Heidegger cómo entiende la concepción metafísica de Stein, diría que corresponde a una ontología del “estar-ahí” o del “estar delante” o del “estar a la vista”.

A partir de lo anterior, esto es, que al *Dasein* “le va en su ser este mismo ser” y que el *Dasein* “tiene una relación privilegiada con el ser”, es plausible que el *Dasein* “se comprenda en su ser”. El *Dasein* comprende su propio ser y sus posibilidades de ser. Finalmente, el *Dasein* es también “apertura” (*Erschlossenheit*). Con este término, pretende Heidegger explicar que todo lo que para el hombre de una u otra forma está “ahí”, está por él abierto, por él configurado o formado.

No obstante estas determinaciones del ser del *Dasein*, es evidente que una de las caracterizaciones fundamentales o modo propio de ser del *Dasein*, que también subraya Stein, es la existencia (*Existenz*). Ella es explicada por Heidegger del siguiente modo:

El ser mismo con respecto al cual el *Dasein* se comporta de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera, lo llamamos existencia. (Heidegger, 2012, 35).

La existencia es una determinación esencial del *Dasein*, la que no puede ser explicada desde un contenido quiditativo. La existencia tiene que ver con las posibilidades del *Dasein* de ser sí mismo o de no serlo. Ella es decidida en cada caso tan sólo por el *Dasein*. Es por eso que Heidegger agrega más adelante que:

(...) este término no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional *existencia*; *existencia* quiere decir, según la tradición, ontológicamente lo mismo que *estar-ahí* (...). Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente, “propiedades” que estén-ahí de un ente que está-ahí (*vorhanden-nen*) con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser (*Weise zu sein*) posibles para él, y sólo eso. (Heidegger, 2012, 63-64).

De este modo, uno puede entender mejor, sin desarrollar necesariamente otros análisis ontológicos relevantes –tales como el *Dasein* y el estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), el *Dasein* y la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el *Dasein* y el comprender (*Verstehen*), el *Dasein* y el discurso (*Rede*)–, por qué Heidegger marginaliza la noción de “ser humano” (*Mensch*) en *Ser y Tiempo* o, con otras palabras, cuáles son los

motivos que tiene Heidegger para tomar distancia de las definiciones del hombre y de la pregunta por el ser del ser humano que se ha desarrollado a lo largo de la tradición filosófica, cuestión que, por lo demás, toma en consideración Stein.

Mi planteamiento al respecto es el siguiente: dado que Heidegger quiere llevar a cabo el replanteamiento de la pregunta por el ser, enfatiza el modo de ser de un ente, el cual ostenta una estrecha relación con el ser. El *Dasein* es, en consecuencia, un modo de ser en el que el cómo del propio ser permanece abierto o indeterminado.

Las dimensiones antes mencionadas, según Heidegger, no son tematizadas por la tradición filosófica. Más aún, para él, la tradición filosófica (que va desde Platón a Hegel y que alcanza a su maestro Husserl) no se ha preguntado por el ser del ser humano adecuadamente, puesto que la noción de “ser humano” (*Mensch*) ha sido interpretada a partir de la ontología del “estar-ahí” (*Vorhandenheitsontologie*), lo que implica que, a su juicio, carezca de un suelo ontológico suficiente. Esa es la crítica, por ejemplo, al uso de conceptos como “cuerpo” o “alma”. Un uso, si se quiere, acrítico.

Heidegger identifica ya en la definición griega de hombre como ζῶον λόγον ἔχον la mencionada situación. La antropología tradicional, sostiene él, comporta lo siguiente:

(1) La definición del hombre como ζῶον λόγον ἔχον, en el sentido de animal racional. Ahora bien, el modo de ser del ζῶον es comprendido en este caso como estar-ahí y encontrarse delante. El λόγον es un acondicionamiento superior, cuyo modo de ser queda tan oscuro como el del ente así compuesto. (Heidegger, 2012, 70).

Con la noción del “estar-ahí” (*Vorhandensein*) y del “encontrarse delante” (*Vorkommen*) se asocia, como se ha mencionado, la ontología de la sustancia. Es sabido que para Heidegger “*Vorhandenheit*” es un sinónimo del término latino “existencia”. Esto es, el “estar-ahí” (*Vorhandensein*) describe sencillamente el modo de ser de las cosas que yacen ante nuestros ojos.¹¹

¹¹ Hay que recordar aquí el inicio de la “Metafísica” de Aristóteles: “Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas,

La noción tradicional de existencia como *Vorhandenheit*, en definitiva, iguala en su explicación al hombre, a los animales y a los objetos. Por eso mismo el *Dasein* no es “cosa”, ni “sustancia” ni “objeto”.

Algo similar ocurre con la interpretación teológico-medieval del hombre. Si bien ella alcanza con el cristianismo una nueva perspectiva, según Heidegger, la mencionada interpretación es realizada con medios filosóficos que provienen de la ontología clásica.¹² Es por ello que Heidegger caracteriza los fundamentos de la antropología antiguo-cristiana como ontológicamente insuficientes; esa antropología ha olvidado la pregunta por el ser del hombre¹³ y ha comprendido el ser de ese ente como algo “obvio”, que está-ahí ante los ojos.

Uno podría suponer entonces que los análisis antes mencionados, en el marco de la filosofía moderna, no serían válidos, porque la noción de “sujeto” sería el fundamento de esa perspectiva filosófica. Sin embargo, es claro para Heidegger que, en la filosofía del sujeto, que va entre Descartes y Husserl, yace todavía una dificultad: el estatus ontológico de la subjetividad. De este modo, uno puede entender todavía la noción de

en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas –digámoslo– las demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias”. (Aristóteles, 1990: 3 - 980a27).

¹² “(2) El otro hilo conductor para la determinación del ser y de la esencia del hombre es teológico: *χαι ειπεν ο θεος ποιησωμεν ανθρωπον χαι ειχονα ημετεραν χαι χαιθ ομοιωσιν, faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram*. La antropología cristiana alcanza, a partir de aquí y con la simultánea recepción de la definición antigua, una interpretación del ente que llamamos hombre”. (Heidegger, 2012: 74).

¹³ “En el curso de esta historia, ciertos dominios particulares del ser –tales como el *ego cogito* de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu, y la persona– caen bajo la mirada filosófica y en lo sucesivo orientan primariamente la problemática filosófica; sin embargo, de acuerdo con la general omisión de la pregunta por el ser, ninguno de esos dominios será interrogado en lo que respecta a su ser y a la estructura de su ser”. (Heidegger, 2012, 46).

hombre en esta época bajo una “influencia sustancial”, la que puede ser identificada en los esfuerzos modernos por alcanzar una “res cogitans”. Pero todavía más, es evidente para Heidegger que

toda idea de “sujeto” –si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental– comporta ontológicamente la posición del *subiectum* (ὕποχείμενον) (...). No es, pues, un capricho terminológico el que nos lleva a evitar estos términos [alma, conciencia, espíritu, persona], como también las expresiones “vida” y “hombre”, para designar al ente que somos nosotros mismos. (Heidegger, 2012, 70)

Una vez realizados algunos comentarios acerca del proyecto de *Ser y Tiempo*, del rol que juega en aquél el concepto de *Dasein*, de las determinaciones del ser del *Dasein* y de la profunda crítica que hace Heidegger a la noción de hombre, que ha sido desarrollada en el marco de la antropología filosófica tradicional; puede uno, con razón, considerar que Heidegger ha hecho un conjunto de afirmaciones lapidarias en contra de la pregunta por el ser humano, que muestran algunas de las diferencias con Stein.

En resumen, en esta primera parte de mi trabajo he intentado describir el proyecto de *Ser y Tiempo*, el rol que juega en ese proyecto la noción de *Dasein*, las principales determinaciones de ser del *Dasein*, los supuestos que tiene Heidegger para marginalizar la noción tradicional de ser humano (*Mensch*) y algunos rasgos relativos a una posible interpretación ontológica de la pregunta por el ser humano.

Paso entonces a referirme a la segunda parte de mi artículo acerca de la toma de posición que hace Edith Stein respecto de *Ser y Tiempo*.

2. La toma de posición de Stein: algunas insuficiencias de *Ser y Tiempo*

Siguiendo un método de trabajo muy sistemático, Stein no sólo hace una pulcra presentación de *Ser y Tiempo*, sino que realiza una reflexión

crítica sobre la obra principal de Heidegger. Ella reconoce que el objetivo de la obra de Heidegger es “plantear correctamente la pregunta por el sentido del ser” (Stein, 2007, 47). Stein, en consecuencia, ordena su toma de posición de la siguiente manera:

Nos atenderemos a las líneas fundamentales del texto y buscaremos respuesta a las siguientes preguntas:

1. ¿Qué es el *Dasein*?
2. ¿Es fidedigno el análisis del *Dasein*?
3. ¿Es suficiente como fundamento para plantear la pregunta por el sentido del ser? (Stein, 2007: 47).

Ya me referí en la primera parte de mi exposición a la primera pregunta: “¿Qué es el *Dasein*?”, por lo que me focalizaré principalmente en la segunda y tercera pregunta. Sin embargo, hay un par de críticas no menores de Stein a Heidegger que no quisiera dejar pasar: la primera es sobre Dios y la segunda sobre la relación cuerpo/alma.

A juicio de Stein, el *Dasein*, es decir, la existencia humana, es concebida por Heidegger como “un pequeño Dios en la medida en que el autor se refiere al ser del hombre como un ser privilegiado frente a todos los demás y el único del que hay que esperar explicaciones sobre el sentido del ser” (Stein, 2007, 49).

Por el contrario, de Dios, sostiene Stein, “se habla sólo ocasionalmente en observaciones marginales y de modo excluyente: se descarta completamente que el ser de Dios pudiera tener relevancia alguna en la aclaración del sentido del ser” (Stein, 2007, 49).

Por otro lado, en relación con el cuerpo y el alma, Stein constata que “el hombre tenga un cuerpo no se discute, pero no se dice nada más al respecto. En cambio, al *alma* apenas se le concede más relieve que el ser de una palabra sin un sentido claro” (Stein, 2007, 49).

Al respecto, podríamos decir que el tema de Dios no es desarrollado por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Lo anterior no quiere decir que la posición de Heidegger sea atea, más bien él se concentra en desentrañar o

esclarecer las determinaciones fundamentales de la existencia humana (*Dasein* en el mundo, afectividad, comprensión, lenguaje, etc.) El análisis heideggeriano, por cierto, puede dar lugar, más allá de las propias intenciones del mismo Heidegger, a pensar la salvación –por ejemplo, en Bernhard Welte y su comprensión de salvación– o especular sobre la muerte –como en la teología de la muerte de Karl Rahner–.¹⁴ La misma Stein sostiene que “el texto –*Ser y Tiempo*– no sitúa al hombre sin más ni más en el lugar de Dios” (Stein, 2007, 49).

La crítica de Stein a Heidegger sobre la falta de tematización del cuerpo y del alma es parcialmente pertinente. Hay varios intérpretes de Heidegger que han insistido en la ausencia del tratamiento de la corporalidad en Heidegger, y otros han procurado desarrollar una fenomenología de la corporalidad a partir de Heidegger. Sin embargo, no se debe olvidar que, para Heidegger, los conceptos de “cuerpo” y de “alma” pertenecen a una ontología del estar-ahí delante o *Vorhandenheitontologie*. Stein intuye, en todo caso, la envergadura y la dificultad del problema:

¿Qué queda del hombre si se prescinde del cuerpo y del alma? Que aún pueda escribirse un libro entero sobre él quizá sea la mejor prueba de la separación entre esencia y *Dasein* en el hombre. Que Heidegger no consiga deshacerse de ella por mucho que la niegue, lo muestra el hecho de que habla constantemente del *ser del Dasein*, lo que no tendría ningún sentido si *Dasein* no mentara el ser del hombre. (Stein, 2007, 50).

Retomo entonces la segunda y la tercera de las preguntas formuladas por Stein, es decir, “¿Es fidedigno el análisis del *Dasein*?” y “¿Es el análisis del *Dasein* fundamento suficiente para plantear adecuadamente la pregunta por el ser?”.

Respecto de la segunda pregunta, cabe sintetizar los aspectos que comenta Stein. Ellos son los siguientes: Stein es consciente que el análisis de Heidegger no es completo, sino fragmentario (Stein, 2007, 51);

¹⁴ Me refiero a textos como B. Welte (1966), *Heilsverständnis*, Herder, Friburgo; Basilea; Viena y, entre otros, K. Rahner (2010), *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona.

Stein considera magistral el análisis heideggeriano de la cotidianidad y de lo propio (Stein, 2007, 51), aunque critica que no se explique en profundidad el ser del hombre (Stein, 2007, 51). Por otro lado, Stein se pregunta: ¿es posible separar el sí mismo (ser persona del hombre) – del uno? (Stein, 2007, 52). Hay una fuerte crítica a la noción de uno heideggeriano v/s la noción de comunidad de Stein (Stein, 2007, 53-55). Y existe un tratamiento crítico a la noción de caída (Stein, 2007, 56) y la muerte (Stein, 2007, 57-63).

Voy a referirme brevemente al tema del Uno/Se (Man) y también al tema de la muerte.

Para Heidegger, la existencia humana se lleva a cabo, en la mayoría de los casos, inserto en la “masa”, envuelto en el anonimato que permiten las “grandes mayorías”, lo que tiene a su juicio un carácter negativo. A esto apunta Heidegger con la expresión del “Uno/Se”. “Uno significa: 1. Un grupo determinado o un ámbito indeterminado de individuos –en el caso más extremo todos los seres humanos– que admiten un hecho como general o se sujetan a una regla general de comportamiento” (Stein, 2007, 53). Lo que lo saca precisamente de ese anonimato o de la masa para Heidegger es la angustia.

Para Stein, sin embargo, el tema es precisamente al revés. La existencia humana se realiza para ella en la comunidad. Ella afirma: “el *Dasein* en que el hombre se encuentra primero –arrojado– no es el aislamiento sino la comunidad: el *coestar*. Por lo que respecta al ser, el hombre es cooriginariamente individuo y colectividad” (Stein, 2007, 55).

Por otro lado, la comprensión del fenómeno de la muerte, sin duda alguna, marca una diferencia importante entre Heidegger y Stein. Sigo acá los planteamientos de mi amigo y colega –parte también del CES– César Lambert en su texto “El análisis de la muerte según Bernhard Welte. Consideraciones fenomenológicas”.

En *Ser y Tiempo* la reflexión sobre la muerte toma su punto de arranque en una dificultad metodológica: la necesidad de sacar a luz el ser de ese ente que, en cada caso, somos nosotros –y que Heidegger fija con-

ceptualmente como *Dasein*— en su propiedad y totalidad (Heidegger, 2012, 238). Así pues, la tematización fenomenológica de la muerte o, para ser más exactos, “del estar vuelto hacia la muerte” (das Sein zum Tode) apunta a alcanzar el ser total del *Dasein*. Pero la idea de totalidad de la existencia —entendida como el conjunto de sus fases momentáneas— entra en colisión con la estructura fundamental del *Dasein*, que es el cuidado (Sorge). En efecto, uno de sus momentos constitutivos es el “anticiparse a sí” (Sichvorweg) [Heidegger, 2012, 241] y este momento pone de relieve que la existencia humana tiene siempre algo ante sí, aun en los instantes finales, cuando ya ha “saldado sus cuentas” (Heidegger, 2012, 241). “En efecto, este momento estructural del cuidado dice inequívocamente que en el *Dasein* siempre hay algo que todavía falta, que, como poder-ser de sí mismo, no se ha hecho aún ‘real’” (Heidegger, 2012, 262).

Por otra parte, cuando el *Dasein* ha alcanzado, efectivamente, su totalidad, no puede tener experiencia de ella. Pues su ser se ha aniquilado (Heidegger, 2012, 262-263). “Mientras el *Dasein*, en cuanto ente, es, jamás habrá alcanzado su ‘integridad’ [seine ‘Gänze’]. Pero si la alcanza, este logro se convierte en la absoluta pérdida del estar-en-el-mundo” (Heidegger, 2012, 262-263). La consecuencia que Heidegger saca de este estado de cosas, y que él anuncia desde el comienzo de su abordaje, en el § 45 de *Ser y Tiempo*, es que la tematización de la muerte desde la perspectiva filosófica del análisis fundamental del *Dasein* va a consistir en el examen de la relación que tiene la existencia humana con su propio fin. Quiera o no el ser humano, de una forma u otra, se relaciona con su propia muerte: “[...] si hablamos de un modo que sea conforme al *Dasein*, la muerte sólo es en un existente estar vuelto hacia la muerte” (Heidegger, 2012, 259). Lo que se va a estudiar, entonces, es el modo de ser de la existencia humana; algo, por tanto, que pertenece a su estructura fundamental, y que no corresponde a un acontecimiento particular dentro de muchos otros.

La crítica de Stein al respecto es clara. Ella afirma: “Si una educación religiosa no ha dado un sentido nuevo a la muerte remitiéndola a la vida eterna, la visión de un muerto añade a la interpretación de la muerte como-no-estar-más-en-el-mundo la del quedar exánime, sobre todo cuando en el viviente predomina la actividad vital sobre la expresión espiritual. Heidegger prescinde de esta perspectiva de la muerte porque lo obligaría a considerar la diferencia entre cuerpo y alma, y la relación recíproca entre ambos, algo descartado desde el principio” (Stein, 2007, 64). En definitiva, Stein plantea su crítica más radical a Heidegger:

La exposición no es sólo deficiente e incompleta por querer comprender el ser sin considerar la esencia y por atenerse a una manera de ser en especial, sino también porque falsea a este último al arrancarlo del contexto ontológico al que pertenece e impide así descubrir su verdadero sentido. (Stein, 2007, 70).

Me resta abordar, por último, brevemente la tercera de las preguntas planteadas por Stein: “¿Es el análisis del *Dasein* fundamento suficiente para plantear la pregunta por el ser?”. Es esperable, por lo dicho anteriormente, una respuesta negativa, sin embargo, es más bien matizada. Por un lado, es cierto que “el ser del hombre queda desdibujado precisamente porque se le suprime lo que comparte con el ser cósmico: la esencialidad y la sustancialidad” (Stein, 2007, 72). Por otro lado, es capaz de identificar una fuente relevante en el pensamiento de Heidegger: Aristóteles. “Merecería revisar profundamente en una investigación específica la relación de Heidegger con Aristóteles y la escolástica a partir de la manera en que los cita e interpreta” (Stein, 2007, 73-74). Eso es lo que hicieron intérpretes tan relevantes como Günter Figal o Franco Volpi, inspirados por la famosa frase heideggeriana: estoy con Aristóteles (“Ética a Nicómaco”) y, a la vez, contra Aristóteles (“Metafísica”).

3. Comentario final

Peter Trawny, editor alemán de los *Cuadernos negros* de Heidegger afirma en su libro *Martin Heidegger. Una interpretación crítica* que “la publicación de cierto número de estos apuntes en la primavera de 2014 provocó el hundimiento de la recepción del pensamiento de Heidegger. Aunque era conocido desde hacía tiempo que a principio de los años treinta el filósofo osó adherirse al nacionalsocialismo, nadie sabía que en el ámbito privado un antisemitismo manifestado de manera esporádica revistió para él importancia filosófica. Y eso exactamente demuestran los apuntes de los *Cuadernos negros*, escritos entre 1938 y 1948” (Trawny, 2017, 12).

Estas palabras de Trawny resuenan aún más fuerte en un congreso internacional como el presente que tiene como eje de su reflexión a Edith Stein: una mujer, una judía conversa, una santa carmelita, que murió precisamente en Auschwitz, Polonia, el 9 de agosto de 1942, debido a la ideología nacionalsocialista.

Evidentemente, Heidegger no tuvo la culpa de la muerte de Stein. Y hay testimonios que acreditan la buena opinión inicial que tuvo Stein sobre Heidegger. Según Carmen Revilla, editora de la traducción al español en Alianza Editorial de *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, la relación entre Heidegger y Stein es ambigua. Va del reconocimiento por parte de Stein del talante filosófico de Heidegger hasta considerarlo “un punto negro en el trabajo en común de los fenomenólogos de Friburgo” (Stein, 2007, 12).

Quise citar esta referencia al trabajo de Trawny, porque para los que nos dedicamos al estudio de Heidegger este punto, es decir, la presencia del antisemitismo en su filosofía no es menor.

Sería apresurado, me parece, calificar la obra completa de Heidegger como antisemita o como fundamento del nacionalismo. Creo que prevalece todavía el aporte de Heidegger a la filosofía contemporánea. Sin embargo, lo anterior no nos exime, por el contrario, nos obliga a

desarrollar una relectura crítica de la obra de Heidegger, al menos entre los años 30 y los 50. Y la confrontación con Edith Stein puede ser un camino.

A mi juicio, como le dije desde el principio, se enfrentan dos modelos ontológicos bien distintos, donde no dejaría de rescatar el interés de Heidegger por cuestionar hasta sus fundamentos últimos la utilización de ciertos conceptos que damos por obvios. No sólo me refiero a las nociones de “cuerpo” y “alma”, sino que al mismo concepto de “ser”. También es valorable el descubrimiento de ciertas estructuras fundamentales que constituyen la existencia humana, que permiten su auto-esclarecimiento.

Ciertamente, la reflexión heideggeriana tiene ciertos límites. Quizás uno de los más interesantes es la sobrevaloración que realiza Heidegger del ser humano, del *Dasein* en terminología heideggeriana, cuestión que, según Stein, lo eleva a ser considerado “un pequeño Dios”.

Sin duda alguna, dicha pretensión puede hacer que el ser humano se transforme en medida de todas las cosas. Las consecuencias de ello, el nacionalsocialismo entre ellas, ya las conocemos.

Referencias

- ARISTÓTELES (1999) *Metafísica*, Gredos, Madrid.
- BALLARD, B. (2007) The difference for Philosophy: Edith Stein and Martin Heidegger, en: *Journal of Value Inquiry*, Springer, Berlín, 95-105.
- BURLANDO, G. (2015) Un análisis interno del *Dasein* ontológico de Heidegger: críticas externas de Stein, en: *Mirabilia Journal* 20, (2015/1), 363-382.
- CALCAGNO, A. (2000) Die Fülle oder das Nichts? Edith Stein und Martin Heidegger on the Question of Being, en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LVXXIV, N°2, 269-285.
- FIGAL, G. (1999) *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburgo.
- GONZÁLEZ, E. (2012) “Apuntes preliminares para una fenomenología del cuerpo en Edith Stein y Maurice Merleau-Ponty”, en: *Merleau-Ponty viviente*, Anthropos, Barcelona, 2012.

- HEIDEGGER, M. (2012) *Ser y tiempo*, traducción de Jorge E. Rivera, Trotta, Madrid.
- LAMBERT, C. (2014) El análisis de la muerte según B. Welte. Consideraciones fenomenológicas, en: *Revista Veritas*, N°30 (marzo 2014), 47-64.
- ORR, J. (2014) “Being and Timelessness. Edith Stein’s Critique of Heideggerian Temporality”, en: *Modern Theology* 30 (1) (2014), 1-23.
- SCHELER, M. (1976) *Späte Schriften*, GW Bd. 9, editado por Manfred S. Frings, Editorial Francke, Berna.
- STEIN, E. (2007) *Obras completas*, vol. III. Escritos filosóficos, Vittoria-Madrid-Burgos: El Carmen, De Espiritualidad, Monte Carmelo.
- TRAWNY, P. (2017) *Martin Heidegger: Una introducción crítica*, Herder, Barcelona.

Enrique V. Muñoz Pérez

Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs Universität Freiburg, Alemania, bajo la dirección del profesor Günter Figal (2007).

Profesor de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile desde marzo de 2018. Realiza docencia de pregrado y posgrado sobre antropología filosófica, ética, y filosofía moderna y contemporánea. Ha desarrollado, además, su labor docente como Profesor en el Seminario Pontificio de Santiago y en la Universidad Alberto Hurtado.

Entre sus publicaciones destacan dos libros, *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch. Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers*, Editorial Ergon, Würzburg, Alemania (2008) y *Heidegger y Scheler. Una relación olvidada*, Cuadernos de Filosofía, Universidad de Navarra, España (2013). Es también coautor de *Aproximación a la fenomenología de la migración* (Germán Vargas – Enrique Muñoz), Editorial Aula de Humanidades, Bogotá (2019).



DOSSIER

ESTUDIOS ANIMALES

PRESENTACIÓN

El *Dossier* “Estudios animales” que sigue a continuación fue convocado a inicios de abril de 2019 buscando trabajos en torno a “paz y justicia para no/mal-votantes: animales no humanos, infantes, discapacitadxs, migrantes”. Esta formulación actúa en tres direcciones. Por una parte, plantea un anhelo de cumplir la realización de valores –paz y justicia– en un contexto donde están ausentes y prevalecen violencia e injusticia. En segundo lugar, categoriza en un mismo grupo a aquellas personas o individuos¹ para quienes se demanda la realización de estos valores; un grupo transespecie caracterizado por la que sería la tercera dirección: su malo o nulo desempeño en los procesos para elegir representantes y autoridades en un sistema de votaciones partidistas, como en el que vivimos.

A inicios del 2019 teníamos presentes –y las seguimos teniendo– las elecciones presidenciales en México (Andrés Manuel López Obra-

¹ En nuestro breve siglo xx (y quien escribe suele hablar con quien también nació en él), la categoría de *persona* es polémicamente adjudicada a animales o entidades no humanas, pues su uso se volvió exclusivo, coextensivo a la “especie” humana, de manera homogénea y permanente desde el momento en que un espermatozoide humano fecunda un óvulo y hasta su muerte, sin importar “raza”, edad, sexo binario, condición de salud física, mental o credo religioso y político. Se asume esa homogénea permanencia de “la persona humana” como un logro de la cultura de Derechos para la “especie”. *Persona* es también uno de los conceptos en los que más se ha discutido la arbitrariedad e inadecuación de este peculiar sinónimo de *humano*. Mary Midgley, filósofa y antropóloga fallecida en 2018, publicó ampliamente en torno a la personidad de animales no humanos desde finales de los 70 del siglo pasado. A sugerencia de Federico Marulanda incluyo aquí el término “individuos”, que puede funcionar bien para expresar la idea que tengo con la salvedad de que están agrupados por el tipo de individuos que son y no en su mera individualidad.

dor, 2018-2024), en Estados Unidos de Norteamérica (Donald Trump, 2017-2021) y en otros países del continente americano. Así pues, el llamado era a enfocar ética y políticamente la cuestión de cómo procurar paz y justicia a quienes no cuentan con los privilegios de la especie –sus llamados derechos–, o fallan en cuanto a competencia lingüística o ciudadanía plena. Sin esperar reciprocidad, asumimos que tenemos obligaciones éticas hacia esas personas o individuos y que nos corresponde construir una política que los incluya.

Agrupar a esas personas o individuos en una extraña categoría (votan mal o no votan) y preguntarse por las posibilidades de lograr paz y justicia también para ellas es ya un paso en la dirección correcta. Con-tándolas, la paz no se puede limitar a atenuar la guerra y su violencia; la justicia no puede ser adjudicar estandarizadamente una pena, multa o sanción a quien transgrede una ley, se le denuncia, se le “pesca”, se halla imputable, se le procesa y, quizá, se le condena a pagar por su delito. Para que estén estos no/mal-votantes en condiciones de vivir en paz y con justicia necesitamos cambiar nuestras referencias y justificaciones: les debemos otra paz y otra justicia que sí sean significativas para lo que actualmente están viviendo; este deber nuestro no depende de que nos prueben ser de la especie humana declarando su autopo-sicionamiento como adulto maduro, sano, y defendiendo su derecho por haber nacido en el territorio nacional, de progenitores con nuestra nacionalidad o haber tramitado exitosamente la ciudadanía. Necesitamos otro sentido y otras prácticas democráticas que llamen al involucramiento con quienes no/mal-votan, mediante empatía y sin el ejercicio de ventriloquía –que típicamente realizan los políticos incluso con quienes tenemos el privilegio de la ciudadanía–.

La convocatoria despertó interés y quizá más de algún colega incursionó en textos y problemas tan inusuales como las reflexiones en torno a la libertad, la esclavitud y la ganadería, cómo alguien pasa a ser propiedad de otro, cómo ese régimen puede abolirse; el abuso sexual

infantil y la ineficacia del “complejo industrial carcelario”² para hacer justicia y acabar con este crimen; la obscenidad del actual consumo cárnico aun cuando hábitos de criptofagia oculten el origen animal de la llamada “comida”; la persistencia de zoológicos y experimentación con poblaciones devaluadas, confinadas, calificadas de pestes invasoras; las historias locales de las movilizaciones para denunciar la invisibilización de personas discapacitadas, migrantes, mujeres e infantes con quienes se han cometido abusos; las alianzas políticas para alcanzar transformaciones que hoy más que nunca son necesarias y urgentes. Esos trabajos seguirán horneándose algunos meses más. Las páginas de *Devenires* estarán abiertas a contribuciones que profundicen estas discusiones y otras que pueden surgir.

Lo que aquí entregamos a lectura tiene usos más académicos y reflexivos que directamente conectados a la transformación social, si bien ésta es de nuestro total interés. Abrimos el *dossier* con “La relevancia de la bioética en la educación universitaria en ciencias biológicas”, de María de los Ángeles Cancino Rodezno. La autora enfatiza el deber de las Instituciones de Enseñanza Superior (IES) al impartir conocimientos y mejorar prácticas: siempre en un marco de reflexión y análisis al cual genéricamente llamamos ética, pero que más específicamente se denomina bioética cuando se pone en juego la integridad y bienestar de seres vivientes, humanos y no humanos. Subraya la necesidad de que multidisciplinariamente se reconozca la vulnerabilidad de los sujetos utilizados en el trabajo científico y educativo. Resulta injustificable la negligencia de nuestras IES en este campo, pues prevalece la inexistencia no sólo de Comités de Ética activos y eficientes, sino del espacio público universitario que aliente la expresión de las preocupaciones éticas y las atienda debidamente.

² Ver, por ejemplo, Angela Y. Davis, *Are Prisons Obsolete?* (Nueva York: Seven Stories Press, 2003); GenerationFIVE (s. f.). *Acabar con el abuso sexual infantil: Manual de justicia transformativa*. Accesible en http://www.generationfive.org/resources/transformativ-justice-documents/manual_justicia_transformativa_esp/

El texto de José Lasaga Medina, “La imagen del animal en las *Elegías de Duino*” explora cuidadosamente las metáforas animales en esa obra de Rainer Maria Rilke, mostrándonos una posición interesantísima en torno a la existencia humana y animal en lo que el autor considera una “antropología negativa”. El animal no es ni inferiorizado ni idealizado con respecto a lo humano. Es otro, irreductible, un testigo. Resulta muy valiosa la reflexión de Lasaga sobre el pasaje de la correspondencia de Rilke donde el poeta asocia la experiencia de sentir la necesidad de hacer en sí mismo “un cambio decisivo, desde el fondo, desde la raíz” a un encuentro en Córdoba, España, con una perrita preñada.

En “Del humanismo antropocéntrico al perspectivismo cosmomórfico”, Gloria Cáceres Centeno revisa los entendimientos de alma que culturas amerindias han tenido y que difieren notablemente del humanismo antropocéntrico traído por conquistadores europeos en los siglos XVI y XVII. En esta reflexión, el humanismo “invisible e insulso” (Tzvetan Todorov, *El jardín imperfecto*. Barcelona: Paidós, 1998/2008) que está presente como vana retórica de progreso moral por apropiación de la Tierra se confronta con las sabidurías de pueblos originarios, en donde se suele reconocer que la relación con vivientes no es la de un propietario y su mercancía.

En la sección de Miscelánea compartimos la traducción de “Derechos animales y derechos indígenas”, de lxs canadienses Will Kymlicka y Sue Donaldson. Se trata de un texto relevante escrito por Kymlicka, uno de los principales teóricos de la política interétnica y democracias multiculturales, y Donaldson, investigadora independiente y activista vegana. Canadá es un país donde el reconocimiento de los derechos de pueblos indígenas –por ejemplo, a la cacería y matanza de ballenas– ha chocado con las leyes establecidas para proteger a los animales. Los autores, que son convencidos activistas, apuestan a una estrategia que involucre y reivindique la perspectiva originaria con la que los indígenas defendieron este reclamo: los animales no son mercancía ni propiedad ni recursos a explotar, cazarlos es un acto de vinculación sagrada con an-

cestros que interactúan dinámicamente con los vivos. Sobre esa base el diálogo con activistas y el replanteamiento de lo que son los animales en sociedades no indígenas es posible y fructífero. El texto es sumamente útil para llevar la teoría política con que Kymlicka y Donaldson revitalizan la teoría del Derecho Animal a una práctica multicultural, abierta al escrutinio de sus razones, en diálogo, en vez de a la invisibilización mutua que actualmente impera mientras avanza la devastación ambiental.

Agregamos también en Miscelánea la nota necrológica de Michel Serres, francés, antropólogo de la ciencia fallecido hace poco más de un año, y, en la sección Reseñas, la del libro de Annamaria Manzoni, *Por el mal camino. El vínculo entre la violencia contra animales y la violencia hacia humanos*.

Agradecemos las oportunas observaciones de revisores anónimos, así como la dedicación y cuidado que han puesto Cristina Barragán y Federico Marulanda en este número de *Devenires*. En estos meses de confinamiento y aprendizajes intensos por la pandemia causada por el virus SARS-cov-2, está cobrando impulso la idea de un nuevo “pacto cívico” –dice António Guterres, el Secretario General de la ONU–. Un nuevo contrato sacionatural que revise y corrija cómo habitamos el mundo, el consumo de bienes comunes (agua, aire, tierra, oscuridad y silencio) que nos estamos permitiendo. No están lejos de ese llamado las exigencias de revisar cómo y en quién probamos las sustancias que esperamos sean curativas o preventivas para la salud de seres humanos, cómo vincularnos solidariamente para una mejor sobrevivencia planetaria. Esperamos que este cuadernillo temático contribuya en esa dirección.

Ana Cristina Ramírez Barreto
Morelia, Michoacán, México



LA RELEVANCIA DE LA BIOÉTICA EN LA EDUCACIÓN UNIVERSITARIA EN CIENCIAS BIOLÓGICAS

Angeles Cancino-Rodezno
Departamento de Biología Celular - Facultad de Ciencias
Universidad Nacional Autónoma de México
angelescancino@ciencias.unam.mx

Resumen

Las universidades que imparten ciencias biológicas deben tener la obligación ética de enseñar a sus alumnos cómo tratar a sus modelos de estudio (seres humanos, animales no humanos y otros organismos biológicos). Se ha podido observar cómo estudiantes que han tenido cercanía con clases de bioética hacen cambios importantes y relevantes tanto en sus estudios como en su vida personal. El presente trabajo intenta hacer saber a profesores, alumnos, directivos, etcétera, que el tránsito de los alumnos de ciencias biológicas hacia una actitud bioética es algo posible y factible.

Palabras clave: ética animal, éticas ampliadas, experimentación con animales, métodos alternativos, bienestar de los animales.

Recepción: 26-08-2019. **Aceptación:** 25-05-2020.

THE RELEVANCE OF BIOETHICS IN BIOLOGICAL SCIENCES CURRICULA

Angeles Cancino-Rodezno
Departamento de Biología Celular – Facultad de Ciencias
Universidad Nacional Autónoma de México
angelescancino@ciencias.unam.mx

Abstract

Universities that offer courses in biological sciences have a moral obligation to teach their students how to treat their models of study (human beings, non-human animals and other biological organisms). It has been observed that students who have had contact with bioethics courses make significant changes in their studies and in their personal choices. The present work seeks to inform professors, students, administrators, etc., that the transition of biological sciences students towards a bioethical attitude is possible and feasible.

Keywords: animal ethics, extended ethics, animal testing, alternative methods, animal welfare.

Reception: 26-08-2019. **Acceptance:** 25-05-2020.

Presentación

Actualmente, en las universidades de todo el mundo existe una clara tendencia a incorporar a la bioética en sus programas de estudio y en la formación integral de sus recursos humanos. El conocimiento en bioética se considera una competencia académica que incluye los conocimientos, habilidades y aptitudes necesarios para analizar, explicar y discutir sobre los dilemas bioéticos que se presentan día a día respecto a nuestras relaciones de consideración moral hacia los seres vivos y las consecuencias derivadas del ejercicio de la ciencia y la tecnología. Según Riechmann (2009): “Vivimos en un mundo de las muchas crisis. Pero la más básica es la crisis de nuestra relación con la biosfera: aún no hemos aprendido a habitar esta Tierra”.

La bioética es el estudio multidisciplinario de las cuestiones morales teóricas y prácticas surgidas de las ciencias de la vida y de las relaciones de la humanidad con la biosfera. Lo anterior es particularmente relevante en la enseñanza de las ciencias biológicas en educación superior: la bioética aporta argumentos científicos, legales y filosóficos, entre otros, respecto a la pertinencia y vigencia de la realización de experimentos con animales humanos y no humanos, con otras especies y con los ecosistemas. Según el Preámbulo de la Declaración universal sobre Bioética y Derechos Humanos, “la sensibilidad moral y la reflexión ética deberían ser parte integrante del proceso de desarrollo científico y tecnológico y [...] la bioética debería desempeñar un papel predominante en las decisiones que han de tomarse ante los problemas que suscita ese desarrollo” (UNESCO, 2005) Asimismo, el Artículo 23 (sobre “Educación, formación e información en materia de bioética”) declara: “Para promover los principios enunciados en la presente Declaración y entender mejor los problemas planteados en el plano de

la ética por los adelantos de la ciencia y la tecnología, en particular para los jóvenes, los Estados deberían esforzarse no sólo por fomentar la educación y formación relativas a la bioética en todos los planos, sino también por estimular los programas de información y difusión de conocimientos sobre la bioética” (UNESCO, 2005). Para estimular el cumplimiento de lo anterior, sería deseable que el conocimiento en temas de bioética se cultivara desde edades tempranas a través de la enseñanza y la práctica continua a nivel básico. En muchos países (incluido México), al menos en ciencias biológicas a nivel de educación superior, la bioética ha comenzado a tener presencia en los planes de estudio y temarios. No obstante, para que de manera particular la comunidad científica incorpore a la bioética en su *buena praxis*, hace falta reconocer la importancia de esta multidisciplina.

El proceso de aprendizaje-enseñanza en las aulas universitarias sobre la bioética, su historia, sus corrientes, su importancia y sus implicaciones permite que los alumnos discutan, polemiquen, problematicen y debatan al interior de la academia, pero ¿resulta posible que la bioética trascienda el espacio académico y fomente cambios en la vida personal de los alumnos que la han cursado como materia en la universidad? En el presente ensayo se abordará cómo algunos autores han comenzado a cuestionarse si los conocimientos en bioética pueden afectar el comportamiento de los estudiantes en otros aspectos de su vida cotidiana, como el consumo. Recientemente, Schwitzgebel, Cokelet y Singer han indagado si la formación universitaria en ética aplicada (en particular en bioética) también es capaz de repercutir en la conducta de los estudiantes en su vida cotidiana y no únicamente en el espacio académico (Schwitzgebel, Cokelet y Singer, 2019).

La bioética: multidisciplina emblemática de este siglo

La bioética es una multidisciplina considerada emblemática de este siglo; nunca resultó tan indispensable centrar la atención en los dilemas derivados del enorme impacto antropogénico sobre el resto de la naturaleza. Las crisis ecológicas contemporáneas no tienen precedentes y amenazan con alterar permanentemente los flujos de materia y energía en los ecosistemas y con extinguir, de manera masiva, a muchas especies que son producto de millones de años de evolución biológica.

La etimología de la palabra “bioética” vincula claramente a la biología con la ética; en palabras de Potter (2001, p. 8) “[l]a supervivencia sostenible y global requiere de una ética apropiada. Sólo una ética que incorpore el conocimiento biológico puede ser la adecuada a ese fin y la Bioética Global aspira a convertirse en esa ética”. La robustez de la bioética radica en que es una multidisciplina que no sólo se apoya en el conocimiento filosófico: “La filosofía es sólo una de las varias disciplinas que configuran la bioética, por su historia y problemática, la bioética consiste en una interdisciplina donde convergen las ciencias y las humanidades a través de la biología, la medicina, el derecho, la psicología, la antropología, la sociología...” (González, 2008). Ahora bien, la ética filosófica frecuentemente ha sido antropocéntrica, es decir, ha privilegiado la satisfacción de los intereses de los humanos, lo que deriva en una discriminación a los miembros de las demás especies biológicas (Horta, 2012). Cabe decir que toda una serie de posiciones en bioética extienden la consideración moral a otros seres vivos más allá de los humanos; en otras palabras, prescriben incrementar el número de individuos beneficiados o afectados por nuestras acciones sumando a los animales no humanos. Una manera de efectuar dicha extensión de la consideración moral es mediante la distinción que hace Regan (1983) entre los sujetos que pueden tomar decisiones morales y los seres que pueden ser objeto de tales decisiones siendo considerados en ellas. Regan los bautiza respectivamente como *agentes morales* y *pacientes*

morales. Los agentes morales responden éticamente por sus actos (en nuestro contexto éstos serían seres humanos, mayores de edad, libres y en pleno uso de sus facultades mentales) mientras que los segundos son aquellos a quienes los y las anteriores debemos consideración moral, aunque ellos no tengan obligaciones morales hacia nosotros. En este círculo moral entran no sólo los animales no humanos, sino también algunos humanos como, por ejemplo, los niños pequeños, personas con afecciones cerebrales severas, etcétera, y potencialmente estaría también cualquier otro ser que cumpliera los criterios para ser sujeto de consideración moral (Herrera, s.f.). Así, las corrientes éticas extendidas hacia la bioética buscan ampliar la consideración moral, introduciendo a un mayor número de pacientes morales humanos y no humanos.

¿A qué teorías éticas podemos apelar en ciencias biológicas para argumentar a favor de la consideración moral de nuestros modelos de estudio? Existen varias corrientes de pensamiento en ética que pueden ser –sin romper con sus principios generales– ampliadas más allá del alcance humano. Algunas de estas corrientes éticas son: la utilitarista, la deontológica, principialista, la aristotélica y la igualitarista. Examinaremos cómo se podría extender cada una de estas corrientes para ampliar el ámbito de consideración moral más allá de los seres humanos (Herrera, s.f; Horta, 2009).

a) Utilitarista: propone la búsqueda del mayor bienestar posible (incluyendo el de todos los individuos), al mismo tiempo que la reducción del sufrimiento al mínimo posible. Para ampliar la esfera de consideración moral de una teoría utilitarista, puede entenderse por ‘individuos’ un paciente moral cualquiera. Esto implica que, si un individuo puede sufrir o experimentar dolor, ello es condición suficiente para que tengamos la obligación ética de no causárselo y de disminuir su sufrimiento al mínimo posible, así como todo aquello que reduzca sus posibilidades de bienestar. En otras palabras, los intereses de cada ser afectado por una acción han de tenerse en cuenta y considerarse como los de cualquier

otro individuo. De acuerdo con la postura de Singer (1975/1996), el alcance de estos principios debe aplicarse a los animales no humanos con sistema nervioso central.

b) Deontológica: sostiene que hay ciertas acciones que debemos realizar o no realizar independientemente de los efectos que ello tenga. La deontología kantiana en particular sostiene que dado que cada agente moral –guiado por su razón y su libertad– es capaz de tomar decisiones y actuar en uno u otro sentido, tiene la obligación de responder por sus decisiones y sus actos. Determina también la aplicación del imperativo categórico conforme a la fórmula de la humanidad, propuesta en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* de 1785: “Actúa de tal manera que siempre trates a la humanidad, ya sea en tu propia persona o en la persona de cualquier otro, nunca simplemente como un medio, sino siempre y al mismo tiempo como un fin”. Ampliar esta postura ética más allá de lo humano es considerar que los animales y otros seres vivos deben de ser tratados como sujetos de consideración moral, como alguien y no como algo; es decir, dejar de ver a esos otros como simples medios y verlos como fines en sí mismos. Aun si el deontologismo kantiano, fundamentado en la razón humana, es por fuerza antropocéntrico, podrían formularse variantes que no lo sean. Así, Fritz Jahr (1927) reformuló el imperativo categórico de Kant aumentando la consideración hacia los seres vivos: “Respetar por principio a cada ser viviente como un fin en sí mismo y trátalo, de ser posible, como a un igual”.

Otro tipo de posición con rasgos deontológicos es la conocida como principialismo. Ésta fue propuesta por Beauchamp y Childress inicialmente para proteger a pacientes humanos de investigaciones médicas, y se fundamenta justamente en cuatro principios: la no-maleficencia, la beneficencia, el respeto por la autonomía y la justicia (Beauchamp y Childress, 1999). El principio de no maleficencia consiste en la obligación de no producir sufrimiento, u otro tipo de daño, de manera voluntaria. Este principio resulta en el deber de no dañar animales humanos y

no humanos. El principio de beneficencia consiste en ofrecer un bien a otro individuo, tratar a los pacientes médicos sin discriminar por edad, sexo y condición económica, entre otros. Bajo este principio se busca hacer el bien “al otro” como una ética de máximos. Si este principio se amplía a la bioética, debemos beneficiar a todos los seres susceptibles de recibir beneficios. La autonomía es la facultad de gobernarse a uno mismo; es la capacidad de tomar decisiones sobre lo que nos puede afectar exclusivamente a nosotros y nosotras. Respecto a los otros animales, bebés, pacientes comatosos, etcétera, que no pueden ejercer la autonomía, pueden existir terceras personas, designadas como tutores, que velen por sus intereses y tomen las decisiones por ellos. El respeto por la autonomía llevaría a no actuar en beneficio de alguien si ese alguien, pensando de manera autónoma, no lo desease. Por último, el principio de justicia contempla que todo individuo tiene derecho al trato igualitario como los demás seres humanos, sin importar las condiciones de su vida, de su salud, de sus creencias o de su posición económica. Aplicarlo de manera no antropocéntrica implicaría que los intereses manifiestos de los animales no humanos contarían como los de los seres humanos.

c) Aristotélica: esta posición se centra en el modo en que los agentes morales alcanzan la perfección y la buena vida propia de su especie; cada individuo tiende al logro de su plenitud y madurez. La propuesta ampliada consiste en dirigir nuestra consideración y respeto hacia seres que, al igual que nosotros, existen, se desarrollan, alcanzan su plenitud y decaen, es decir, hacia los seres que se dirigen a la obtención de su bien propio. Este tipo de ampliación ha sido propuesta por Paul Taylor (Taylor, 1986; Herrera, s.f.).

d) Igualitarismo: esta posición sostiene que en una circunstancia dada lo mejor es procurar reducir la desigualdad entre los diferentes individuos implicados. De acuerdo con esta postura es mejor que todos los individuos experimenten un nivel de felicidad y sufrimiento igual, aunque sea

menor, a que ciertos grupos experimenten niveles elevados de felicidad a costa de que otros individuos experimenten poco o ninguna felicidad y mucho sufrimiento. El igualitarismo busca dos condiciones: que el nivel de felicidad sea el más alto posible y que quienes se encuentren peor puedan mejorar su situación al máximo. Una posición muy semejante al igualitarismo es el prioritarismo, que, aunque no ve necesariamente negativa la desigualdad, considera, como el igualitarismo, que debe tener prioridad mejorar la situación de aquellos individuos que presenten las peores condiciones.

Veamos ahora qué consecuencias tienen estas perspectivas para la evaluación de la situación actual de los animales no humanos. A día de hoy cosificamos, explotamos y sacrificamos a un gran número de animales para dar servicio y provecho a los seres humanos. Es innegable que muchos seres humanos sufren terriblemente, sin embargo, si tenemos en cuenta las mayorías, la estadística y los porcentajes, la situación de los animales no humanos es claramente peor que la de los seres humanos. Las anteriormente mencionadas teorías éticas ampliadas permiten repensar el antropocentrismo occidental generalizado que nos ha llevado a comprender a nuestra especie como superior frente al resto de la naturaleza. Para Lizbeth Sagols (2014), el antropocentrismo es sinónimo del dualismo violento que va contra la vida porque establece un corte tajante entre los seres humanos y el resto de los organismos quienes son considerados inferiores, algo que debía permanecer 'abajo', desigual, de menor valor, con menor derecho a la existencia y cuya explotación está justificada.

¿Por qué la bioética para la formación universitaria en biología?

Previamente al nacimiento de la bioética, existieron muchas razones que impulsaron la necesidad de normar el ejercicio ético de las ciencias bio-

lógicas y médicas; el desarrollo de dichas ciencias no ha estado exento de abusos, violaciones y prácticas desproporcionadas por parte del ser humano hacia su propia especie, los demás animales, las plantas, los ecosistemas y el planeta entero. Si bien la ciencia es una actividad que ha aportado innumerables avances y beneficios a nuestra especie, su construcción a través de la historia no debe quedar libre de cuestionamientos éticos.

Aunque el término “bioética” ya había sido acuñado, casi 50 años antes, por el teólogo y filósofo alemán Fritz Jahr (1927), debieron suceder eventos específicos para que se diera el auge de la bioética hacia 1970. Dicho año el oncólogo estadounidense Van R. Potter abogó por la creación de una nueva disciplina filosófica que extendiera la esfera de consideración moral humana hacia el resto de la biósfera y que velara por el uso ético del conocimiento científico a través de sus publicaciones “Bioethics: the science of survival” (Bioética: la ciencia de la supervivencia) y “Bioethics: Bridge to the future” (Bioética: puente hacia el futuro) (Potter, 1970, 1971). El objeto formal de esta nueva multidisciplina fue el problema de la supervivencia de la humanidad, sirviendo de puente entre la ética clásica y las ciencias de la vida, tomando “vida” en el sentido más amplio de la palabra. Este puente permite la comunicación bidireccional entre las ciencias y las humanidades. Para él, la ética no debe estar aislada de una comprensión más holista, en el sentido de que “los valores éticos ya no pueden ser separados de los hechos biológicos” (Álvarez, Lolas y Outomuro, 2006). De acuerdo con los conceptos de bioética desarrollados por Potter, el conocimiento generado por la ciencia debía emplearse por la humanidad con sabiduría, buscando el mayor beneficio para los seres vivos y su planeta. Actualmente, la bioética se define como una multidisciplina incluyente que discute sobre la humanidad y sus relaciones éticas consigo misma y con “el otro”. Este “otro” es toda la comunidad de “extraños morales”, es decir, los individuos que no piensan de igual manera y los individuos biológicos con sistema nervioso funcional, pero también otras especies biológicas; así como los componentes bióticos y abióticos de los ecosistemas.

Distintos documentos contribuyeron a la adopción de la bioética, como el código de Nüremberg, la Declaración de Helsinki, el Informe Belmont, entre otros, dentro de una oleada histórica de reivindicación de los derechos civiles (Álvarez, Lolas y Outomuro, 2006). Por lo anterior, la bioética quedó “atrapada” por la ética médica, es decir, la bioética se desarrolló principalmente en el ámbito médico. Sin embargo, la bioética es mucho más amplia que la ética médica, por lo cual resulta muy importante trabajar para que el significado extenso de “bioética” sea reconocido: una multidisciplina que abogue por una sobrevivencia sostenible y global del planeta a través de la evidencia científica y la argumentación filosófica atendiendo un cometido fundamental: considerar moralmente no sólo a la humanidad, sino también a los animales no humanos, el resto de los seres vivos y los ecosistemas.

Apoyando lo anterior, en la actualidad, se pueden sostener diferentes posturas bioéticas; una de ellas es la que defiende que la consideración moral recae en los seres sintientes; otras son las diferentes posturas en ética medioambiental, como el biocentrismo (según el cual la consideración moral recae en todos los vivos) y el ecocentrismo (según el cual la consideración moral recae en las especies biológicas y los ecosistemas). Adicionalmente, la bioética dialoga sobre derechos humanos, inclusión, equidad y sostenibilidad, así como sobre los dilemas al inicio y final de la vida humana, entre otros asuntos de gran vigencia académica y ciudadana a nivel mundial. Por lo anterior, estos temas debieran ser analizados en las aulas universitarias.

La formación de un científico debe incluir, además de la adquisición de los conocimientos específicos de su disciplina, un compromiso con los valores de honestidad, integridad y reflexión ética (Hudson et al., 2005). En el caso de un biólogo, se requieren, de manera adicional, algunos compromisos morales particulares, pues su objeto de estudio son la vida y sus nichos. Por tanto, es deseable que la academia adopte alternativas pedagógicas y éticamente relevantes que fomenten en los estudiantes una reflexión crítica y que puedan hacerles desarrollar un sen-

tido de la responsabilidad hacia su profesión, la sociedad y el planeta. La importancia de un proyecto de este tipo está plenamente justificada, ya que si bien la ciencia ha sido una actividad que ha aportado innumerables avances y beneficios a la vida humana, en ocasiones su desarrollo y enseñanza han sido causa de abusos, violaciones y prácticas desproporcionadas que han dañado a otros seres vivos y a los ecosistemas (Cancino Rodezno, 2016). Estas prácticas dañinas fueron legitimadas por una concepción de la ciencia como un ámbito de producción de conocimiento axiológicamente neutral. Al respecto, Sarewitz (1996) ha planteado que la propia comunidad científica ha engendrado ciertos mitos, entre ellos el de la neutralidad valorativa, que se han ido transmitiendo de generación en generación a través de la enseñanza y la currícula oculta de los profesores (ver también Goodstein, 2002).

Como se mencionó anteriormente, la UNESCO ha instado a que se estimulen los programas de información y difusión de conocimientos sobre la bioética; por supuesto, las edades tempranas en los alumnos son determinantes para que incorporen la enseñanza y la práctica bioética continua; porque la bioética además de teórica es práctica. Con esto se lograría la consolidación de un carácter acorde con el cumplimiento de principios teóricos y prácticos que permitirían ensamblar de una manera natural y adecuada a los alumnos en edades mayores y de manera particular en la investigación científica en biología.

Desde un punto de vista holístico, la enseñanza e investigación científica deberían ampliar su círculo de consideración ética. Así, antes de iniciar una práctica científica se deberían realizar los análisis de riesgo pertinentes y justificar plenamente el diseño, los objetivos, el desarrollo, la novedad y la relevancia del proyecto y los experimentos en cuestión. Por su parte, las instituciones académicas deberían promover la adquisición de competencias profesionales por parte de todo el personal, incluyendo educación bioética con contenidos actualizados continuamente. En el caso particular de la adquisición de conocimiento científico, resulta deseable la inclusión simultánea de valores tanto epistémicos (integridad,

rigurosidad, imparcialidad, etcétera) como no epistémicos (justicia, beneficencia, no maleficencia, respeto por la vida, entre otros). En adición, debe ponerse especial énfasis en que los objetos de estudio de los científicos son la naturaleza y el universo, lo que frecuentemente implica el manejo y uso de organismos vivos, sistemas biológicos y ambientes naturales vulnerables frente quienes experimentan o trabajan con ellos, lo cual obliga a profesores y estudiantes a tener consideraciones morales particulares así como una responsabilidad científica hacia dichos modelos de estudio. Todo lo anterior puede quedar sintetizado en palabras de Potter (1970): “La bioética que yo vislumbro se esforzaría en generar una sabiduría, un saber acerca de la forma de utilizar el conocimiento en vista de un bien universal, tener un conocimiento para uso del conocimiento”.

Ahora bien, para que la comunidad científica incorpore a la bioética hace falta reconocer la importancia de esta multidisciplina y aprender y enseñar su historia y sus fundamentos filosóficos. Por otro lado, se requiere desaprender los dogmas científicos y algunos prejuicios de la misma población científica hacia la bioética (Cancino Rodezno y Solano Noguera, 2015) y atreverse a rechazar una forma de hacer ciencia que violenta y cosifica a la naturaleza en búsqueda de una nueva racionalidad más justa y menos maleficente con ella. Conviene también desaprender los procedimientos faltos de ética que se realizan en nombre de la ciencia y la educación científica y comprender que para tomar una decisión bioética en ciencia se debe evaluar particularmente cada caso, privilegiando siempre los intereses primarios (vida, salud, satisfactores necesarios para conservar la vida de cualquier individuo) respecto a los secundarios (no indispensables para sobrevivir, como las necesidades creadas, las diversiones y el placer) (Vanda-Cantón, 2011).

En definitiva, es deseable que los científicos presentes y futuros sean competentes tanto en su campo de estudio como en bioética, para así ser capaces de justificar su trabajo epistémica y éticamente sin que esto se interprete como un impedimento para el avance de la ciencia. De hecho, a pesar de que existan opiniones encontradas respecto a la adquisición de

capacidades científicas a través de una educación bioética y alternativa respecto a la enseñanza tradicional (Ortiz Millán, 2016), dicha adquisición ha dejado de ser una simple sugerencia para ser en la actualidad un derecho de los estudiantes que apelen conciencia. Ante la apelación de conciencia o negativa por parte de un estudiante a realizar actividades o experimentos éticamente cuestionables, los profesores deberían responder al alumno o alumna de manera positiva, es decir, el profesorado debe poseer el conocimiento para dar a los estudiantes una opción de calificación equivalente. En el caso específico del uso de animales, la normativa de la Ciudad de México marca que “ningún alumno(a) podrá ser obligado(a) a experimentar con animales contra su voluntad, y el profesor(a) correspondiente deberá proporcionar prácticas alternativas para otorgar calificación aprobatoria. Quien obligue a un alumno(a) a realizar estas prácticas contra su voluntad podrá ser denunciado en los términos de la presente Ley” (Ley de Protección Animal de la Ciudad de México antes Distrito Federal, 2002, p. 43).

Las alternativas pedagógicas y bioéticas podrían surgir de propuestas generadas en discusiones colectivas entre docentes en las cuales podrían tocarse temas como: 1) El uso de métodos no invasivos o menos riesgosos para los seres vivos y los ecosistemas en la enseñanza de la ciencia. 2) La realización de ensayos previos *in vitro* o *in silico* para que los alumnos puedan repetir tantas veces como requieran antes de sentirse capacitados para una práctica *in vivo*. 3) Postergar la experimentación *in vivo* e *in situ* para ser impartida solamente a estudiantes maduros académicamente, conscientes de las consideraciones bioéticas que requiere la naturaleza, previamente experimentados en métodos alternativos, y que se encuentren enfocados a la investigación. 4) La importancia de la empatía del científico hacia “el otro”, ampliando el círculo de consideración moral de animales humanos hacia animales no humanos, plantas, ecosistemas, etcétera. 5) La influencia de la *currícula* oculta y su transferencia de profesores a estudiantes, de estudiantes a estudiantes y de profesores a profesores. 6) Terminar con la vigencia de la frase “echando

a perder se aprende” en las aulas cuando se trate de seres sintientes o con valía inherente por el hecho de estar vivos. 7) La enseñanza en las aulas para adquirir competencias en el diseño experimental de los proyectos, la crítica analítica de las prácticas, el fomento a la imaginación y la creatividad en ciencia, etcétera. 8) La ponderación de los intereses primarios del modelo de estudio vs. los intereses secundarios de los experimentadores. 9) Los métodos alternativos y su utilidad en la educación científica como tronco común (Cancino Rodezno, 2016).

Antes de practicar experimentos con seres sintientes en el aula deben considerarse dos aspectos: la justificación pedagógica, que debe plantearse si el uso de animales es más o menos efectivo que el no uso; y la justificación ética, que debe responder a la cuestión de si es moralmente aceptable utilizar o matar animales con el objetivo de que los estudiantes aprendan. En ambos casos el uso de animales en la educación parece no estar justificado pedagógicamente. Se ha demostrado que los alumnos que utilizan simuladores computacionales aprenden igual o mejor que los alumnos que usan animales, y su decisión bioética es válida porque al elegir no usar, manipular ni matar animales que tienen intereses propios, y en su lugar aprender con simuladores, reciben educación científica y ética simultáneamente (Ortiz Millán, 2016). Ante esta situación, desde hace varias décadas se ha propuesto la estrategia de la “triple erre” (reducir, refinar y reemplazar). Dicha estrategia se desarrolló para el manejo y uso ético de animales en laboratorio (Russell y Burch, 1959), aunque es extrapolable al trato que debe darse a la fauna silvestre, los ecosistemas y los ambientes naturales cuando son manipulados durante la experimentación científica. El concepto de reemplazar hace referencia a la sustitución de organismos sintientes o componentes de los ecosistemas por alternativas como la consulta de fuentes bibliográficas, observación de ejemplares de las colecciones biológicas, cadáveres obtenidos de manera ética, modelos plastinados o matemáticos, computarizados, la multimedia, cultivos unicelulares y simuladores, entre otros. Si no resulta posible reemplazar, entonces se apuesta por reducir la cantidad de individuos

utilizados en los experimentos hasta el mínimo necesario para obtener resultados estadísticamente significativos. En adición, se puede reducir el número de experimentos que usen animales o perturben a la naturaleza. Por último, el concepto de refinar hace referencia a la obtención de respuestas a las interrogantes biológicas reduciendo el malestar y el dolor de los sujetos experimentales en la medida de lo posible, lo cual incluye la situación de alojamiento y manejo previos, durante y posteriores a los procedimientos, teniendo en cuenta que se consideran inaceptables los experimentos que pongan en riesgo sin razón a los sujetos de investigación (Vanda-Cantón, 2003; ver también Ministerio de Poder Popular para Ciencia, Tecnología e Industrias Intermedias de Venezuela, 2008).

Los efectos de la bioética en los estudiantes más allá de la academia

Schwitzgebel, Cokelet y Singer (2019) han puesto sobre la mesa la pregunta si la formación en bioética también repercutirá en la conducta de los estudiantes en el “mundo real” y no únicamente el académico. Para intentar contestar esta pregunta se recurrió a 1143 estudiantes de la Universidad de California en Riverside. La mitad de los alumnos leyó a manera de ejercicio un artículo de filosofía en defensa del vegetarianismo (Rachels, 2004), en el cual se aborda el debate filosófico respecto al estatus moral de los animales y si el vegetarianismo debiera o no ser obligatorio desde un punto de vista ético; a este grupo se le nombrará grupo V. La lectura respecto al vegetarianismo moral destaca la explotación, daño y muerte de cientos de millones de cerdos, vacas, pollos, etcétera, para el consumo humano. Asimismo se explica que, para alimentar a estos animales, se requiere de grandes cantidades de tierra productiva y de riego para el cultivo de vegetales, lo cual implica deforestación, contaminación de agua, suelo y generación de gases de efecto invernadero. Se destaca también que los trabajadores y el personal de los mataderos suelen labo-

rar en condiciones deplorables. La otra mitad de alumnos leyeron sobre donaciones caritativas, de ahora en adelante grupo D.

Posteriormente, se dio continuidad al experimento pidiendo a todos los estudiantes implicados en el estudio que contestaran de forma anónima un cuestionario donde la pregunta principal fue si “Comer carne de animales de granja no es ético o si lo es”; las posibles respuestas podían fluctuar entre un “totalmente de acuerdo” (+3) a un “totalmente en desacuerdo” (-3). En el grupo V, el 43% de los encuestados estuvo de acuerdo (+1 a +3) en que comer la carne de los animales de granja no es ético, en comparación con el 29% en el grupo D. Las respuestas a otras preguntas de orden ético, incluida una sobre donaciones caritativas, no difirieron entre los grupos. Adicionalmente, se analizó la forma de comer de los estudiantes involucrados; el estudio se realizó examinando los tickets de consumo de la cafetería del campus antes y después del día del experimento inicial. Las comidas que podían ser adquiridas fueron codificadas como vegetarianas o no vegetarianas y los resultados fueron: En el grupo de D, el 52% de las compras incluía carne antes y después de la sección de discusión. En el grupo V, las compras de carne disminuyeron del 52% al 45% posteriormente al ejercicio. Para Brad Cokelet, profesor asistente de filosofía en la Universidad de Kansas, resulta alentador que el pensamiento racional fomentado en las aulas pueda cambiar la conducta o comportamiento de los individuos.

Finalizo la presente reflexión afirmando que la educación es la última apuesta racional que puede hacer la bioética para cambiar el rumbo del mundo: “La educación es el punto en el que decidimos si amamos al mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable” (Arendt, 1961/1996, p. 208).

Referencias

- ÁLVAREZ J., Lolos F. y Outomuro D. (2006). Historia de la ética en investigación con seres humanos. En Lolos F., Quezada A y Rodríguez E. (Eds.), *Investigación en Salud. Dimensión Ética* (pp. 39-46). Santiago: Centro Interdisciplinario de Estudios en Bioética, Universidad de Chile.
- ARENDT H. (1961/1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ana Poljak (Trad.). Barcelona: Península.
- BEAUCHAMP, T. y Childress, J. (1999). *Principios de ética biomédica*. (Traducción al español de la 4ª edición en inglés.). Barcelona: Masson.
- CANCINO Rodezno, Á., Solano Noguera, R. (2015). Lo “científicamente comprobado” en el terreno de lo éticamente responsable. Recuperado de: <https://www.animalpolitico.com/una-vida-examinada-reflexiones-bioeticas/lo-cientificamente-comprobado-en-el-terreno-de-lo-eticamente-responsable/>
- CANCINO Rodezno M. de los Á. (2016). La enseñanza de la Bioética en Ciencia. *Revista Digital Universitaria* 17(2). Recuperado de: <http://www.revista.unam.mx/vol.17/num2/art14/>
- GONZÁLEZ, J. (2008). Introducción. En González, J. (Coord.), *Perspectivas de bioética* (pp. 21-25). México: UNAM/CNDH/FCE.
- GOODSTEIN, D. (2002). Scientific Misconduct. *Academe*. 88(1), 28-31.
- HERRERA, A. (s.f.) Tres actitudes éticas hacia los animales. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. Recuperado de: http://www.fmvz.unam.mx/fmvz/p_estudios/apuntes_bioet/Unidad_3_Propuestas_eticas.pdf
- HORTA, O. (2009). El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos. *Revista de Bioética y Derecho*, 16, 36-39.
- HORTA, O. (2012). Tomándonos en serio la consideración moral de los animales: más allá del especismo y el ecologismo. En Rodríguez Carreño, J. (Ed.). *Animales no humanos entre animales humanos* (pp. 191-226). Madrid: Plaza y Valdez.
- HUDSON, R., Lacleste, J.P., Lomelí C., Morales M., Ostrosky P. y Rojas E. (2005). *Código Ético para el Personal Académico del Instituto de Investigaciones Biomédicas, UNAM*. México: UNAM. Recuperado de: <https://www.biomedicas.unam.mx/wp-content/pdf/intranet/reglamentos/codigo-etico-iibo.pdf>
- JAHR, F. (1927). Bio-Ethicsp: A Review of the Ethical Relationship of Humans to Animals and Plants. *Kosmos* 24, 2-4.
- LEY de Protección Animal de la Ciudad de México antes Distrito Federal. (2002/2014). Recuperado de: <http://www.aldf.gob.mx/archivo-1ab9f8a53e4add9904bbfcefdb0a0db9.pdf>

- MINISTERIO de Poder Popular para Ciencia Tecnología e Industrias Intermedias. (2008). *Código de bioética y bioseguridad* (3ra ed.). Recuperado de: http://www.ciens.ucv.ve:8080/generador/sites/biolanimlab/archivos/codigo_fonacit_2008.pdf
- ORTIZ Millán, G. (2016). Víctimas de la educación. La ética y el uso de animales en la educación superior. *Revista de la Educación Superior* 45(177): 147-170. <http://dx.doi.org/10.1016/j.resu.2016.01.010>.
- POTTER V.R. (1970). Bioethics, the science of survival. *Perspectives in Biology and Medicine* 14(1): 127-52.
- POTTER V.R. (1971). *Bioethics: Bridge to the future*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- POTTER V.R. (2001). Bioética Global: encauzando la cultura hacia utopías más vívidas: (la supervivencia como meta). *Revista de la Sociedad Internacional de Bioética* 5: 7-24.
- RACHELS, J. (2004). The Basic Argument for Vegetarianism. En Steve F. Sapontzis (Ed.) *Food for Thought: The Debate over Eating Meat (Contemporary Issues)* (pp. 70-79). Nueva York: Prometheus.
- REGAN, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- RIECHMANN, J. (2009). *La habitación de Pascal. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención*. Madrid: Libros de la Catarata.
- RUSSELL W., y Burch R. (1959). *The principles of humane experimental techniques*. Wheathampstead: Universities Federation for Animal Welfare.
- SAGOLS, L. (2014). *La ética ante la crisis ecológica*. México: UNAM/Fontamara.
- SAREWITZ, D. (1996). *Frontiers of Illusion: Science, Technology and Problems of Progress*. Filadelfia: Temple University Press.
- SCHWITZGEBEL E., COKELET B. y SINGER P. (2019). *Ethics Classes Can Influence Student Behavior: Students Purchase Less Meat after Discussing Arguments for Vegetarianism*. Recuperado de: https://schwitzsplinters.blogspot.com/2019/07/ethics-classes-can-influence-student.html?fbclid=IwAR0Fz6BpTE_CsxnXP5tNu0UIpa8dR-bZJnQIeyuw_bD7ZQ-fMjkh4wPrJ29Q
- SINGER, P. (1975/1996). *Liberación animal* (1ª edición). México: Editorial Torres Asociados.
- TAYLOR, P. (1986). *Respect for Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- UNESCO (2005). Declaración universal sobre Bioética y Derechos Humanos. Recuperado a partir de: http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=31058&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- VANDA-Cantón, B. (2003). La experimentación biomédica en animales en los códigos bioéticos. *Laborat-acta*. 15(2): 69-73.
- VANDA-Cantón, B. (2011). ¿Cómo tomar una decisión ética? *Biosðos. Diálogos Bioéticos*. 1(3): 21-24.

María de los Ángeles Cancino Rodezno

Es bióloga por la Universidad Nacional Autónoma de México, y maestra y doctora en ciencias bioquímicas por la misma universidad. Actualmente imparte la materia optativa “Bioética” en la Facultad de Ciencias de la UNAM, que incluye los temas de Género y Diversidad sexual. Sus áreas de interés son la biología molecular, la bioquímica, la biotecnología y recientemente la bioética y la perspectiva de género.



LA IMAGEN DEL ANIMAL EN LAS *ELEGÍAS DE DUINO*

José Lasaga Medina
Universidad Nacional de Educación a Distancia - Madrid
jlasagam@gmail.com

Resumen

En una primera parte que he titulado “Encuentros” (parágrafos 1, 2) abordo experiencias biográficas de Rilke, especialmente las que guardan relación con el tema de las *Elegías de Duino* sobre el que centro mi investigación. En la segunda parte, “Discusión” (parágrafos 3, 4 y 5), comento –en diálogo con autores que han tratado el problema– la función que la figura existencial del animal, opuesta y complementaria a la del ángel, asume en el universo de sentido de las *Elegías*. La reflexión del poeta diseña, a partir de sus metáforas con animales, una especie de antropología negativa, una nueva imagen de lo humano, un paso más allá del optimismo humanista surgido en los orígenes de la modernidad.

Palabras clave: animal, humanismo, nihilismo, modernidad.

Recepción: 19-10-2019. **Revisión:** 07-04-2020. **Aceptación:** 11-04-2020.

ANIMAL IMAGERY IN THE *DUINO ELEGIES*

José Lasaga Medina

Universidad Nacional de Educación a Distancia - Madrid

jlasingam@gmail.com

Abstract

In an introductory part entitled “Encounters” (sections 1 and 2), I touch on aspects of Rilke’s biography relevant to themes of the *Duino Elegies* with which I will be concerned in the “Discussion” (sections 3, 4, 5). Therein – in dialogue with other authors that have concerned themselves with these ideas – I comment on the function that the existential figure of the animal takes on in the universe of meaning of the *Elegies*, in contrast with and complementing the figure of the angel. Through his metaphors with animals, the poet paints a sort of negative anthropology, a new image of the human that goes a step beyond the optimistic humanism received from early modernity.

Keywords: animal, humanism, nihilism, modernity.

Received: 19-10-2019. **Revised:** 07-04-2020. **Accepted:** 11-04-2020.

No estamos preparados para la interpretación de las Elegías y los Sonetos, porque el ámbito desde el que hablan no ha sido aún suficientemente pensado en su constitución y unidad metafísica desde la esencia de la metafísica. Pensarlo sigue siendo difícil por ciertos motivos. [Entre otros] porque apenas conocemos la esencia de la metafísica y no estamos familiarizados con el decir del ser. No sólo no estamos preparados para una interpretación de las Elegías y Sonetos, sino que tampoco debemos hacerla, porque el ámbito esencial del diálogo entre el poetizar y el pensar sólo puede ser descubierto, alcanzado y meditado lentamente. ¿Y quién puede pretender hoy estar tan familiarizado con la esencia de la poesía como con la esencia del pensar y además ser lo suficientemente fuerte como para llevar la esencia de ambos a la extrema discordia y de este modo fundar su acuerdo?

Martín Heidegger
¿Para qué poetas?

I. Encuentros

1

Rainer María Rilke ha elaborado una obra poética cuyo centro es la desorientación del corazón humano: “Lo nuestro es: no conocer el camino de salida”, dice en algún lugar. La desorientación excava galerías, obliga a recorrer caminos sin marcas ni señales, que, sin embargo, es menester explorar. Una de esas vías es la elegida aquí para acompañar al poeta en su deambular: pensar con él el reflejo que en el animal obtiene el hombre moderno de sí mismo. Tampoco quien esto escribe está preparado para hacer una interpretación de las *Elegías* y lo que sigue no se propone serlo.

Rilke es de los primeros en descubrir el abismo de confusión y oscuridad en que se ha sumido la subjetividad moderna después de que la crítica ilustrada destruyó la confianza en su transparencia. Dicho de otro modo, Rilke es consciente de que el yo ha dejado de ser el campo que la racionalidad roturaba con sus principios. La cuidadosa segregación que Descartes había elaborado, situando las pasiones en el cuerpo, ajenas por tanto al alma racional, ha dado paso a la más abierta confusión y mezcla de ideas, creencias, afectos, emociones. Freud, a punto de convertirse en el gran mitólogo del siglo xx (Harold Bloom), termina de dar forma “científica” a las sospechas de Nietzsche, que tanto influirán en Rilke: el inconsciente, lugar de la energía y el instinto, invade la vida espiritual del siglo.

Nuestro autor quedó protegido de la tentación de psicoanalizarse gracias a la decisión de su amiga Lou Andreas Salomé. Estudiosa de aquella novedosa corriente y colaboradora de Freud desde 1911, se planteó seriamente la hipótesis de psicoanalizar a Rilke pero finalmente concluyó que ese estilo de terapia resultaría dañina para la inspiración

poética que alimentaba la creación rilkeana. En el prólogo a una parte de la correspondencia entre Lou y Rilke observa Klossowski:

La cura de almas que [Lou] ejerce en muchos periodos de esta larga correspondencia (1896-1926) se fundamenta en su convicción de que las fuerzas oscuras constituían la única fuente tanto de “curación” como de creación del poeta: era necesario, pues, que fueran preservadas de una intervención semejante al método analítico, que hubiera destruido su propio ritmo.¹

En realidad, Rilke había inventado, es cierto que con ayuda de correspondencias como Lou, su propio estilo de análisis, sin duda productivo porque terminaba por conciliar con sus otras voces. Un buen ejemplo de autoanálisis es el siguiente fragmento de una carta dirigida a la escritora rusa:

Huyendo de la claridad, una vida anónima se ha refugiado en mi interior, se ha retirado a un lugar más alejado y allí vive como la gente de una ciudad asediada, entre privaciones y aflicciones. Cuando le parece que han llegado tiempos mejores, se hace notar por algunos fragmentos de las elegías, por algún versículo inicial, y luego debe replegarse otra vez, ya que en el exterior reina la misma inseguridad. Y en el intervalo entre esta ansia ininterrumpida del exterior y esta existencia interior para mí todavía apenas accesible, se encuentran las moradas propiamente dichas del sentimiento sano, vacías, abandonadas, evacuadas, zona inhóspita cuya neutralidad hace igualmente explicable porqué cualquier ayuda procedente de los hombres y de la naturaleza se halla, en mí, destinada a perderse.²

La producción de las *Elegías* no es ajena a este tipo de “enajenación”. En su universo poético la figura del animal adquiere un potencial simbólico como el que tiene el ángel. En Rilke lo animal, como el resto de las figuras poéticas, o poético-existenciales, que explora en la *Elegías*, los amantes, el héroe, el muerto joven, la familia de saltimbanquis pintada por Picasso, la abandonada, se despliega en dos planos inseparables: el del cauce metafórico de su escritura y el de las vivencias que están a la espalda de sus elaboraciones poéticas. Cada plano ilumina al otro. No

¹ *Correspondencia Rainer María Rilke – Lou Andreas-Salomé*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta ed., 2011, p. 10-11.

² *Correspondencia Rainer María Rilke – Lou Andreas-Salomé*, op. cit., p. 48.

afirmo que, de suyo, las experiencias vividas sean el argumento de su escritura. No cabe negar a la Poesía su inspiración y, sobre todo, el misterio de su transfiguración. Pero me atrevo a defender que en una obra como la de Rilke, sus experiencias biográficas funcionaron, al menos en ciertas ocasiones, como una especie de materia primera, sostén y guía, para la escritura posterior. Creo poder mostrar que se da la mencionada correlación en el caso de algunos encuentros y vivencias que Rilke tuvo en España y algunos pasajes de sus elegías.

Gracias a la edición del *Epistolario español*,³ continuación del trabajo que el propio Ferreiro llevó a cabo sobre las relaciones de Rilke con España,⁴ conocemos la importancia que tuvo el viaje del poeta a Toledo primero, después a Ronda, con breves estancias en Sevilla, Córdoba y Madrid, para alcanzar esa nueva voz poética que buscaba, al sentir agotada aquella que le había dado *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*.

Ferreiro afirma que muchos de los motivos poéticos de las *Elegías* proceden de situaciones vivenciales, lecturas, paisajes y notas elaboradas durante su estancia en nuestro país. Es más, la razón de ser del viaje parece estar en conexión directa con la crisis expresiva y vital que atravesaba el poeta.⁵ La soledad absoluta en que vivió en nuestro país fue soledad elegida expresamente, pues sus amigos de París, entre ellos el pintor Ignacio Zuloaga, que le descubrió la pintura de El Greco y debió hablarle de Toledo, la princesa Turn und Taxis, destinataria de las *Elegías*, en cuyo castillo de Duino inició el poeta su redacción, o la condesa de Noailles, le habrían abierto cualquier puerta deseada. Pero se trataba de no rehuir el propio estado interior de desorientación e inseguridad, de buscar en la propia intimidad un sentido: "...a cada instante el mundo se me desploma (...) en la sangre, y al punto surge otro fuera que me es completamente ajeno".⁶

³ Jaime Ferreiro Alemparte, *Epistolario español*, Madrid, Espasa, 1976.

⁴ *España en Rilke*, Taurus, Madrid, 1966.

⁵ Para el viaje a España, véase "Rainer María Rilke en Ronda", *Takurunna*, nº 3, 2013, pp. 217-313.

⁶ *Epistolario español*, op. cit., p. 182.

Pero no anda buscando por los inhóspitos, destartalados y altivos parajes españoles un refugio, sino *algo* –no puede ser más preciso– que incite a lo que llama, con palabras de Angela de Foligno, *une nouvelle opération*. Que halle su inspiración en la mirada de una perrita cordobesa, pudiera no ser descabellado.

2

Por una carta dirigida a la princesa Marie von Thurn und Taxis desde Ronda, Hotel Reina Victoria, a 17 de diciembre de 1912, conocemos una experiencia difícil de calificar que aconteció a Rilke en Córdoba, pocos días antes, con una perra preñada. En la carta, el poeta le habla a su amiga y protectora de sus necesidades más íntimas, como hombre y como creador: “Le digo a usted, princesa, que tengo necesidad de verificar en mí un cambio decisivo, desde el fondo, desde la raíz” (Op. cit., p. 185). En el marco de esta preocupación, añade poco después:

...aún no he ido lo suficientemente lejos para esperar esta “nouvelle opération” en virtud de una intervención humana; pero, además, para qué, puesto que es mi sino, por decirlo así, pasar de lado ante lo humano, para proyectarme hacia lo más extremo, hacia lo marginal de la tierra, tal como me ocurrió hace poco en Córdoba, donde una perrita fea, en avanzada preñez, se acercó a mí; no era ningún ejemplar, y, sin duda, llevaba en su vientre unos cachorros anónimos, de los que nadie se haría lenguas; pero vino hacia mí, porque ambos estábamos completamente solos. Se le hacía muy difícil venir a mi lado, y levantó los ojos agrandados de tanta preocupación e intimidación, solicitando una mirada mía. Y en la suya se reflejaba toda esa verdad que trasciende más allá de lo individual, para dirigirse, yo no sé bien a dónde, hacia el porvenir, o hacia lo incomprensible. Se franqueó tan sin rebozo que llegó a compartir un azucarillo de mi café, pero de paso, ay, muy de paso, celebramos en cierto modo la misa juntos. La acción no fue de suyo otra cosa que un dar y un recibir, pero el sentido y gravedad de nuestra absoluta compenetración, adquirieron una dimensión ilimitada. Y esto puede acontecer únicamente en la tierra; es bueno, en todo caso, haber cruzado por aquí, aun cuando uno se sienta inseguro, aun cuando culpable, aun cuando todo ello no sea en modo alguno heroico. A la postre se estará admirablemente preparado para las relaciones con la divinidad (Op. cit., p. 186).

Once años después, el encuentro con la perra sigue vivo en el corazón del poeta. Desde Muzot, 3 de febrero de 1923, recuerda la experiencia de Córdoba en los siguientes términos:

Algunas veces me he demorado inesperadamente en ciudades situadas en mi camino, tan solo para gustar la delicia de no ser reconocido por ningún ser viviente, ni tocado por el pensamiento de ninguna persona (...). Me acuerdo de ciertos días en Córdoba, donde yo viví como en un cuerpo transfigurado, a fuerza de estar completamente solo. Placer de quedarme en una pequeña ciudad española, nada más que por entrar en relación con algunos perros y con un mendigo ciego (éste más peligroso porque nos adivina) (Op. cit., p. 313).

Su amiga Lou Andreas Salomé habla de la identificación del poeta “con todo lo malogrado y rechazado”, tendencia que se hace ya evidente en *Los apuntes de Malte*, quizá porque la búsqueda poética de Rilke tiene lugar entre dos límites absolutos: el límite marcado por la necesidad de “una creación de Dios desprovista de objeto” y el límite de buscar “lo más anónimo más allá de todas las fronteras conscientes del yo”.⁷

En ambos límites tiene el animal algo que mostrar (o, si se prefiere, se servirá el poeta de la figura del animal para mostrarlo).

Y todavía en carta a Schaefer, 26 de febrero de 1924: “Pero a menudo me pregunto si esto, de suyo irrelevante, no habrá ejercido la influencia más esencial en mi formación y producción: el trato con un perro”.⁸

No se trata de una experiencia aislada o puntual. Semanas antes del encuentro de Córdoba, refiere en otra carta: “Soy como un cachorrillo que vengo de observar. Estaba sentado sobre un carro y temblaba, temblaba irremediabilmente, con todo su cuerpo, y rezongaba contra esa fuerza invisible que atacaba su inocencia”.⁹ Y a continuación refiere con cierta admiración irónica, pensando en las iglesias que ha visto en otras partes de la ciudad, sucias y abandonadas, que aquí “los perros van a la iglesia”. Los ha visto sentados en la catedral “muy serios y con una continencia perfecta” (Ibid.).

⁷ *Mirada retrospectiva*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 113, 110.

⁸ *España en Rilke*, p. 298.

⁹ *Epistolario español*, p. 157.

Un hombre perdido ante un animal perdido: Rilke descubre en la perra, en esos “ojos agrandados de tanta preocupación e intimidad” quizá no un yo-personal, pero sí el despunte de lo que convierte en “persona”. Por eso puede haber *encuentro* en el sentido más preciso del término. No un mero apercibirse de que está ahí ni un comunicarse ni un proteger ni un compadecer sino una experiencia de auténtica reciprocidad: “la acción no fue de suyo otra cosa que un dar y un recibir”, refiere a su correspondiente, la princesa Thurn und Taxis. Rilke da el azucarillo. Recibe lo que revela la mirada del animal, un silencio que suspende la marcha del mundo, donde no hay o han callado los deseos, necesidades, palabras, cálculos, proyectos. La mirada de la perra: prehumana, presignificante, limpia de miedo y de futuro. Quizá por un momento el poeta *suspende* su mundo “humano” y remonta allí donde las cosas carecen de nombres y de usos, lo originario: *lo abierto*.¹⁰ Ya dimos con el término más misterioso de las elegías.

¹⁰ En la edición de las *Elegías* editada por el *Boletín editorial* de El Colegio de México (Marzo-abril, 2003, pp. 13-28, versión de Uwe Frisch) se atribuye a Rudolf Kassner, amigo del poeta y destinatario de la VIII elegía, la acuñación del concepto. Lo abierto “designa un continuo existencial en el que no hay fronteras entre los reinos de la vida y de la muerte, un continuo que por lo mismo es atemporal” (p. 24). Eustaquio Barjau en su notable estudio sobre las elegías rilkeanas propone otra genealogía del concepto. Proveniría “de las doctrinas de Alfred Schüller, poeta, filósofo y teósofo que perteneció durante un tiempo al grupo de Stefan George y a quien Rilke oyó en Munich. Pero esta interpretación describe lo abierto como una experiencia humana, vida abierta como “sentimiento de plenitud... de eternización del instante, suspensión del tiempo, sentimiento del ser absoluto”, Eustaquio Barjau, *El autor y su obra: Rilke*, Barcelona, Barcanova, 1981, p. 119. A mi juicio, esta interpretación es difícil de aplicar en el caso de Rilke. El animal no “experimenta” dichas vivencias, sino que pertenece a ese no-mundo por su propia constitución, lo que en definitiva hace que esté más cerca del ángel que del hombre.

En su monografía *Rilke*, Otto F. Bollnow (Madrid, Taurus, 1963; cfr. § 23 “Lo abierto” pp. 256 y ss.) se aproxima al concepto por la vía de la negación y, en efecto, es más fácil decir lo que no es lo abierto en la Octava Elegía. Cabe hablar de que el término refiere a un espacio y un tiempo no humanos, espacio puro o “espacio interior del mundo” (p. 261) y un “diluirse en la infinitud espacial” (p. 260) y una temporalidad también distinta de la humana, un tiempo no-finito. Bollnow habla

II. Discusión

3

Lo abierto es la tierra sin el tiempo. “Esto –la comunión de las miradas– puede acontecer únicamente en la tierra”. El animal es de la tierra, habita su elemento con la majestad de un dios.

Mas los Leones van –por donde fuere–
Y, mientras su pujanza
imperera, desconocen lo imposible (IV, 12-15).¹¹

El hombre ya no pertenece a la tierra, obligado a emprender una existencia que siempre mira hacia adelante, huyendo de ella, emplazado por ese rizo oscuro que el tiempo esboza –solo esboza– delante de sus ojos, el futuro. Incluso cuando afirmamos nuestro más elevado privilegio, la razón, logos, nos encontramos, observa Rilke, con ese “pero nosotros, al pensar lo uno / (...), sentimos de inmediato / la fuerza de su antítesis: / Lo otro. / Lo hostil es lo más próximo a lo nuestro” (IV, 15-20).¹²

también de lo abierto como el principio que configura las cosas, “*natura naturans*”, antes que las cosas ya constituidas en un ser y listas para recibir un nombre. El privilegio del animal –si es que lo es– en su habitar lo abierto reside en que no fija las cosas de su entorno como objetos que pueden ser usados o codiciados. El no-mundo de lo abierto animal permanece al margen y a resguardo de definiciones, deseos y utilidades. Bollnow remite a otro significado de lo abierto pero ya no aplicado al animal sino a la vida humana: “Lo abierto es el espacio de la vida expuesta, todavía no protegida” (p. 259). Y cita el elogio que el poeta dedica “al caballero que se expone animoso ante el *peligro abierto*”. Pero hay que precisar que en las *Elegías* el término no alude en ningún momento ni sentido a lo humano.

¹¹ Me serviré de dos traducciones de las *Elegías*. La versión de Eustaquio Barjau para Madrid, Cátedra, 1987, y la de Juan José Domenchina, en México, Ed. Centauro, 1945. Indicaré en número romano la elegía y en numeración árabe los versos. Como recurriré con más frecuencia a la versión de Barjau, solo mencionaré la fuente cuando se trate de las palabras de Domenchina. En este caso, se trata de la versión Domenchina.

¹² Versión Domenchina.

Conviene aclarar que Rilke no trata de aprender del animal porque se proponga habitar ese espacio interior de la naturaleza “no iluminado por nosotros”, es decir, no recubierto por nuestras interpretaciones.

Sin duda que una de las intenciones de Rilke al atribuir la vida en lo abierto al animal es la de destacar una perfección que le es propia. Pero eso no debe entenderse como un descrédito de lo humano. Solo como una diferencia. El animal ignora la dicotomía que padece el humano entre el afuera y el dentro. Por tanto, Rilke asocia lo abierto con otros “lugares” privilegiados inaccesibles al humano, como el espacio puro que habita el ángel o lo que más sencillamente llama lo “libre de muerte”. Mientras que el hombre, a cuenta de su conciencia, ingresa en el mundo constituyendo objetos, y eso nos convierte irremediabilmente en espectadores, el animal vive en contacto con la corriente de la vida, aun indiferenciada de lo que –solo en el hombre– es muerte. No es lo abierto más que el *factum* de existir el animal en el terrenal río del devenir. Ciertos ecos de las *Elegías* invitan a evocar los aforismos de Heráclito: “Nombre del arco: vida. Obra del arco: muerte”.¹³

La tierra queda a la espalda porque la vida solo se mueve en una dirección. De ahí la improbable torsión que tuvo que hacer el poeta para cruzar su mirada con la de la perrita cordobesa y que nos recuerda otra torsión no menos dolorosa: la que hubo de hacer el esclavo en la caverna platónica cuando miró por primera vez hacia la boca de la cueva y vislumbró, sin entender, los objetos cuyas sombras se proyectaban.¹⁴ Pero el camino que el poeta ha de recorrer ahora es de sentido y significado opuesto al del esclavo de la parábola platónica, guiado por el mandato de Apolo. Rilke quiere replegar el cielo platónico hacia la tierra desnuda donde nacen y mueren los hombres.

¹³ *Los presocráticos*, México, FCE, 1979, p. 101. Versión de Juan David García-Bacca.

¹⁴ *República*, libro VII, 515 c-e.

4

Con Rilke estamos más allá de la imagen cartesiana del animal, del animal-máquina. Es evidente en los muy citados primeros versos de la VIII Elegía, redactada en Muzot, entre el 7 y el 8 de febrero de 1922.

Con todos los ojos ve la criatura
lo Abierto. Solo nuestros ojos están
como vueltos del revés y puestos del todo en torno a
ella,
cual trampas en torno a su libre salida.
Lo que hay fuera lo sabemos por el semblante
del animal solamente...

Hannah Arendt observa con acierto que el animal “no representa una especie de vida, sino una situación particular”, quiere decirse, una forma existencial de estar en el mundo, descrita como lo que está “libre de muerte”.¹⁵ Un poco más adelante, examinando las figuras de existencia relacionadas con el amor, la autora concluye que con ellas Rilke expresa uno de los motivos centrales de las Elegías, su alejamiento o enajenación del mundo. Y es ese destierro del mundo lo que le es revelado al hombre moderno en su mirada hacia el animal que contempla ensimismado lo abierto, tan libre de muerte, pura presencia que se basta a sí misma, sin esperar salvación alguna, sin deseo.¹⁶ Pero esta posición tan nueva *para nosotros*, aun después de los años transcurridos, tiene una genealogía.

Schopenhauer primero y Nietzsche después han preparado el camino para este viraje de la sensibilidad que se manifiesta con toda claridad en

¹⁵ “Las *Elegías de Duino* de Rilke”, en *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura arte y literatura*, Madrid, Trotta, 2014, p. 87. Las editoras del volumen, Fina Birulés y Ángela Lorena Fuster, informan que la primera edición del texto (1930) apareció firmada también por Günter Anders, por entonces marido de Arendt, del que se divorciaría pocos años después.

¹⁶ “El animal está “acordado”, pertenece a este mundo, a su ritmo, a sus estaciones de tal modo que su participación en el mundo indica ser una parte de él” (Arendt, op. cit., p. 96).

Rilke, aunque frente al segundo no contemple la animalidad como una especie de descrédito ontológico ni comparta la piedad espiritualizada, la autocompasión y la irritación que le produce el espectáculo de un mundo mal hecho, que será la reacción final de un Schopenhauer ante la condición humana. Más cerca de Nietzsche, Rilke acepta el destino del hombre —*amor fati*—, por oscuro que resulte. El sí a la vida nietzscheano resuena en el amor a la tierra y en esa atención a lo que tengan que decir sus enviados, los animales.

Con Rilke el animal se convierte en una especie de testigo. Testigo, como vínculo con los dioses a los que llegó en el pasado a través del sacrificio, y como enviado de la Tierra. El animal queda situado así en las dos fronteras de lo humano: en la de lo supra-sensible y en la de lo infra-sensible. En esa condición de testigo que Rilke regala al animal hay un profundo respeto a su alteridad: porque es otro que el hombre, un otro inasimilable e irreductible, puede oficiar de confidente, ser fiable, traer a presencia lo que sólo él puede hacer patente porque habita lo abierto.

En el universo elegíaco de Duino el animal vuelve a ser el mediador, el puente que comunica mundos. En el encuentro con la perrita cordobesa practicó el poeta una variante de auspicio incruento.

Si vamos por buen camino en nuestra lectura, estamos muy lejos de cómo ha mirado el hombre moderno al animal. Lo primero que ve, y acaso lo único, es su “cosicidad”, su utilidad, el conjunto de potencialidades que se dejan asimilar como productos para satisfacer las necesidades humanas. Luego repara en su “animalidad”, entendida como juego de semejanzas y diferencias que el animal exhibe, basadas en su sensibilidad y su bestialidad, en su libertad *instintiva*, en el hecho, en fin, de que también tenemos un cuerpo viviente, indiscernible del cuerpo de las bestias. Después de Darwin, el moderno no tendrá demasiados escrúpulos en considerarse “uno más” del reino animal pero, al mismo tiempo, intentará “mantener las distancias”. Y paradójicamente a pesar de coincidir en muchas de nuestras necesidades, aparecen otras que nos diferencian. Una de esas *necesidades* nuevas está en que el humano precisa de la comprensión

de su propio ser y lugar en el mundo, toda vez que las respuestas de la tradición, especialmente aquella que nos concebía como semejantes a Dios, han perdido toda su vigencia. Por ahí se desliza el animal hacia el núcleo de esa peculiar preocupación que los seres humanos no compartimos al parecer con las demás especies: la de saber quiénes somos.

El proceso se inicia cuando se formula la gran pregunta sobre la naturaleza humana: “La idea del hombre en la historia europea, halla expresión en su diferencia respecto al animal. Mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre”.¹⁷

En la doble resaca de la Ilustración (Rousseau) y del idealismo (Schopenhauer) se invierte el valor que refleja el espejo de lo animal. De ser mera negación, lo no-racional, la bestia de oscuros apetitos, pasa a ser imagen de plenitud y riqueza, el *original* auténtico del que lo humano es una especie de copia desvaída e insincera.

El intento del hombre moderno por cobrar su propia identidad termina malamente: de animal racional pasa a ser el animal enfermo, tesis muy difundida en la filosofía a partir del siglo XIX. La encontramos con muy poca diferencia en autores tan dispares como Hegel, Nietzsche, Freud, Unamuno y Ortega¹⁸ y hasta un científico social, Arnold Gehlen, la ha tomado como punto de partida para la elaboración de su antropología filosófica, apoyándose en la caracterización nietzscheana del hombre como “animal todavía no afirmado”.¹⁹

Pero no podemos detenernos mucho en examinar esta tesis, muy fatigada, por cierto, después de la crítica implícita a que la sometió

¹⁷ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999, p. 327. Incluso van más allá y hablan de “los cuerpos mutilados de los animales” cuya responsabilidad corresponde no al animal-humano como especie sino a “la razón humana”. Y añaden, irónicos: “Las criaturas irracionales han experimentado siempre lo que es la razón” (op. cit., 328).

¹⁸ Véase “Nostalgia de lo animal”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n° 283, enero 2020, pp. 3-29.

¹⁹ *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 2ª ed., 1987, p. 10.

Heidegger en su famosa *Carta sobre el humanismo*²⁰ y las secuelas, más bien reacciones, que su lectura ha tenido en autores tan dispares como Sloterdijk o Agamben, por citar solo a los más notables. Cada uno a su manera, reaccionan contra la posición heideggeriana, que no solo defiende la diferencia con el animal, en lo que coincide con Rilke, sino que, yendo más allá, argumenta a favor de la absoluta singularidad genérica que le atribuye al hombre. Partiendo de su caracterización como “ex-sistente”, le sitúa más allá de cualquier genealogía animal, incluso en lo que respecta al cuerpo.²¹

Sloterdijk reacciona invocando descaradamente el “biologismo” que el maestro de la Selva Negra denuncia, al decidirse a contar, desde una

²⁰ Aunque la crítica de Heidegger va dirigida principalmente contra la definición del humanismo clásico, del hombre como animal racional, alcanza indirectamente a su inversión pesimista: el hombre como animal enfermo porque ha perdido el amparo de la naturaleza. Para Heidegger el error está ya en tomar al animal como punto de partida o premisa mayor del “definiens” de lo humano. Es así como se cae en un enfoque biologista, narrando “historias naturales e históricas sobre su constitución y su actividad [humanas]...”. Y a continuación escribe: “La confusión del biologismo no se supera por añadirle a la parte corporal del hombre el alma, al alma el espíritu y al espíritu lo existencial y, además, predicar más alto que nunca la elevada estima en que se debe tener al espíritu...”. *Carta sobre el “humanismo”*, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 267. “El hombre solo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser” (Ibid.). Esta es la tesis “antropológica” que sostiene Heidegger. En la medida en que interprete lo Abierto como Alétheia, es decir, como otro de los nombres de la apertura humana al ser, concluirá que lo de Rilke sigue siendo “biologismo”.

²¹ Como han observado algunos críticos de Heidegger, uno de los problemas centrales de la analítica existencial del *dasein* es el cuerpo humano. En la cuestión que aquí se examina, también: “De entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia por un abismo. Por el contrario, podría parecer que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos, entendiendo dicha proximidad desde una lejanía esencial que, sin embargo, en cuanto lejanía, le resulta más familiar a nuestra esencia existente que ese parentesco corporal con el animal que nos sume en un abismo apenas pensable” *Carta...*, op. cit., p. 268.

inspiración rigurosamente nietzscheana, la historia previa al encuentro del hombre con el ser:

El hecho de que el hombre haya podido convertirse en el ser que está en el mundo tiene unas profundas raíces en la historia del género humano de las que nos dan cierta idea los insondables conceptos de nacimiento prematuro, neo-tenia e inmadurez animal crónica del hombre. Aún se podría ir más allá y designar al hombre como el ser que ha fracasado en su ser animal y mantenerse animal. Al fracasar como animal, el ser indeterminado se precipita fuera de su entorno y, de este modo, logra adquirir el mundo en un sentido ontológico. Ese extático llegar-al-mundo y esta “sobre-adecuación” al ser le vienen dados al hombre desde la cuna por herencia histórica de su género. Si el hombre es-en-el-mundo, ello se debe a que participa de un movimiento que le trae al mundo y que le expone al mundo.²²

Más ambigua y compleja me parece la posición de Agamben, pues partiendo de una lectura ortodoxa de los cursos de Heidegger en relación con el problema del deslinde humanidad/animalidad, termina donde dice Heidegger que nunca se puede ni se debe llegar: defendiendo la continuidad entre hombre y animal. En lo que a Rilke afecta, Agamben subraya la diferencia radical de la interpretación heideggeriana de lo abierto como uno de los nombres del ser, lo que altera el sentido que el poeta le otorga en la Octava Elegía. Dicho sentido de lo abierto como privilegio animal que ha perdido el humano incurre en el agravio ontológico de olvidarse del ser “que está en la base del biologismo del siglo XIX y del psicoanálisis y cuya consecuencia última es ‘una monstruosa antropomorfización del hombre’”.²³ Y añade, siguiendo siempre a Heidegger, la siguiente descali-

²² *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2006, pp. 55-56. La crítica a Heidegger solo me interesa aquí para mostrar que no hay vuelta atrás hacia el humanismo ilustrado que Heidegger critica tan ferozmente. Pero la salida, si así puede llamarse, de Sloterdijk es filosóficamente pobre. Sumar Nietzsche con tecnología no es una opción válida a la crisis de la modernidad.

²³ *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pretextos, 2005, p. 76. El entrecomillado corresponde a una cita de Heidegger del famoso curso de 1929-30, *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (Madrid, Alianza, 2007) en donde Heidegger elabora su sistemática de la diferencia con el animal a partir de la famosa caracterización de este como “pobre en mundo”. Véase 2ª parte, cap. V, “Desarrollo de la tesis conduc-

ficación del poeta: “La palabra poética se mantiene aquí más acá de ‘una decisión capaz de fundar la historia’, expuesta constantemente al peligro de una ‘ilimitada e infundada antropomorfización del animal’ que pone sin más a este último por encima del hombre y hace de él, en cierto sentido, un ‘superhombre’”.²⁴ Al hacerse eco de estas críticas de Heidegger a Rilke (y a Nietzsche, aunque no se le nombre), parecería que Agamben se encamina a confirmar las conclusiones que establece el filósofo alemán con notable contundencia en su famosa *Carta*. Pero no es así. Más bien nos encontramos con un nuevo acercamiento de lo humano a lo animal: “el aburrimiento –concluye Agamben– hace salir a la luz la inesperada proximidad entre el Dasein y el animal” (Op. cit., p. 85). ¡Y tan inesperada!, sobre todo para Heidegger. Por tanto, Agamben regresa, a pesar de su punto de partida, a un enfoque antropogénico de la diferencia animal/humano que coincide en lo esencial con la tradición del animal enfermo, que comparte con Rilke, y que hace del animal el espejo en que nos contemplamos aún para entender nuestra esquiva condición. El puente es ahora, como acabamos de decir, el más inesperado, el aburrimiento entendido como “operador metafísico en que se efectúa el paso de la pobreza de mundo al mundo, del ambiente animal al mundo humano: lo que en él se juega es nada menos que la antropogénesis, el devenir *Dasein* del ser vivo hombre” (op. cit., p. 89). Como pasa con su guía y maestro, Agamben deja sin contar ciertas historias; la esencial es la historia de cómo aprende a aburrirse el animal.²⁵

Hemos de volver al juego de imágenes sobre lo humano/animal ante el que nos sitúa Rilke.

tora: “el animal es pobre en mundo”, desde la interpretación esencial del organismo que hemos obtenido”, pp. 323 y ss.

²⁴ Op. cit., p. 77. Los entrecomillados son de Heidegger, del curso *Parménides*. Hay edición española en Madrid, Akal, 2005.

²⁵ “El Dasein es sencillamente un animal que ha aprendido a aburrirse, se ha despertado del propio aturdimiento y *al propio* aturdimiento. Este despertarse del viviente al propio ser aturdido, este abrirse angustioso y decidido, a un no-abierto, es lo humano” (op. cit., p. 91).

5

Comencé diciendo que el motivo central de la poesía de Rilke, específicamente en las *Elegías*, es la desorientación del corazón humano. El poeta interroga, así arranca la primera elegía, a lo que todavía pueda salvar al hombre. ¿A quién recurrir?

...a los ángeles no, a los hombres no,
y los animales, sagaces, se dan cuenta ya
de que no estamos muy seguros, no nos sentimos en casa
en el mundo interpretado (I, 10-13).

Ángel y animal son, en la experiencia poética de Rilke, dos figuras no-humanas, pero próximas. Viven en dos ámbitos de existencia que les están vedados pero de los que podría aprender, si supiera y quisiera mirar. Esa es, para Rilke, la función del poeta: restituir los cauces de comunicación de la vida humana con lo extra-mundano.²⁶ Porque —y este es el gran descubrimiento que pone fin a la modernidad—, al hombre no le basta el mundo humano con su fe de carbonero en el progreso y su humanismo hipócrita. Por ello repara el poeta en el animal, capaz de mirar lo abierto:

Lo que hay fuera lo sabemos por el semblante
del animal solamente; porque al temprano niño
ya le damos la vuelta y le obligamos a que mire
hacia atrás, a las formas, no a lo Abierto, que
en el rostro del animal es tan profundo. Libre de muerte. (VIII, 5-9)

Pero el yo humano, hecho de formas, nombres, recuerdos, técnicas, seguridades, prejuicios, aprendizajes, no alcanza a conocer el deseo del

²⁶ Que el mundo ya no basta al hombre moderno es algo que denuncia Rilke en varios lugares. Con “mundo” se refiere al mundo humanizado, a la historia. No es exagerado describir como uno de los “mensajes” esenciales de las *Elegías* la ampliación de la experiencia humana a los espacios y tiempos que experimentan, en sus respectivas formas de existencia, animales y ángeles.

corazón, pues qué sabemos del *culpable dios fluvial de la sangre*, del *señor del placer* (III, 2 y 4), de la voluntad nunca satisfecha (V, 1 y ss); o de la acción, siempre contingente, inaplazable, ciega a sus verdaderos motivos, siempre solicitando destino en ese juego no elegido de *tener que ser humanos y evitando destino / anhelar destino* (IX, 5-6).

Lo abierto exhibe su profundidad en la “faz de la bestia” como traduce Domenchina. Y el poeta asevera que ahí reside lo que está libre de muerte. Pero ¿qué quiere decir Rilke con ese *libre de muerte*? Puesto que *a ella sólo nosotros la vemos* (VIII, 10), es claro: el animal no tiene conciencia de su propia muerte. Esta es la gran *diferencia*. Ella es la que instaura la inseguridad y la soledad, en fin, nuestra indignancia, resultado del mirar hacia dentro del hombre, de ese giro que a todos nos dan en la niñez, quedando así “Vueltos siempre a la creación, vemos solo en ella el reflejo de lo libre, / oscurecido por nosotros” (VIII, 29-30).

En cualquier caso, debe quedar claro que Rilke no está abundando en el lugar común del romanticismo y su rechazo al destino de los mortales y su nostalgia de eternidad. No. La palabra justa para describir la posición de Rilke ante la muerte no es rebelión sino reconciliación.

La condición humana es el motivo elegíaco de estas composiciones. En ellas, una y otra vez traza Rilke la línea de contraste entre el animal acordado —*Nosotros no estamos en armonía. No estamos acordados como las aves / migratorias*— y los hombres: *sobrepasados y tardíos...* (IV, 2-3). El poeta desgana las cuentas del rosario del déficit ontológico en que parece consistir la condición humana: la muerte, la libertad como reflejo e ilusión, la opacidad del futuro (*vueltos al todo*, sí, pero incapaces de mirar lo abierto), y el proyectar humano tan irrenunciable como condenado al fracaso: “Lo ordenamos [el mundo]. Se desmorona. / Lo volvemos a ordenar y a su vez nosotros mismos nos desmoronamos” (VIII, 67-68).

La condición animal no representará, frente a la humana, una realidad ni inferior ni superior pero sí radicalmente distinta. El animal es *otro*, un ser diferente y misterioso del que podemos aprender. Si el ángel encarna una armonía existencial superior: “Tú tienes la majestad

de todas las grandezas / y nosotros estamos entrenados solo en lo más pequeño”²⁷ –cuyo carácter terrible la hace invivible para el humano–, el animal representa una especie de armonía inferior, terrenal. Rilke parece sugerir que el hombre, condenado a su humanidad, no debe, sin embargo, ignorar estas posibilidades extremas, inalcanzables como tales, pues perdería lo invisible que le alimenta, y hasta le concierne. El animal está ahí para atestiguar lo que el hombre no puede ya ser porque abandonó el paraíso. El animal toma para sí el carácter de guía y de testigo: guía de caminos inmatereales, alusivos, de y hacia la tierra; testigo de otra vida que, aunque posibilidad clausurada para la existencia efectiva del hombre, no es imposible desde el punto de vista de la poesía, que transfigura lo dado. En efecto, el animal es *testigo* gracias a su condición más propia: la de no haber salido del paraíso terrenal.

Deseo, acción, futuro, libertad, destino son categorías que para el común de los mortales no acaban de tener sentido pleno si no es en relación con otra, la felicidad. Felicidad es el nombre que damos al fin que teje en uno todos los fines. Por tanto, la razón de ser del proyecto humano. Y de ahí que felicidad e inmortalidad –los dos atributos que nuestras mitologías atribuyen a los dioses para diferenciarlos de los mortales– se presenten siempre juntas. El paraíso es justamente la idea que recuerda o promete (o ambas) la felicidad eterna; o, para ser más exactos, que un dios prometió a un hombre.

Rilke es nuestro contemporáneo porque ha comprendido que Dios ha muerto. La flecha de la historia, por tanto, no apunta hacia ningún edén sino hacia un desierto.²⁸ No encontramos aquí planes para trans-

²⁷ *Nueva antología poética*, edición de Jaime Ferreiro Alemparte, Madrid, Austral, 1999, p. 298.

²⁸ Bollnow observa que Rilke se sirve de la imagen de la duna del desierto, que pudo observar en su visita a Egipto, como símbolo de la capacidad de destrucción que la vida misma en su devenir lleva a cabo, duna que “lentamente ciega los edificios en ruinas y sepulta debajo de sí las huellas de la vida”. (Cfr. Otto F. Bollnow, *Rilke*, Madrid, Taurus, 1963, p. 271). La vida es para Rilke simultáneamente creación y destrucción, sin solución de continuidad, a la manera del fuego heracliteano.

valorar o postular algún “hombre nuevo” que nos salve. Es verdad, Rilke se queja, pero no se instala en la lamentación, sino que concibiéndola como una estación de la que hay que partir, solo la justifica en la medida en que sirva a la alegría.

Pero el muerto ha de seguir adelante, y, en silencio;
La más vieja de las Lamentaciones
Le conduce hasta el desfiladero del valle, donde se ve
Brillar, en el claro de luna,
La fuente de la Alegría. La nombra con respeto
Y dice: “Entre los hombres, es un río caudal” (X, 94 y ss.).²⁹

Felicidad y muerte son dos de los hilos que comunican entre sí las *Elegías*. El propio autor lo reconoce en la famosa carta de auto-interpretación que dirigió a su traductor polaco Witold von Hulewicz: “En las *Elegías*, la afirmación de la vida y la de la muerte se revelan siempre como una sola”.³⁰ No podemos intentar siquiera una interpretación de tan vasto tema, pero es preciso este subrayado para entender en qué sentido el animal es percibido por Rilke en la perspectiva de una cierta *nostalgia del paraíso*, un paraíso rigurosamente terrenal, y no metáfora de ningún cielo beatificado, perspectiva que crece en importancia para la visión del animal que elabora el siglo xx. Las negaciones a las que apunta la crítica de Rilke son el progreso y su visión optimista de la historia.

Rilke no simplifica, no se queja demasiado, y cuando se queja es de sí mismo y de sus dificultades poéticas, nunca del mundo, no se rebela, no cae en poses luciferinas frente a los dioses ni envidia del animal su morada. Ni siquiera sitúa al animal en un pedestal o hace de él un ideal, lo que implicaría prolongar el pecado civilizatorio por excelencia: antropomorfizar, ese espectáculo lamentable de los pueblos ricos: la mascota

²⁹ Versión Domenchina.

³⁰ “Carta de Rainer María Rilke al señor Witold von Hulewicz a propósito de las *Elegías de Duino*”. 13 de noviembre de 1925. Apéndice editado por Domenchina para su versión de las *Elegías*, op. cit., pp. 101-107.

como niño mimado. Con exquisita precaución epistemológica lo concibe como preservado de los resortes de la infelicidad humana: el “tener que saber, el codiciar mundo” (VIII, 15 y ss.): “Y, sin embargo, en el animal vigilante, cálido / hay peso y la inquietud de una gran melancolía” (VIII, 43-44). También el animal recuerda. Pero mientras que en el hombre el recuerdo se hace distancia, pérdida (*así vivimos, siempre despidiéndonos* [VIII, 75]), en el animal, por su relación con lo abierto, es *respiración*, esto es, espontaneidad, armonía consigo mismo. El animal recuerda pero no para saltar sobre el presente desde el pasado al futuro. No recuerda para proyectar. Es esta carencia de proyecto lo que mejor define la diferencia entre lo humano y lo animal y la marca de nuestra indigencia e, inseparablemente, de nuestra grandeza.

En efecto, Rilke no cae en la tentación de defender lo animal como valor, en detrimento de lo humano-espiritual, como hace Nietzsche, al servicio de su vasto programa de desenmascaramiento: el animal, asevera Nietzsche en las primeras páginas de *El Anticristo*,³¹ es el viviente que no ha perdido la *seguridad* de sus instintos. Aquí, en las elegías, antes que de rangos, se trata de diferencias. Pues si los hombres no viven “acordados como las aves migratorias” (IV, 2-3) es, sin embargo, a *nosotros*, los hombres, a quien se encarga salvar lo de *aquí*; a nosotros, que no estamos aquí “porque haya felicidad – esta ventaja prematura de una pérdida cercana” (IX, 6) y mucho menos por “curiosidad del corazón” (IX, 7) “sino porque parece que nos necesita todo lo de aquí” (IX, 11). “– Y estas cosas, que / confían en que podemos salvarlas nosotros, los más precederos / nos confían algo que salva a nosotros, los más precederos” (IX, 62-64). Y nos necesita porque nosotros, a diferencia de los animales, podemos *decir*. Quizá sea sólo esa nuestra razón de ser, pues

³¹ “Nos defendemos... contra una vanidad que también aquí quisiera hacer oír su voz: según ella el hombre habría sido la gran intención oculta de la evolución animal (...) Considerado de modo relativo, el hombre es el menos logrado de los animales, el más enfermizo, el más peligrosamente desviado de sus instintos – ¡desde luego, con todo esto, también, *el más interesante!*” *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1974, p. 38.

“Aquí es el tiempo de lo decible, aquí su país natal” (IX, 42). Esta es, pues, nuestra carga y nuestra alegría: “Estamos tal vez aquí para decir: casa, / puente, surtidor, puerta, cántaro, árbol frutal, ventana...” (IX, 31-32). En la versión de Domenchina: “Casa, puente, fontana, puerta, jarro, olivo, balcón”.

Nuestra diferencia con el animal la describe Rilke así

Lo que a nosotros finalmente nos cobija
es nuestro estar indefensos y proyectados
hacia lo abierto.³²

Repárese: nunca en lo abierto, sino, tan solo *proyectados hacia*. Proyecto o libertad, los distintivos de la vida humana, sí, pero que en la complejidad de la antropología “negativa” que elabora Rilke en su obra quedan marcados por una ambivalencia insalvable. No hay resto de orgullo “humano”, de sentimiento de superioridad frente a las otras formas de la vida, incluida la vegetal. Cada una de ellas muestra su propia perfección, excepto en el caso de la vida humana.

Es sabido que las *Elegías* se escriben en una larga meditación que comienza el 21 de enero de 1912 y termina en febrero de 1922. En medio había acontecido la Gran Guerra (1914-1918) que, hoy lo sabemos, significó el suicidio de la civilización europea y el inicio de un ciclo de muerte y destrucción como no ha conocido la humanidad en todos los siglos que vive sobre la tierra.

³² Citado por Bollnow en *Rilke*, op. cit., p. 128.

Referencias

- AGAMBEN, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pretextos, 2005.
- ANDREAS-SALOMÉ, Lou, *Mirada retrospectiva*, Madrid, Alianza, 1980.
- ARENDRT, Hannah, “Las *Elegías de Duino* de Rilke”, en *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura arte y literatura*, Madrid, Trotta, 2014.
- BARJAU, Eustaquio, *El autor y su obra: Rilke*, Barcelona, Barcanova, 1981.
- BOLLNOW, Otto F., *Rilke*, Madrid, Taurus, 1963.
- DE OLAÑETA, José J. (ed.), *Correspondencia Rainer María Rilke – Lou Andreas-Salomé*, Palma de Mallorca, 2011.
- FERREIRO Alemparte, Jaime, *Epistolario español*, Madrid, Espasa, 1976.
- FERREIRO Alemparte, Jaime, *España en Rilke*, Taurus, Madrid, 1966.
- GARCÍA-BACCA, Juan David, *Los presocráticos*, México, FCE, 1979.
- GEHLEN, Arnold, *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 2ª ed., 1987.
- HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el “humanismo”*, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Madrid, Alianza, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, *Parménides*, Madrid, Akal, 2005.
- HORKHEIMER, Max, y Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999.
- LASAGA Medina, José, “Nostalgia de lo animal”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 283, enero 2020, pp. 3-29.
- LASAGA Medina, José, “Rainer María Rilke en Ronda”, *Takurunna*, nº 3, 2013, pp. 217-313.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1974.
- RILKE, Rainer María, *Elegías de Duino* (versión de Eustaquio Barjau), Madrid, Catedra, 1987.
- RILKE, Rainer María, *Elegías de Duino* (versión de Juan José Domenchina), México, Ed. Centauro, 1945.
- RILKE, Rainer María, *Nueva antología poética*, edición de Jaime Ferreiro Alemparte, Madrid, Austral, 1999.
- SLOTERDIJK, Peter, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2006.

José Lasaga Medina

Profesor de filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia e investigador de la Fundación *Ortega - Marañón*.

Colabora en diversas publicaciones como *Revista de Occidente*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, *Revista de Estudios Ortegaianos*, *Claves de la Razón práctica*.

Ha publicado recientemente *Vida de Hannah Arendt* (Madrid: Eila eds., 2017) y, en colaboración con Antonio López Vega, *Ortega y Marañón ante la crisis del liberalismo* (Madrid: Ediciones Cinca-FOM, 2017).



DEL HUMANISMO ANTROPOCÉNTRICO AL COSMOMORFISMO

Gloria Cáceres Centeno
Facultad de Filosofía, UMSNH
Facultad de Historia del Arte, Universidad de Morelia
gloria.caceres@umich.mx

Resumen

El humanismo nacido de la mano con el antropocentrismo europeo se había constituido como una defensa de los valores humanos más elevados, prometiendo la construcción de un mundo mejor basado en el control de la naturaleza. Pero esa promesa de constante perfeccionamiento se ha visto opacada por el cataclismo moral que reflejan los interminables conflictos bélicos y la crisis ecológica. Esto hace que nos preguntemos si todos entendemos lo mismo por el concepto de humanismo, y perseguimos los mismos fines al evocarlo. El texto se enfoca en uno de los ejes centrales del humanismo –la concepción básica del ser humano como un complejo de cuerpo y alma– para excavar sus cimientos y analizar sus extravíos. El peso de dicha concepción se puso de manifiesto desde la llegada de los españoles al Nuevo Mundo: una de las primeras dudas que les asaltó fue si los nativos tenían alma. Así, vale preguntarse ¿qué otras formas de concebir el cuerpo y el alma se tenían en varios de los territorios conquistados? ¿Sólo los humanos tienen alma, o qué otros seres vivos las tienen? ¿Cómo serían esas otras configuraciones? Nos adentraremos en estos cuestionamientos, haciendo alusión a ejemplos de culturas en donde se integra una compleja intersubjetividad entre humanos, no-humanos y naturaleza, proponiendo una reflexión que pase del humanismo antropocéntrico a un cosmomorfismo.

Palabras clave: humanismo, antropocentrismo, eurocentrismo, cuerpo y alma, cosmomorfismo.

Recepción: 15-10-2019. **Revisión:** 22-05-2020. **Aceptación:** 09-06-2020.

FROM ANTHROPOCENTRIC HUMANISM TO COSMOMORPHISM

Gloria Cáceres Centeno
Facultad de Filosofía, UMSNH
Facultad de Historia del Arte, Universidad de Morelia
gloria.caceres@umich.mx

Abstract

Humanism, born hand-in-hand with Eurocentric anthropocentrism, long constituted a defense of the highest human values, holding the promise of the construction of a better world based on control over nature. But that promise of constant improvement has been overshadowed by the moral failures reflected by endless war and environmental crisis. This puts in question whether we all understand the same by the concept of humanism, and whether all those who invoke it share common goals. The article focuses in one of the central axes of humanism – the basic conception of a human being as a body/soul complex –, in order to excavate its foundations and analyze its oversights. The weight of this conception became manifest as soon as the Spanish conquistadors arrived in the New World: one of the first doubts that assaulted them was whether natives had a soul. How were body and soul conceived by those who populated the conquered territories? According to those views, do only humans have a soul, or can other beings have one as well? Which configurations are possible? We pursue these questions, bringing in examples from cultures that integrate a complex intersubjectivity among humans, non-humans and the rest of nature, suggesting a transition in values from anthropocentric humanism towards cosmomorphism.

Keywords: Humanism, anthropocentrism, eurocentrism, body and soul, cosmomorphism.

Received: 15-10-2019. **Revised:** 22-05-2020. **Accepted:** 09-06-2020.

Introducción

Por largo tiempo se ha apelado al humanismo como antídoto contra muchas de las tendencias eficientistas imperantes de la tecnocratización. Sin embargo, seguir acudiendo a este tipo de argumentos cada día parece más inocuo ante los problemas que actualmente confronta la humanidad. Hay muchas acepciones utilizadas para el concepto de humanismo y no siempre se reflexiona sobre cuáles son sus supuestos, si éstos aún son útiles o cómo los podríamos cambiar –más aún, si estos fundamentos forman parte de uno de los propios factores que nos han llevado a esta crisis civilizatoria–.

El artículo intenta reconstruir brevemente los principios tras los cuales se fundamenta el humanismo, haciendo énfasis en su carácter antropocentrista (coloca las personas por encima de las demás especies) y a su determinación eurocéntrica. El ser humano demarca su diferenciación y perfeccionamiento gracias a su separación de la naturaleza, al ubicarse como amo y señor del suelo que pisa, con dominio sobre otras formas de vida, condición que no se cuestiona y se acepta como si fuera una ley natural. Esta preponderancia humana es uno de los fundamentos develados hoy como factor importante de la violencia especista y la crisis ambiental global. Visión de mundo o cosmovisión que se pone en entredicho ante la devastación y deterioro cada vez más alarmantes de los ambientes naturales.

El desbrozar cuáles son los argumentos del humanismo nos conecta con su unidad básica: el ser humano. Por lo que se hace también una revisión breve de cómo se ha constituido éste a través de dos conceptos densos: cuerpo y alma. Para ello se acude a argumentos filosóficos y teológicos que se encuentran en la base de esta distinción.

Se expone una comparación de la forma en que se ha conformado históricamente el cuerpo y el alma en el contexto europeo y en algunas cosmovisiones de pueblos amerindios tanto antiguos como contemporáneos. De la primera se retoman dos vías argumentativas: la dualista y la monista, culminando con las ideas modernas de la Ilustración, en donde se identificó el alma (la *psyche*) con la razón (o mente). Dichas ideas fueron impuestas en América desde el pensamiento colonialista, excluyendo las cosmovisiones de muchos pueblos nativos, dejándolas fuera del engranaje histórico y provocando una injusticia epistemológica.

Pero, aunque muchas de estas visiones se hayan borrado de la historia escrita, no se han borrado de la realidad. Contextos y prácticas culturales indígenas existentes derivan en comportamientos que revelan reminiscencias de sus cosmovisiones, como núcleos duros de su pensamiento que aún operan en la actualidad.

Se retoman varios ejemplos para mostrar algunas perspectivas donde se invierte la concepción europea sobre el cuerpo y el alma. Mientras para la cosmovisión europea se considera una diversidad de almas y unicidad de cuerpos (llamado multiculturalismo), en algunas culturas amerindias se considera una unidad de almas y diversidad de cuerpos (llamado multinaturalismo). Mientras para los primeros hay un determinismo corporal, fuente de la individualidad, para varios contextos indígenas lo que se da es una metamorfosis del cuerpo. Cabe aclarar que, si bien los ejemplos son tomados principalmente de la antropología, el sentido de este artículo reviste fines más bien filosóficos.

Se finaliza con una reflexión de cómo el humanismo opone el ser humano a la naturaleza (como enemigo a dominar o a vencer) mientras que, en los ejemplos mostrados, se conecta al ser humano de forma intersubjetiva con la naturaleza. Esto nos lleva a promover el paso del humanismo antropocéntrico al cosmomorfismo.

I. El nacimiento de la certeza: el humanismo, creación de una nueva figura de mundo

*Oh, suprema libertad de Dios Padre,
oh suprema y admirable felicidad de ser hombre,
al cual le ha sido concedido obtener lo que desee,
ser lo que quiera.*

Pico della Mirandola (1463-1494)

Mucho se ha escrito sobre el humanismo, especialmente acerca de su origen histórico como movimiento surgido en el Renacimiento europeo entre los siglos xv y xvi, a su vez resultado de un vasto conjunto de influjos cuyo abordaje requiere distintos ángulos y disciplinas, por lo que podemos coincidir con L. Febvre cuando dice “no hay un Renacimiento, sino muchos renacimientos” (citado en Fraile, 2000, p. 10). No es la intención de esta sección hacer un recuento exhaustivo, sino más bien centrarnos en cómo el humanismo nacido en el Renacimiento se fue configurando, cómo se fue transformando con el paso del tiempo hasta convertirse en una defensa de los valores más encumbrados de la creación, y cómo codificó una concepción del ser humano como compuesto de alma y cuerpo. En tal sentido, se trazarán algunas coordenadas principales del devenir del humanismo, que le permitieron irse consolidando –en fin, se pretende situar las ideas más fuertes o las más elocuentes, aquellas que siguen manteniendo fuerza en la actualidad–.

El humanismo surge “como el cultivo de la ‘letras antiguas’, griegas y latinas, llamadas también ‘letras humanas’, en contraste con las ‘letras divinas’ o teológicas” (González, 2003, p. 43), en cuyo estudio se concentraron amplios esfuerzos en el medioevo. Nace como una forma de contrapunto sobre el conocimiento basado en la explicación divina, pretendiendo recuperar de los clásicos griegos una manera de pensar las relaciones del ser humano con el mundo sin la cubierta del velo tras el cual se esconde el dogma religioso. Pero no se trató tanto de un simple retorno a las fuentes clásicas, sino de ver, en ese trasiego, cómo

se crea una nueva forma de enfrentarse a la realidad y no sólo de ver el mundo, sino de construir un mundo. Con el humanismo inicia una profunda transformación hacia ciertos valores y un estilo general de razonar, implícitos en varias doctrinas. Si bien esta ruptura surge en Italia, las ideas básicas que caracterizan al humanismo poco a poco se fueron extendiendo a gran parte del territorio europeo. Aunque el término “humanismo” tiene varios significados, podemos hacer una primera aproximación, referida “a las doctrinas según las cuales el hombre es el punto de partida y el punto de llegada de las acciones humanas. Se trata de doctrinas ‘antropocéntricas’” (Todorov, 1999, p. 20).

Recordemos que este primer periodo del Renacimiento europeo (siglos xv-xvi) fue una época de grandes revoluciones, una época convulsa, donde la visión de mundo dio un vuelco radical, pasando del geocentrismo al giro heliocéntrico con la publicación en 1543 de *Sobre los giros de los orbes celestes* (*De revolutionibus orbium coelestium*) de Copérnico. “A la concepción antigua del cosmos empieza a remplazarla, desde el siglo xvi, la figura de un mundo abierto, espacio que se extiende al infinito, uniforme y homogéneo, sin límites ni centro” (Villoro, 1992, p. 18). Más aún, a esta imagen del cosmos corresponde un cambio semejante en la geografía. Con la primera circunnavegación se tiene la “experiencia de que la superficie terrestre es una esfera en la que cualquier punto podría ser su centro” (*ibid.*, p. 19). Los viajes transatlánticos conducen a un Nuevo Mundo; por primera vez el viejo continente sale de su provincialismo, el orbe se amplía, la Tierra deja de tener en Europa su centro geográfico. Con todo esto podemos decir que el centro ya no es Dios, ni la Tierra, ahora el centro es el “hombre”,¹ pero no como un punto fijo en el cosmos, sino en la imagen del mundo, en un mundo abierto e infinito. El “centro” se mueve donde el hombre se mueva. El centro cobra un nuevo sentido, no en su relación con el espacio, sino en la potencialidad imaginativa de la creación humana.

¹ Me refiero al hombre no en un sentido genérico, sino como una figura de mundo trazada principalmente por el género masculino de la especie humana.

Con el humanismo “el centro de gravedad pasa, del *cosmos* al *anthropos*” (Todorov, 1999, p. 26). Las ideas que propician este paso condensan lo que se podría llamar una “figura del mundo”.² Y es en esta figura del mundo donde encontramos al “hombre” con toda su potencialidad. La nueva mentalidad tiene un punto de partida común: “recobrar la fe en la creatividad del hombre, en su capacidad de transformar al mundo y de construir su propio destino” (De la Fuente, 2003, p. 9). El destino del ser humano deja de ser obra de Dios, el futuro ahora está en sus manos, recobrando importancia la sentencia de Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas”. Del macrocosmos se pasa al microcosmos, con todo su orden jerárquico, y es en el hombre donde el universo se refleja en pequeño. Uno de los primeros filósofos renacentistas, Nicolás de Cusa (1401-1464), decía: “el hombre no es parte del todo, el hombre es un todo. ¿Por qué? Porque tiene en él la potencia de llegar a ser cualquier cosa” (citado en Villoro, 1992, p. 24).

En ese momento el ser humano se enfrenta a sí mismo, a la contingencia de sus actos, pierde el cobijo del mandato divino, sacrifica su antigua seguridad en donde todo tenía un lugar bien definido en el mundo y sus tareas eran muy claras, en donde sabía los límites de lo que se podía esperar y lo que no, como en un teatro donde lo que se espera del actor es aprenderse bien el libreto. Con el humanismo, se enfrenta a la libertad, donde él escribe su propio libreto. El destino ahora está en sus manos, un mundo abierto a las posibilidades de su inconmensurable creación, de su voluntad y de su razón.

Ya desde los primeros humanistas a mediados del siglo xv se expresa esta idea. Por ejemplo, Gian Francesco Poggio Bracciolini (1380-1459) nos dice que “el hombre nace opuesto a la naturaleza; inerme al princi-

² Villoro advierte que el cambio no fue abrupto sino paulatino: “La nueva figura del mundo no reemplaza abruptamente a la antigua. La mayoría de la gente sigue pensando en términos del Medioevo. Es apenas un grupo reducido de humanistas, de artistas, de hombres de empresa y renovada *virtù* los que le abren camino, no sin fuerte oposición del pensamiento antiguo” (1992, p. 10).

pio, crea sus propios instrumentos para protegerse de las inclemencias naturales, se opone al entorno hostil y lucha con él hasta vencerlo, para adecuarlo a sus necesidades. Con *virtus* y *studium* vence a la naturaleza” (*ibid.*, p. 36). El *studium* es definido como conocimiento racional de las leyes de la naturaleza para poder dominarla, mientras que *virtus* significa cualidad transformadora.³ Así, según Poggio Bracciolini, con su virtud y su estudio, mediante la razón, el hombre supera sus debilidades para dominar su entorno. Entretanto, Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) ve la esencia y grandeza del hombre en su capacidad ilimitada de superación, pues la libertad de forjarse a sí mismo lo sitúa en el centro del mundo. En el *Oratio de Hominis Dignitate* de 1486 apunta:

El hombre es el intermediario entre las criaturas, el rey de los seres inferiores, el intérprete de la naturaleza por la agudeza de su sentido, por el discernimiento de su razón y por la luz de su inteligencia, el intervalo entre la eternidad inmóvil y el tiempo fluyente, el himno nupcial del mundo, y poco menos que los ángeles.

Gracias a la voluntad divina al hombre le fue concedido ser lo que él elije –ser lo que quiere ser, como dice Pico della Mirandola–, con lo que empieza a entreverse la importancia de la libertad de elección como acto individual consciente. Tiempo después, en el siglo xvii, el *cogito* cartesiano sirve para dar la estocada decisiva para la apropiación antropocéntrica del humanismo. Descartes concibe al ser humano como un compuesto de sustancia extensa y sustancia pensante. Bajo estos principios nacen las corrientes racionalistas y empiristas de los siglos xvii y xviii, reflejadas en filósofos que teorizan sobre la relación cuerpo y alma o cuerpo y mente, como Hobbes, Spinoza, Leibniz y eventualmente Kant.

Posteriormente con la Ilustración (siglos xviii y principios del xix), y después de la Revolución francesa, se suscitaron profundos cambios sociales, distinguiéndose su declarada finalidad de disipar las tinieblas de

³ “*Virtus* no tiene el sentido de virtud moral, guarda el significado originario de la palabra latina que, según los contextos, podría traducirse por ‘capacidad creadora’, ‘esfuerzo’, ‘valor’, ‘denuedo’” (*Ibid.*, p. 36).

la ignorancia de la humanidad mediante las luces del conocimiento y la razón. Este poder adjudicado al ser humano se magnifica con la creciente confianza en la infalibilidad de la razón. Aunado a las ideas científicas, positivistas (con Auguste Comte) y del progreso, el humano encabeza el protagonismo. La única verdad posible se funda en la ciencia, todo lo que no se pueda demostrar por un método racional científico es tachado de superstición, o de falso supuesto, mientras no se demuestre lo contrario con evidencias. Con ello, es la razón humana quien da cuenta de este mundo como exigencia de su propio destino, para forjarse un camino de perfeccionamiento en aras de construir una existencia cada vez mejor. A partir del racionalismo surge también la promesa de alcanzar con el progreso un nivel social siempre superior y ascendente, aspiración que debe querer alcanzar toda sociedad moderna. “La Ilustración nos heredó una visión individualista que busca la verdad más allá de las fronteras culturales y nacionales: es decir, sostiene una vocación universalista y científica que supone que todo problema tiene solución” (Bartra, 2003, p. 21).

Aquí vemos un cambio importante a destacar. En el Renacimiento cuando se habla del “hombre” se hace referencia a su forma genérica, como singular de un conjunto que, en sentido estricto, llamamos humanidad. Y en la Ilustración cuando se menciona al “hombre”, se refiere al individuo, a un sujeto particular, al modelo del hombre ideal, como aspiración de lo moderno, al civilizado que se puede distinguirse del primitivo, alejado de su “naturaleza salvaje”, para “cultivar su espíritu”. Adam Ferguson (1723-1816) –filósofo, historiador y sociólogo escocés– propuso una escala de la humanidad en tres estadios: salvajes, bárbaros y civilizados. Esta clasificación se hereda a los primeros estudios científicos de la antropología evolucionista británica del siglo XIX, clasificando así a las sociedades en inferiores y superiores, ocupando la europea, por supuesto, el lugar máximo en la escala de valor. Cuando se habla de ciencia, de progreso, de razonamiento, se hace referencia a este hombre, individual, moderno y europeo, o, más claramente, eurocéntrico. Si bien el primer humanismo renacentista desdibujó del centro a

Europa, tres siglos después el humanismo ilustrado recobra su centro colocando al europeo en la cima.

Así, el hombre moderno se asignó la tarea de crear un nuevo mundo, con su inmenso poder creador, cual aprendiz de Dios. Mediante su atinado razonamiento, es decir, su sustancia pensante y en lucha contra su naturaleza, pretendió alcanzar su apoteosis.

II. La falacia de la certeza: antropocentrismo europeo

*Es a través de un poder misterioso
que tenemos nuestro ser, y, por lo tanto,
cedemos a nuestros vecinos,
incluso a nuestros vecinos animales,
el mismo derecho que tenemos
para habitar esta vasta tierra.*

Sitting Bull (1831-1890)

(Toro Sentado, jefe Siux de Dakota del Sur)

Pareciera que apelar al humanismo no representaría ningún conflicto si se es europeo, o más bien, se es heredero de los ideales occidentales, pues, en el largo recorrido de la historia, el humanismo pasó a convertirse en ideal universal. Pero adoptar tal postura es reconocer únicamente una acepción específica entre varias que pueden darse al concepto de humanismo.

Tzvetan Todorov, en su libro *El jardín imperfecto* (1999), distingue tres significados en el uso del concepto de humanismo. El más antiguo es su sentido histórico, empleado en el Renacimiento, que refiere a las personas dedicadas al estudio de las humanidades, es decir, la historia y las letras de la Antigüedad griega y latina. Un segundo significado es el utilizado como calificativo de orden moral, en referencia a ser un “humanista”: “quienes se comportan con humanidad en relación a los demás, o quienes nos dicen que hay que tratar a los hombres con benevolencia; son, en suma, ‘filántropos’” (p. 53). La tercera forma de entender al humanismo es como una doctrina que asigna al ser humano un papel

particular, consistente por un lado en encontrarse en el origen de sus propios actos y, por otro, en tener la plena libertad de llevarlos a cabo o no, y en consecuencia poder actuar a partir de la propia voluntad. Ello implica el poder de decisión del sujeto sobre su destino, deslindado de lo impuesto por la naturaleza o por Dios. “Implica además que uno sea el fin último de sus actos, que no apuntan hacia entidades suprahumanas (dios, el bien, la justicia) ni infrahumanas (los placeres, el dinero, el poder)” (*ibid.*). Para designar las tres características principales de esta forma de ver al humanismo, se requiere verlas desde la siguiente fórmula, según Todorov: “Yo debo ser la fuente de mi acción, tú debes ser el objetivo, ellos pertenecen todos a la misma especie humana” (*ibid.*, p. 54). Sólo la unión de estas tres conjuga un verdadero pensamiento humanista. Sobre esta última acepción de “humanismo” se pretende profundizar en este artículo.

Poner al ser humano en el centro, concebirlo como un ser en sí y para sí, igual que para otros humanos, presupone un mundo a merced de nuestros actos. En una visión puramente objetivista, el mundo le pertenece como cosa y, por tanto, como algo que puede moldear, transformar, plegar a su voluntad. En la visión judeocristiana se refuerza esta idea, pues desde el Génesis se ubica al “hombre” como creado a la imagen de Dios (como el ser más perfecto de su creación), y todas las demás criaturas están puestas a su servicio. Así el hombre está por encima de todas las “cosas”. Al ser el humano el único sujeto para sí, pierde de vista el horizonte, se engeguece, se vuelve un ser soberbio que sólo mira hacia su ombligo.

Salvo contadas excepciones,⁴ se nos ha hecho pensar en nuestro contexto que tal ha sido la vía seguida por toda la humanidad, como un

⁴ Desde el siglo XIX también surgen algunos filósofos que se oponen al principio humanista, el cual le atribuye al hombre características esenciales comunes y un núcleo moral universal. Entre estos antihumanistas –por mencionar sólo a algunos– encontramos a Nietzsche que consideraba al humanismo demasiado utopista, pues de él sólo se hablaba en el vacío. Marx ve la idea de humanidad como una forma de ocultar el conflicto entre clases antagónicas. Heidegger ve al humanismo como un subjetivismo que debe evitarse.

camino universal por el cual indefectiblemente se debe transitar. Esta es la creencia dominante en el mundo occidental, donde se borra de la memoria, o por lo menos no se incluyen a otras historias y otras visiones del mundo. En nuestro contexto esta creencia se inculca en los sistemas educativos, donde se le otorga mayor peso a la enseñanza de la historia europea en menoscabo de la enseñanza de la historia propia. En todo caso no se abunda sobre otras formas de concebir a la humanidad, en especial desde las distintas perspectivas de los pueblos originarios de América, como por ejemplo tenemos a los tojolabales de Chiapas, quienes mantienen una relación de intersubjetividad con otras especies (Lenkersdorf, 2005).

Una relación de supremacía de las personas sobre las demás especies fractura nuestras relaciones con ellas. Mientras que, en palabras de Margo Glantz (2003), “[e]l hombre no se ha vuelto humano rompiendo con el animal, al contrario, es su humanidad la que aumenta haciendo las paces con él” (p. 41). Bajo esta óptica, en contraste con lo que vimos en el apartado anterior, el ser humano no alcanza su plenitud alejándose de la naturaleza, sino que la naturaleza es parte de su configuración. Más adelante se tratará con mayor amplitud este tema. Por lo pronto, sólo se quiere dejar patente que podemos hallar muestras de la doctrina antropocéntrica en el origen del deterioro ecológico que se constata en el ahora llamado periodo antropoceno.

III. Crisis del humanismo

*Toda la vida es sagrada y toda creación se relaciona.
Lo que hacemos afecta a todo el universo.
Así que caminemos en equilibrio
con la Madre Tierra y toda su gente.*
Smiling Bear
(Oso Sonriente,
jefe Hopi del Lago George, Nueva York)

El concepto de humanismo ha sido cuestionado desde fines del siglo XIX y entró en severa crisis a partir del siglo XX, apelar a él ya no parece ser un bastión al que se pueda acudir para pensar las problemáticas que actualmente confrontamos, como personas y como sociedades. Esa promesa de constante perfeccionamiento humano a través de la razón se ha visto opacada por acontecimientos como los campos de concentración en Auschwitz, los constantes conflictos bélicos, la creciente pobreza o el deterioro ambiental. Podemos llegar a pensar que “la idea de humanismo que ha definido a la cultura occidental está definitivamente en crisis. Pareciera como si el principio mismo de humanidad fuera en muchos aspectos obsoleto” (Glantz, 2003, p. 23). Como nos lo recuerda Juan Ramón de la Fuente (2003):

Los humanistas colocaban al hombre en el centro de la creación; pero es ahora la creación del propio ser humano, su formación y el modelo de su mente, lo que nos preocupa, pues en el mundo contemporáneo, el centro de esta mente es ocupado por valores impuestos desde los grandes polos del poder económico, los mercados y sus leyes. En nuestros días, al capital de la tierra y al capital de la moneda es necesario enfrentar el capital del espíritu. (p. 10).

Lo anterior nos hace pensar que ese ideal original del humanista, concebido como “sujeto actor y responsable, en su conciencia ético-religiosa, del mejoramiento de sí mismo, de lo humano y del mismo mundo” (Belda, 2010, p. 638) con el pasar de los siglos fue desgastándose. El sujeto ha ido perdiendo los lazos de solidaridad, sumido cada

vez más en la sociedad de consumo y del entretenimiento que fomentan valores irreflexivos. Las humanidades “no han contribuido de manera significativa a unificar las fuentes de la legitimidad ética y moral con la estructura ciega de las tendencias sociales y políticas que parecen dominar la historia moderna y que propician la miseria, la explotación y el autoritarismo” (Bartra, 2003, p. 17).

Con el racionalismo ilustrado, la pretensión del humanismo como superación espiritual del sujeto parece haber cedido el paso a la razón instrumental, basada en la eficacia, la cual mide la relación entre insumos y productos. En vez de perseguir la superación intrínseca del sujeto mediante su propia potencia creativa, más bien, ahora esa potencia es el insumo que tiene como fin el progreso tecno-científico. Hoy cuando se habla de humanismo se entremezclan ambas doctrinas. “El humanismo es la ideología subyacente a los Estados democráticos modernos; pero esa misma omnipresencia lo vuelve invisible o insulso” (Todorov, 1999, p. 21). Esta ideología nos es tan familiar que no la vemos ni cuestionamos, se nos presenta como un velo a través del cual vemos la realidad, cuyos contornos se desdibujan.

Ante este escenario, cabe preguntarse: si el humanismo perdió su horizonte, si ya no nos es útil para perfilar un futuro mejor, ¿qué doctrina o sistema nos puede abrir nuevas perspectivas? Roger Bartra plantea un nuevo humanismo “neorrenacentista”, que acude a las fuentes clásicas pero busca su nueva formulación. Nos recuerda que fue precisamente en el Renacimiento donde se abrieron nuevos horizontes al oponerse a las ideas prevalecientes. “El aparente retorno al pasado antiguo permitió descubrir lo nuevo. Pero ¿qué y a quién tenemos que rescatar hoy y dónde está lo nuevo?” (2003, p. 19). No se pretende retornar al pasado –también advierte– pero tampoco “que la vía de salida sea la tecnocratización de las prácticas académicas y el reinado del eficientismo” (*ibid.*, p. 20).

Comparto con Bartra la idea de hacer una reformulación del pasado, pero no remitirnos al Renacimiento europeo, sino al pasado propio, y en el sentido que Gadamer (1999) plantea cuando afirma que “en toda

comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual” (p. 16): es decir, que la historia no nos pertenece, somos nosotros los que pertenecemos a ella. Tomar conciencia de nuestro suelo hermenéutico permite hacer una fusión de horizontes con el pasado. La conciencia histórico-efectual se caracteriza porque uno no se encuentra frente a la historia y por lo tanto no puede tener un saber objetivo ni acabado de ella, lo que no constituye un defecto sino que es la esencia misma del ser histórico. Cuando se revisa el pasado, se hace desde el presente; el pasado cobra sentido para quien está revisándolo desde su propia situación histórica. “Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saber” (*ibíd.*, p. 372).

De ahí la necesidad de reinterpretar nuestra historia colonizada desde una visión no eurocéntrica. En su texto “El humanismo en entredicho” Glantz comenta cómo la crisis en la educación en México está ligada estrechamente a la crisis de la tradición, es decir, a la crisis de nuestra relación con todo lo que tiene que ver con el pasado (2003, p. 28). Ello implica un ejercicio filosófico, una revisión de nuestra historia para descubrir otras epistemologías, otras formas de producir conocimiento y de relacionarnos con el mundo. Comparto el sentimiento de Luis Villoro, cuando afirma en su texto sobre *El pensamiento moderno*:

No perderemos pues de vista, en ningún momento, la perspectiva actual, buscaremos en el pasado lo que pueda iluminar el presente [...] Nuestro viaje tratará de precisar las ideas centrales que engendraron ese mundo. Por contraste con esas ideas, esperamos que se dibuje con mayor nitidez el perfil de nuestro pensamiento actual y del que podría sucederle en el futuro (1992, p. 11).

Entender cómo es que se fue configurando el antropocentrismo eurocéntrico nos lleva de la mano a revisar cuáles son los límites de ese *anthropos*, que no puede permanecer aislado del mundo que lo rodea. Esta crisis ecológica que azota al mundo nos impulsa a replantear la relación entre humanos y otros seres vivientes de los que depende su existencia. Preguntarnos: ¿qué supuestos socavan esta relación? Es ne-

cesario entender que el contexto, la temporalidad y la cultura a la que se pertenece dan un sentido y proporción específica de autocomprensión, desde diversas interioridades. Para ello se advierte que un punto de partida para esta exploración es revisar la concepción misma del ser humano presupuesta en el humanismo, esto es, la configuración del ser humano como poseedor de cuerpo y alma. Con ello empezaremos a entender por qué el pensamiento occidental ha hecho del antropocentrismo una apología del hombre.

IV. Metafísica del cuerpo y alma

Cuando llegaron los españoles al Nuevo Mundo (fines del siglo xv y principios del xvi), se preguntaron si los nativos eran humanos o animales. Baste recordar la postura de Juan Ginés de Sepúlveda ante esta disyuntiva:

Si los nativos de América son hombres deben ser asimilados a la fe cristiana por medio de la conversión voluntaria o forzosa y con ello anular una tradición cultural: o bien, si su humanidad es dudosa declarar simplemente que su servidumbre está plenamente justificada, pues por derecho natural –como sostenía Ginés de Sepúlveda– las *bestias* les deben obediencia a los hombres (citado en Pineda, 1995, p. 229. *Cursivas añadidas*).

Tal postura quedó debidamente documentada en la Junta de Valladolid, celebrada entre 1550 y 1551 en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, España, con la llamada polémica de los nativos, sostenida entre dos “humanistas” con posturas opuestas: la del jurista Sepúlveda y la del fraile dominico Bartolomé de las Casas. La discusión ponía en tela de juicio la dignidad humana de los habitantes del Nuevo Mundo. Sepúlveda comenta “¿qué mayor beneficio y ventaja pudo acaecer a esos bárbaros que su sumisión al imperio de quienes que con su prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros y apenas hombres,

en humanos y civilizados en cuanto puedan serlo?” (citado en Álvarez-Cienfuegos, 2004,103). Aunque en la Junta de Valladolid se afirmó su humanidad, la pregunta se transformó en si su alma podría ser semejante a la del europeo. Esta duda ontológica dio inicio a todo un proceso civilizatorio en el que, si bien se aceptaba su igualdad como parte de la humanidad, no por ello se aceptaban sus diferencias. Por sus creencias, por su cultura y por su religión, se impuso (según su criterio inapelado), la superioridad del blanco sobre el indio. Este criterio se implantó en el contexto latinoamericano, y por siglos fue aceptado como verdad apofántica. Cabe preguntarnos si una idea similar de humanidad pudo encontrarse entre algunos pueblos americanos originarios. En particular, es posible que encontremos coincidencias metafísicas en las concepciones europeas y amerindias de lo humano a través de dos grandes categorías constitutivas: el alma y el cuerpo.

IV.1 Cuerpo y alma en el contexto europeo

*La filosofía es la que nos distingue
de los salvajes y bárbaros;
las naciones son tanto más civilizadas y cultas
cuanto mejor filosofan sus hombres.
René Descartes (1596-1650)*

A lo largo de la historia caudales de tinta han recorrido por diferentes veneros la integración del ser humano como amalgama de alma y cuerpo. A pesar de los diversos matices se distinguen dos grandes corrientes: la dualista y la unitarista o monista, cuyo origen en Occidente está situado en las ideas de Platón y Aristóteles. Se exponen estas corrientes de forma somera pero suficiente para los propósitos del argumento.

La corriente dualista está representada por Platón, quien define al cuerpo como la parte material y mortal de la persona, mientras que el alma (*psyche*) es una sustancia espiritual que hace uso de un cuerpo. No

considera al alma como unitaria, la distingue en forma tripartita: el alma nutritiva, concupiscible y cognoscitiva, éstas constituyen el principio último de su actividad. Piensa al cuerpo como la cárcel del alma, como la causante del mal, debido a las necesidades que crea al alma (violencia, deseos, temores, pasiones) y le impide al humano buscar la verdad. Dice en *Fedón* o *Del alma*: “¿Cuándo encuentra entonces el alma la verdad? Porque mientras la busca con el cuerpo, vemos claramente que este cuerpo la engaña y la induce a error” (Platón, 2005, p. 180). El alma todo lo conoce, es inmortal y su unión con el cuerpo es meramente accidental: “De manera que el hombre no es el compuesto de su cuerpo y su alma, sino tan sólo su alma, que se vale de un cuerpo [...] el alma humana está ‘encerrada’ en un cuerpo del que debe liberarse” (García, 2010, p. 133). Platón entiende al cuerpo y al alma como dos sustancias completas integradas de modo accidental en el individuo. Sin embargo, sólo el alma puede conocer la verdad, ésta se encuentra en el mundo de las ideas y no en el de la experiencia sensible, la cual puede inducir al error, dada la experiencia variable de las apariencias de los objetos del mundo. El alma es lo que se asemeja a la naturaleza divina y por ello asciende a la verdad.

Por otro lado, la corriente unitarista o monista está representada por Aristóteles, quien entiende al alma como la forma del cuerpo, es un ejemplo de la relación más general entre la forma y la materia: un cuerpo vivo es un tipo particular de materia informada, por lo que cuerpo y alma no están separados. El alma de un organismo animado no es sino su sistema de capacidades activas para realizar las funciones vitales que los organismos de su tipo realizan naturalmente (caminar, comer, pensar), es decir las realizan gracias al sistema de habilidades de su alma. El alma es aquello que da vida al cuerpo, es decir, *anima* la vida. Aristóteles retoma la idea tripartita del alma de Platón, pero le da otra clasificación. Para él hay tres tipos de alma: la vegetativa (las de las plantas), la sensitiva (la de los animales, pues sienten placer y dolor, deseo y apetito) y la racional (la humana, es razón pura).

“La persona es una *substancia*, es decir, aquello que es ‘substrato’ de los accidentes (el peso, el color, la medida, la figura, etc.). La substancia existe en sí misma (posee en sí misma al ser)” (García, 2010, p. 126). El hecho de ser substancia lo vuelve intransferible, es *individual*, lo que le distingue de otros individuos de la misma especie, posee una naturaleza que lo hace ser lo que es, y a la vez le permite conocer el mundo, lo hace ser racional, con voluntad y libertad para elegir. El humano contiene dos entidades conformadas en una unidad esencial. En este sentido se diferencia de la idea dualista de Platón:

En definitiva, *el alma no es un elemento inmaterial preexistente que haya de unirse a un cuerpo preexistente, aunque inerte, sino que el cuerpo sin el alma no es tal cuerpo, porque no llega a constituirse y estar formalmente organizado como tal*. Por eso se ha de combatir la tendencia imaginativa al dualismo, que induce a combinar un cuerpo preexistente con un espíritu que se introduce “dentro” de él y lo vivifica, como si fuera un “duende” (*ibid.*, p. 137).

A esta concepción aristotélica se le conoce como *hilemorfismo*, según la cual el hombre es un ente susceptible de cambios. “Todo ente móvil consta de materia prima y forma sustancial [...] algo que no existe aisladamente, sino que está esencialmente unido con el otro ‘coprincipio’ sustancial. Es la substancia entera lo que en rigor existe” (*ibid.*). De esta unión resulta el cuerpo vivo. El monismo consiste en pensar a la persona como una unidad completa y perfecta.

De estas dos corrientes, la dualista y la unitarista, se desprenden muchas de las discusiones sobre la metafísica del ser humano en la antigüedad tardía, la Edad Media, el Renacimiento y la modernidad temprana. Como ejemplo de ello, tenemos que “Neoplatónicos, tomistas, averroístas y alejandrinos discuten acaloradamente si el alma es una substancia dependiente o independiente del cuerpo, si es individual o universal, una o dividida en ‘partes’” (Villoro, 1992, p. 61). Autores como Plotino ven esta relación de forma inversa, en la cual el alma adquiere una cierta autonomía y supremacía. “Ya no se concibe el alma desde el todo del ente

que la contiene, sino el todo del ente desde el alma que lo contempla. El alma es ahora un sujeto del cual todo puede ser correlato” (*ibid.*). De esta manera el alma pasa de ser una sustancia a ser un sujeto.

Ahora bien, según Villoro,

Para la fe cristiana era importante mantener la creencia en la inmortalidad del alma individual. Concebirla como una sustancia separada, a la manera de los platónicos, podrá servir de base a una demostración racional de esa doctrina. En cambio, las interpretaciones fieles al pensamiento original de Aristóteles ponen en cuestión la posibilidad de probar racionalmente la inmortalidad (*ibid.*, p. 52).

Desde este dogma, habría que salvar el alma después de la muerte, pues “[e]l alma trascendente asciende al cielo, y por eso quizás no importa tanto lo que le pase al cuerpo desechable” (Arocha, 1994, p. 14). Es decir, un cuerpo constituido por su naturaleza material cambia y se descompone, mientras el alma es inmortal e inmutable. Esta visión pareciera derivarse de la concepción platónica, “sostenida además por cierta literatura ascética. Sin embargo, en la raíz se encuentra más bien una antropología espiritualista de corte idealista” (García, 2011, p. 242).

No obstante, la visión monista de corte aristotélico fue retomada en la Edad Media en la filosofía tomista, dándole un nuevo sentido. Tomás de Aquino considera que el hombre concreto “*en la muerte no muere, en sentido estricto, ni el cuerpo del hombre ni su alma, sino el hombre en sí mismo, es decir la persona*” (*ibid.*, p. 242). La separación del principio vital con el cuerpo material al momento de su muerte lo convierte en cadáver, es decir, si el cuerpo deja de estar informado por el alma, se corrompe. Pero si se considera que la persona no es escindible, entonces ¿cómo explicar la integración del alma cuya esencia es inmutable, atemporal e infinita con su contraparte, el cuerpo material, finito, sujeto a cambios y al desgaste natural del tiempo? El tomismo “se inclina a aceptar la unión sustancial propuesta por Aristóteles pero salvando la espiritualidad del alma, superando el rígido esquema hilemórfico” (García, 2011, p. 250). Así, lo otorgado al ser humano gracias a su creación

divina le pertenece como una propiedad no enajenable, pues la separación significaría su aniquilación, lo cual iría en contra de “la sabiduría divina porque destruiría un ser que Él mismo ha creado indestructible” (*ibid.*). Lo anterior lleva a Tomás de Aquino a considerar la muerte como el mayor de todos los males, pues destruye a la persona. Bajo estas premisas, a diferencia del platonismo, la muerte se asume no como una liberación del alma, sino como un castigo de Dios, por la desobediencia a la ley divina a partir del pecado original.

La discusión sobre la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo suscitó gran interés y discusión entre varios pensadores renacentistas. Marsilio Ficino (1433-1499) propone desprenderse del escolasticismo y retomar la línea platónica sobre el problema de la inmortalidad. Considera el alma y el cuerpo constituidos como “dos sustancias distintas y separables, la destrucción de la segunda no causa, por lo tanto, la desaparición de la primera” (Villoro, 1992, p. 53). Pero Ficino agrega un elemento importante a los argumentos clásicos: el conocimiento está relacionado con el alma —como el mismo Platón decía, es el alma la que puede conocer la verdad—; la búsqueda del conocimiento se relaciona con el ejercicio de la razón y del juicio (y por ende del entendimiento, como facultad superior del intelecto). Conocer el mundo es hacerlo inteligible y el movimiento del intelecto es infinito, como lo es el todo. “De la infinitud de la actividad del intelecto deduce Ficino la inmortalidad del alma. El alma es inmortal porque es una actividad tendida hacia el todo, vínculo universal que trasciende cualquier objeto limitado” (*ibid.*, p. 54).

Siguiendo la línea dualista, la introducción del intelecto en su relación con el alma revela la “primacía del sujeto pensante, cuyo acto fundamental es la capacidad de autorreflexión” (*ibid.*, p. 58). Esto representa un antecedente importante que será desarrollado posteriormente por Descartes, quien separó cuerpo y alma por completo, en el marco de la escisión general entre materia y pensamiento, y atribuyó un determinismo mecánico a lo primero y la voluntad libre a lo segundo. Según su

teoría, el cuerpo está determinado por las leyes mecánicas, que a su vez son determinadas por la naturaleza. En cambio, el alma (reconstituida como la mente) tiene la capacidad de discernir, de distinguir entre lo bueno y lo malo. Dicho de otra forma, el cuerpo está determinado por propiedades fijas, sujetas a las leyes naturales y a las condiciones ambientales, y la mente permite al sujeto discernir, le da la capacidad de conocimiento, así su intelecto le permite escapar del engaño. Esto le da la supremacía a la humanidad sobre otros seres vivos carentes de razón y de juicio. Descartes coincide con Platón en la idea de que la experiencia sensible lleva al error y es el alma, ahora transformada en intelecto y razonamiento, lo que hace de la persona “un ser supremo”.

Así, desde el siglo XVII con Descartes y hasta la Ilustración, el pensamiento y la razón se convierten en el baluarte supremo de la metafísica del ser humano implícita en toda postura humanista como doctrina. Este giro del alma al pensamiento, de la *psyche* a la mente, permea un antropocentrismo que, basado en la confianza en la razón, no sólo se apoderó de Europa sino que también fue exportado a otros continentes, convirtiéndose en una forma de pensamiento hegemónico.

IV.2 Cuerpo, alma y naturaleza

*Si hablas con un animal, hablarán contigo,
y se conocen entre sí.
Si no hablas con ellos, no los conocerás
y lo que no sabes, temerás.
Lo que uno teme lo destruye.
Dan George (1889-1981)
(Jefe Salish del Norte de Vancouver,
Columbia Británica)*

Un rasgo sobresaliente del mundo moderno que ha impactado desde hace quinientos años al contexto americano es sin duda el colonialismo. Este hecho se constata en que, si bien todos compartimos este mundo,

“no se ha convertido [...] en el mundo de todos los seres humanos. El colonialismo ha negado a muchas personas participar en la configuración del mundo y, de esa manera, les ha negado su condición de humanos” (Kozlarek, 2014, p. 27). Al ser excluidos los colonizados de esta configuración, se borró del mapa histórico su concepción de mundo, mas no por ello desapareció en la realidad. El eurocentrismo ha hecho creer que su perspectiva es la correcta, o que la mejor manera de conocer la realidad es a través de la ciencia natural, lo que nos lleva a una imagen limitada del mundo, con lo que se ha cometido una injusticia epistémica al no pensar que hay otras maneras de relacionarse y de conocer el mundo. Así pues, la propuesta es abrir el horizonte de interpretación para entender otras visiones de mundo.

Apelamos entonces a tratar de entender cuáles son esas otras visiones de mundo que podemos llamar cosmovisiones, por lo que se retoma la definición de *cosmovisión* propuesta por el historiador y antropólogo Alfredo López Austin (2012):

Hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo objeto es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística. (p. 9).

La anterior definición no requiere que todos los miembros de una entidad social tengan pensamientos y creencias uniformes, más bien que compartan principios básicos de entendimiento y reglas suficientes para la comunicación y el trato. Sobre la pretensión de aprehender el universo de forma holística López Austin nos dice que “[d]ebe ser contemplado como un proceso en constante transformación, nunca como un producto acabado. Se caracteriza tanto por su fuerte permanencia como por su constante adecuación al devenir histórico. Sus componentes se encuentran en perpetuo reacomodo” (*Ibid.*, p. 5). Se distingue de la palabra cosmología que se limita a los actos mentales de carácter

cognoscitivo, reflexivos, producidos en una entidad social. Por último, la parte medular de la manera en que desarrolla el concepto de ‘cosmovisión’ se refiere al *núcleo duro* como matriz de actos mentales, cuyos orígenes se pierden en los confines de la historia, no obstante, “La formación de este núcleo se debe en gran parte a la decantación abstracta de las vivencias sociales, concretas, cotidianas y prácticas producidas a lo largo de los siglos” (*Ibid.*, p. 6). En tal sentido, tomamos como uno de esos núcleos duros, que perduran en varios de los pueblos amerindios (a los que haremos mención), la atribución de que los animales, plantas y seres no vivientes o espíritus tienen alma al igual que los humanos y su cuerpo puede ser un disfraz que engaña a la vista.

Dicho lo anterior advertimos sobre las fuentes que tomaremos en adelante, las que relatan los hechos observados, no son narraciones que deban tomarse como un mero vehículo de transmisión de información, sino como una construcción de sentido y de significado.

a) La perspectiva invertida

Los europeos manifestaron su sorpresa al encontrar entre los nativos americanos la creencia de que los animales y las plantas también tienen alma. Mientras ellos se debatían si los nativos eran animales o tenían alma, la perspectiva de estos indígenas se debatía acerca de si los blancos recién llegados eran hombres o dioses. Una anécdota relatada por Lévi-Strauss en *Raza e historia* (1952) y posteriormente en *Tristes trópicos* (1955) lo muestra:

En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para indagar si los indígenas tenían alma o no, estos últimos se dedicaban a sumergir blancos prisioneros a fin de verificar, mediante una vigilancia prolongada, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no (Citado en Viveiros, 2010, p. 27).

Cuando los españoles se preguntaban por las almas, su método de constatación era la lógica cristiana: si no son “animales”, son humanos y, puesto que todos los humanos son creados por Dios, tienen alma. En tanto, estos nativos se preguntaban por los cuerpos: si los cuerpos no son humanos sino de dioses, entonces no entran en proceso de descomposición como todos los mortales, “pues desde su perspectiva, no todo espectro lo tiene, ni toda apariencia visual es necesariamente lo que parece ser”. (Silla, 2012, p. 218).

Colón describe el encuentro con el “rey” indio caribe como en estado de éxtasis ante su presencia (aun sin entender bien la lengua), cree saber que estos indios se hayan preguntado si esos eran seres de origen divino. “[Son] crédulos y cognoscedores que hay Dios en el cielo, e firmes que nosotros habemos venido del cielo” (*Diario*, 12.11.1492). Notemos “que el Océano podía parecerles a los indios caribes tan abstracto como el espacio que separa el cielo de la tierra” (Cfr. Todorov, 1995, pp. 49-50).

Estas perspectivas inversas en ambas visiones marcan el punto nodal del debate sobre la concepción humana. Al respecto Viveiros de Castro (2010) nos dice:

Los europeos nunca dudaron de que los indios tuvieran cuerpos (también los animales los tienen); los indios nunca dudaron de que los europeos tuvieran almas (también los animales y los espectros de los muertos las tienen): el etnocentrismo de los europeos consistía en dudar de que los cuerpos de los otros contuvieran un alma formalmente similar a las que habitaban sus propios cuerpos; el etnocentrismo indio, por el contrario, consistía en dudar de que otras almas o espíritus pudieran estar dotadas de un cuerpo materialmente similar a los cuerpos indígenas (p. 29).

Así, la praxis española –nos dice Viveiros– consistía en “hacer almas” y diferenciar culturas (lo que hoy llamamos multiculturalismo), bajo un fondo corporal-material dado por la naturaleza; la praxis indígena consistía en “hacer cuerpos” y en diferenciar las especies, a partir de un continuo socioespiritual dado, al que Viveiros llama “multinaturalismo”, en oposi-

ción al “muticulturalismo” occidental moderno. Este último se caracteriza, por un lado, en la unicidad de la naturaleza, garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos, y, por otro lado, en la multiplicidad de las culturas, por la particularidad subjetiva de los espíritus y de los significados. Por el contrario, la concepción del “multinaturalismo” se caracteriza por la unicidad del espíritu y una diversidad de cuerpos. “La ‘cultura’ o el sujeto representaría la forma de lo universal, y la ‘naturaleza’ o el objeto la forma de lo particular” (*Ibid.*, pp. 30-34). Así pues, las perspectivas se invierten como se puede ver en el siguiente cuadro:

MULTICULTURALISMO	MULTINATURALISMO
Universalidad objetiva de la naturaleza: los cuerpos	Universalidad objetiva de los espíritus: las almas
Multiplicidad mostrada por la particularidad subjetiva de las almas	Diversidad subjetiva de la naturaleza: los cuerpos

Para esclarecer este esquema es preciso considerar que para estos indios caribes y otros grupos actuales del Amazonas como los achuares, los yudjá, las tribus del conjunto jíbaro ubicados entre Ecuador y Perú, los cachinahua y los matsiguenga del Perú (por mencionar sólo algunos), su universo está poblado por una serie de actuantes o sujetos en interacción, ya sea visibles, como los humanos, no-humanos como animales, o bien con seres invisibles, como son los dioses, los muertos o los espíritus guardianes, todos ellos dotados de almas semejantes y son percibidos como personas, “es decir, objetos intencionales o de dos caras (visible e invisible), constituidos por relaciones sociales”, colectivas y recíprocas (*Ibid.*, p. 35). Aunque las almas se conciban como semejantes, “La forma como los humanos ven a los animales, a los espíritus y a otros actuantes cósmicos es profundamente diferente de la forma como esos seres *los ven y se ven*” (*Ibid.*) En condiciones normales los humanos se ven como humanos y a los animales como tales, sin embargo, tratándose de los espíritus, la percepción de éstos no se da en condiciones

“normales”, Viveiros se refiere con esto a otros estados de conciencia como el trance o la enfermedad y durante los sueños. En este sentido las relaciones se establecen entre predadores y presas. Por ejemplo “los animales predadores y los espíritus, por su parte, ven a los humanos como presas, mientras que las presas ven a los humanos como espíritus o como predadores” (*Ibid.*). Aquí podemos ver un giro reversible en la perspectiva de ambos: los humanos (predadores) ven a los animales como presas, pero a su vez los animales (predadores) ven a los humanos como sus presas.⁵ Esta cosmología niega a los humanos el único punto de vista sobre los otros, al afirmar las múltiples experiencias del mundo coexistiendo, proporcionando así diferentes maneras de aprehenderse unos a otros.⁶

Se pueden observar características similares en las cosmologías de varios pueblos de la Amazonía (mencionados arriba), al no efectuar distinciones ontológicas tajantes entre los humanos, por un lado, y un buen número de especies animales y vegetales, por el otro. Existe una clara elasticidad en las fronteras taxonómicas, pues sus características no dependen tanto de una definición previa de su esencia, como sí de las posiciones que guardan en la red de relaciones establecidas. Las identidades están sometidas a mutaciones o metamorfosis según el punto de vista adoptado. Así las identidades se vinculan entre sí como un vasto continuum animado por principios unitarios y gobernados por un

⁵ Esta idea rara vez se aplica a todos los animales (aunque casi siempre incluye a otros seres, por lo menos los muertos); se refiere principalmente a los grandes predadores y carroñeros, por ejemplo, el jaguar, la anaconda, el buitre o el águila arpía, así como a las presas típicas de los humanos como los cerdos salvajes, los monos, los peces, los cérvidos o el tapir. Revisar Eduardo Viveiros, 2010, p. 36.

⁶ Se retoma la postura de Viveiros porque resulta muy fecundo su análisis de la relación humano/animal y posibilita adoptar valores posthumanistas que transformen nuestra relación con el entorno. Sin embargo, no se asume en este artículo su concepción filosófica sobre la ontología perspectivista, dado que ha recibido críticas por sus debilidades metodológicas-antropológicas, al pensar en una ontología universal sin considerar temporalidad y contexto. Las recientes críticas desarrolladas en la literatura antropológica se dejan para otro trabajo.

régimen de sociabilidad. Por tanto, su identidad no es fija, sino ante todo relacional (ver Descola, 2012, pp. 33-35). El término “humano” no designa una sustancia, como veíamos en la visión occidental, sino una relación, “es humano todo ser que ocupa la posición de un sujeto cosmológico” (Silla, 2012, p. 220). Sin embargo, para que ese sujeto cosmológico funcione, se tiene que admitir que hay otro mundo, un mundo de entes espirituales; y ese otro mundo nos habla de formas simbólicas o alegóricas.⁷

Otros grupos del Amazonas como los achuares y las tribus del conjunto jíbaro ubicados entre Ecuador y Perú comparten una idea común al considerar que la mayoría de las plantas y los animales poseen un alma (*wakan*) similar a la de los humanos, lo que les permite ser considerados como “personas” (*aents*). El *wakan* está dotado de conciencia reflexiva e intencionalidad, expresa emociones, pero, sobre todo, puede intercambiar mensajes con los miembros de otras especies. Esta comunicación se establece de forma extralingüística, por la aptitud que se le reconoce al *wakan*, pues permite vehiculizar, sin mediación sonora, pensamientos y deseos hacia el alma de un destinatario (Descola, 2012, p. 27). La comunicación posibilita establecer reglas de sociabilidad permitiendo mantener el equilibrio tanto entre predadores y presas, como entre los espíritus guardianes de los cultivos y sus necesidades alimenticias. Quienes están en mejores condiciones para entablar esta comunicación son los chamanes, pues ellos tienen la habilidad de atravesar las barreras corporales y de adoptar la perspectiva de subjetividades como intérprete en el diálogo entre especies. El chamán es quien conoce, y conocer es “personificar”, tomar el punto de vista de *quien* es preciso conocer (Viveiros, 2010, pp. 40-41).

Sin embargo, aunque las almas son consideradas similares entre especies, existe una compleja jerarquía en la comunicación, con variaciones en cada contexto. Para ilustrar esto se mencionarán algunos ejemplos. Entre los achuares la jerarquía de los seres animados e inanimados no

⁷ Reflexión sugerida por Adán Pando.

se funda en el grado de desarrollo del ser, o de propiedades intrínsecas, sino en una escala de orden según los niveles de intercambio de información considerados factibles, en especial los seres que siguen patrones sociales similares a los humanos, como las reglas matrimoniales, o ciertas formas de sociabilidad, observadas entre los monos lanudos o los tucanes, así como entre los espíritus del agua o de ciertas plantas que son simbólicamente importantes para su sustento como la mandioca (Descola, 2012, pp. 29-30).

Se puede pensar que este aspecto animista de las cosmovisiones es privativo de varios pueblos amazónicos, por sus condiciones de vida y su dependencia con la naturaleza para satisfacer sus necesidades básicas, como son cazar, recolectar y sembrar, sin embargo, no es exclusivo de esta región. Se encuentran referentes similares en otros pueblos indígenas de América que, a pesar de habitar en condiciones ambientales muy diversas, conciben en principio que las plantas y animales comparten almas similares a la de los humanos, bajo distintos “trajes” corporales, pues todos los seres vivos interactúan en el mismo territorio bajo estrictas reglas de sociabilidad, aunque muy particulares en cada contexto. Descola menciona (2012, p. 41) cómo los inuit en Canadá piensan que, si los animales difieren de los hombres, es sólo en apariencia, una mera ilusión de los sentidos, pues la envoltura corporal distintiva exhibida no es sino un disfraz destinado a engañar a los indios. Los animales se revelan como son, es decir, en su forma humana, cuando visitan a éstos en sueños o a través de ciertos rituales.

Esta idea se puede rastrear desde tiempos muy remotos, en los orígenes de la civilización mesoamericana. Dentro de la cultura olmeca se encuentran algunas figurillas talladas en piedras que muestran la antropomorfización del jaguar, mostrando la interacción que guardaban con la fiera; también se han encontrado figurillas humanas con aspectos de jaguar, es decir, como una representación de zoomorfización humana. Por los vestigios encontrados, se sabe que entre los olmecas existía el culto al jaguar, un claro ejemplo lo podemos encontrar en una figurilla

de barro hueca, de un sacerdote (o chamán) que viste una piel de jaguar, mostrando su linaje sagrado.⁸

Estas figurillas podrían ser el origen arcaico de los diferentes ejemplos ofrecidos por los pueblos de Mesoamérica a las concepciones denominadas convencionalmente como nahualismo y tonalismo, que hoy en día se encuentra ampliamente difundidas en varias poblaciones indígenas de México y Guatemala (zoques en Chiapas, zapotecas en Oaxaca, mayas por mencionar sólo algunos) (Lupo, 1993, pp. 18-23.)

Lupo comenta que el nahualismo se refiere a la “creencia de que determinados individuos (los cuales a menudo ocupan puestos sociales importantes) están investidos de poderes espirituales particulares que les permiten transformarse asumiendo a su gusto semblanzas de animales [...] y realizar bajo tales ‘disfraces’ acciones prodigiosas” (*Ibid.*, p. 19). En cuanto al tonalismo se refiere a la “idea de que cada individuo, desde su nacimiento, mantiene una relación de coesencia espiritual con un alter ego o ‘doble’ animal” (*Ibid.*), quien funge como su protector o su aliado. Esto le permite al sujeto convertirse en su tonal para pasar desapercibido o cuando requiera protegerse de algún peligro, así la gente común sólo verá al animal y no a la persona.

Así, pensar en una clasificación que distinga a los humanos de las demás especies, desde estas cosmologías, es prácticamente imposible, pues nunca se tiene la certeza de la identidad de las personas, dado a que bajo la forma de su apariencia, es decir, de su “vestimenta”, se oculta otro ser. El carácter más extendido reside en concebir ciertos elementos del medioambiente como personas, dotadas de subjetividad, de cualidades cognitivas, morales y sociales análogas a las de los humanos, interactuando y comunicándose de forma extralingüística, entre clases de seres que a primera vista son muy diferentes (Descola, 2012, p. 64). De esta forma, todos los habitantes que comparten el mismo espacio natural se reconocen como interdependientes y complementarios, con

⁸ Figurilla de influencia olmeca, perteneciente al preclásico temprano, procedente de Atilhuayán, Morelos.

reglas de sociabilidad establecidas en cada localidad, con el fin de procurar un equilibrio.

b) Del humanismo antropomórfico al cosmomorfismo

Uno de los rasgos característicos de la historia occidental es quizás la idea de que la verdad se puede alcanzar a través de la razón, viendo al humano como esa sustancia individual intransferible llamada alma, a través de la cual le permite conocer el mundo circundante, es decir, lo hace ser racional, con voluntad y libertad para elegir (como razonamiento empírico). Bajo este supuesto descansa su pretendida superioridad, dado que el cuerpo humano, gracias a su unión sustancial con el alma espiritual, adquiere unos caracteres únicos que lo hacen irreductible al cuerpo meramente animal; el cuerpo humano es *humano* precisamente porque está animado por el espíritu (García, 2010, p. 139).

Paradójicamente, el escepticismo metodológico (especialmente a partir de Descartes) como componente necesario de la confianza en la razón es el que ha conducido a su propio descalabro y a socavar la certidumbre racionalista en la historia moderna reciente. (Giner, “Introducción” en Winch, 1994, pp. 9-10).

El antropocentrismo del humanismo europeo, al poner en la cúspide de la creación al humano, olvidó el suelo que lo sostiene, pues la naturaleza ha sido olvidada, invisibilizada, ocultada bajo el dictado de la superioridad racional del sujeto moderno, imponiendo sobre la naturaleza sus designios, viendo a la naturaleza sólo como una fuente inagotable de recursos (Paredes, 2016, p. 20). Los demás seres vivientes se han cosificado, no son sino insumos en espera de ser explotados para el provecho de las personas. Al considerar a la especie humana separada de la naturaleza olvida también su pertenencia a la misma, de esta forma también olvida que, si algo afecta a la naturaleza, les afecta igual a todos sus habitantes, incluyendo a los humanos, este es uno de los fundamentos que ha provocado la crisis ecológica que hoy nos amenaza. Con

el progreso de la modernidad se consideró a la “naturaleza como un enemigo a vencer, porque el hombre se realiza más cuanto más se ‘independice’ de la naturaleza; la mayor producción y el mayor consumo de bienes son valores absolutos, inmanentes, que no requieren justificación alguna” (Bonfil, 1989, p. 230).

Como se muestra en párrafos anteriores, en otros contextos no occidentales muy específicos se considera que todos los seres vivos que habitan en la naturaleza tienen alma y se ligan en un gran continuum cósmico, donde “la identidad de los seres y la textura del mundo son fluidas y contingentes, reacias a cualquier clasificación que pretenda estereotipar lo real en virtud exclusiva de las apariencias” (Descola, 2012, p. 53). Así, la noción de persona no se define por una identidad singular y estable. Como lo demuestra Descola esta idea se comparte en grandes extensiones del mundo, no sólo en América, sin embargo, no es tan difundida dada la aceptación del paradigma hegemónico dominante, prevaleciente desde hace siglos en las culturas occidentalizadas.

No se trata de recuperar el pensamiento mágico y determinar si es o no comprobable la metamorfosis de los cuerpos y la unidad de las almas. Más que corroborar si existe un espíritu protector de la naturaleza, lo que se debe recuperar es su *sentido* como una propuesta ética, en el sentido de promover una relación con mayor responsabilidad y respeto con todos los seres vivientes, llámense plantas, animales, fuentes de agua, que habitan y comparten un mismo territorio, poniendo límites a su aprovechamiento. Esa relación de respeto tiende a mantener un equilibrio que resulta imperativo en el actual antropoceno.

Tampoco se trata de definir una esencia individualizada, anclada en la conciencia racional de su alma y su unidad corporal como en Occidente, pues lo importante es entender la interacción establecida entre las “personas” como seres relacionales con otros seres, con almas similares, traspasando el especismo. Lo que se pretende recuperar de estas visiones es su relación intersubjetiva, es decir como lo muestra Lenkersdorf (2005) entre los tojolabales actuales de Chiapas, las relaciones no

se dan entre sujeto y objeto, sino de sujeto a sujeto, entendiendo como sujetos no sólo a los humanos sino también a plantas y animales. Siendo así, la interacción pasa de ser una relación vertical, considerando al sujeto como un ser superior, que define y cosifica a un objeto inerte, pasivo y por ende inferior, a convertirse en una relación horizontal donde se establece una comunicación (metafórica o extralingüística) entre iguales, entre seres con almas similares aunque los cuerpos adquieran diferentes apariencias.

Cabe aclarar que con todo lo anterior no se está pensando que estos territorios se encuentren en una isla alejada de cualquier relación o “contaminación” exógena. Por el contrario, la constante amenaza de tala de los bosques y las selvas, el cambio del uso del suelo, las transformaciones en la producción de las vocaciones locales y los conflictos bélicos, conforman la lucha diaria por la defensa de su territorio en muchas regiones de América. Precisamente estos núcleos duros que subsisten en muchos de los pueblos indígenas constituyen la relación que sus miembros guardan con la tierra, lo que mantiene su resistencia, hasta donde la justicia y la fuerza de sus organizaciones lo permiten.

Viendo la crisis que estamos viviendo (en todos los ámbitos) y reconociendo lo que la trayectoria del humanismo antropocéntrico ha lastrado, fracturando nuestra relación con la naturaleza, llegamos a un punto en el que no se puede sostener este camino que nos lanza al precipicio en el que estamos, si seguimos por esta vía, estaremos en cada paso cavando la tumba de nuestra propia extinción. Ya es tiempo de cambiar el rumbo, de perfilarnos hacia un futuro menos devastador.

Retomando el ejemplo de Bartra sobre lo que sucedió en el Renacimiento europeo (volver al origen clásico para encontrar lo nuevo), habría que estudiar y reinterpretar nuestro pasado (desde el presente), para entender mejor a nuestros ancestros americanos. Buscar en ese reencuentro ampliar nuestro horizonte de comprensión para entender cómo conciben al ser humano en su relación con los no humanos, de tal forma que permita integrar paulatinamente en nuestros valores, cos-

tumbres y modos de vida, relaciones constructivas desde otra visión con los seres vivos de la Tierra. Aunque nos pueda llevar mucho tiempo lograrlo, ante la imponente dinámica económica, hay que intentar virar el rumbo.

Difícilmente hay una postura que satisfaga a todas las mentes, pero por algún lado hay que empezar. Para ello propongo retomar un concepto que utilizó M. Leenhardt, en *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (1947).⁹ Al estudiar sus mitos y la concepción relativa del ser humano, utilizó para describir la experiencia del mundo de los isleños la expresión *cosmomorfismo*, esto implica que el cuerpo humano no está claramente diferenciado del entorno que lo rodea, haciendo del macrocosmos un reflejo en su ser como microcosmos: su carne es la misma que el ñame que proviene de la tierra donde los antepasados se disuelven, su piel es la corteza de un árbol, sus pulmones follaje. En la experiencia cosmomórfica el hombre percibe su propio ser como una serie de hechos naturales, “experimenta en su interior la sustancia de la naturaleza: la vida fluye indistintamente a través de cuerpos, humanos, animales o minerales” (Leenhardt, 1997, p. 19). La noción de cosmomorfismo cancela la distancia entre humanos y no humanos, “lleva al hombre a sentir el mundo dentro de él, a sentirse formado por el mundo mucho antes de proyectarse sobre él” (*Ibid.*, p. 83). Lo que llamamos medio ambiente no es para ellos sino una relación de intersubjetividad dinámica. El discurso sobre el cosmomorfismo también cuestiona la universalidad de la concepción unitaria del cuerpo humano, según la cual el componente material del ser humano es único y representa su individualidad, para los melanesios la forma del cuerpo no garantiza la identidad (Mattalucci, 1999).

Apelo a este concepto para empezar a reflexionar si con ello podemos ir construyendo un paradigma menos vertical y más interdependiente con las otras especies y con la naturaleza. Cambiar hacia un paradigma más *cosmomorfista* es reconocer que la naturaleza no nos pertenece, sino somos nosotros los que pertenecemos a ella, hoy más que nunca nuestra

⁹ Trabajó durante 20 años en Nueva Caledonia con el pueblo Kanak en la Melanesia.

supervivencia depende de ella, con cada especie extinta estamos predeterminando la nuestra. Es momento de empezar a reflexionar en otras vías, reconocer otras cosmovisiones donde podamos aprender a convivir de forma más respetuosa, o perfilar, al menos, un rumbo diferente al occidental. Hace falta mucha humildad para aceptar que los otros vivientes son seres que merecen ser tratados con igualdad, sólo entre iguales se puede establecer un verdadero cambio, lo cual conduce a una dimensión ética, donde todos los habitantes de esta Tierra podamos compartir el derecho a vivir en una relación de respeto intersubjetivo.¹⁰

Referencias

- ÁLVAREZ-CIENFUEGOS Fidalgo, J. (2004). La justificación de la guerra contra los indios en Juan Ginés de Sepúlveda. *Devenires* 5 (9), 88-110. Obtenido de <https://devenires.umich.mx/devenires/index.php/devenires/article/view/624>
- AROCHA RODRÍGUEZ, J. (Septiembre de 1994). Gregory Bateson, reunificador de mente y naturaleza. *Nómadas* (Núm. 1), 1-15.
- BARTRA, R. (2003). La universidad y el nuevo renacimiento. En R. Bartra, *Universidad y humanismo* (pp. 15-22). México: UNAM.
- BELDA Beneyto, J. (. (2011). La teoría universal del Humanismo. *Dianlet*, 34, N° 2 (ISSN 0211-934X), 635-657. Obtenido de Dialnet-La TeoriaUniversal Del Humanismo-4112343
- BONFIL Batalla, G. (1989). *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo-CONACULTA.
- D'ANS, A.-M. (2017). *La verdadera biblia de los Cashinahua. Mitos, leyendas y tradiciones de la selva peruana*. Región Ucayali, Perú: Lluvia Editores.
- DESCOLA, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buena Aires-Madrid: Amorrortu editores.

¹⁰ Agradezco las observaciones de los dictaminadores que se hicieron al presente texto, pues permitieron presentar un escrito mejor acabado. También agradezco los comentarios de Federico Marulanda y de Adán Pando, que ayudaron a fortalecer los argumentos con sus valiosas observaciones. Asimismo, asumo responsabilidad por todas las faltas que pudieran presentarse en este artículo.

- FRAILE, G. (2000). *Historia de la filosofía III. Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)* (4ª ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- FUENTE, J. R. (2003). Prólogo. En R. B. (comp.), *Universidad y humanismo*, (pp. 7-13). México: UNAM.
- GADAMER, H. G. (1999). *Verdad y método* (8ª ed. ed.). (Agud&Agapito, Trad.) Salamanca, España: Sígueme.
- GARCÍA Cuadrado, J. Á. (2010). *Antropología Filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre* (5ª ed.). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A. EUNSA.
- GLANTZ, M. (2003). El humanismo en entredicho. En R. Bartra, *Universidad y humanismo* (pp. 23-41). México: UNAM.
- GONZÁLEZ, J. (2003). El humanismo, raíz común de las humanidades y las ciencias. En R. Bartra (comp.), *Universidad y humanismo* (pp. 43-52). México: UNAM.
- KOZLAREK, O. (2014). *Modernidad como conciencia de mundo. Ideas en torno a una teoría social humanista para la modernidad global*. México: Siglo XXI-UMSNH.
- LEENHARDT, M. (1997). *Do Kamo, La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona, España: Paidós.
- LENKERSDORF, C. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa.
- LÓPEZ Austin, A. (2012). *Cosmovisión y Pensamiento Indígena*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.
- LUPO, A. (enero-febrero de 1999). Nahualismo y tonalismo. *Arqueología Mexicana* (35), 18-23.
- MATTALUCCI, C. (1999). *Esperienza*. Recuperado el 05 de 06 de 2020, de Universo del corpo: http://www.treccani.it/enciclopedia/esperienza_%28Universo-del-Corpo%29/
- PAREDES Castellanos, A. (2016). “*Las piernas abiertas del cuerpo de América Latina. América Latina exótica: hermenéutica ecoestética de la naturaleza y el cuerpo. Una aproximación al tema*”. Morelia, Michoacán: Tesis de doctorado del Instituto de Investigaciones Filosóficas UMSNH.
- PINEDA, V. M. (1995). América como alteridad. En F. Navarro, *Filosofía de la cultura* (pp. 227-237). Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- PLATÓN. (2005). *Diálogos*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- SILLA, R. (2012). Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología Posestructural. Eduardo Viveiros de Castro. *Avá. Revista de Antropología* (20), 217-222. Recuperado el 19 de 09 de 2019, de <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRep>
- TODOROV, T. (1995). *La conquistista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- TODOROV, T. (1999). *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. Barcelona: Paidós.

- VILLORO, L. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica.
- VIVEIROS de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Madrid: Katz.
- WINCH, P. (1994). *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós I.C.E./Universidad Autónoma de Barcelona.

Gloria Cáceres Centeno

Es maestra en Filosofía de la Cultura UMSNH (2008). Ha sido profesora en la Facultad de Filosofía, UMSNH, en la Facultad de Historia del Arte, UDEM, y de la Facultad de Historia del Arte, ENES-UNAM. Ha impartido cursos sobre filosofía latinoamericana, filosofía mexicana, filosofía náhuatl, tarahumara y tojolabal, así como de arte prehispánico, arte popular y gestión cultural. Trabajó en comunidades artesanales durante 20 años.

Entre sus publicaciones se encuentran: *El mueble artesanal* (1982); “Cerámica Popular Mexicana” (1991) en *Artesanías de América*, Revista del CIDAP, Ecuador; “La escritura y el discurso del mito en la cultura” (2006); “Educación artística como formación del ser humano” (2007, en coautoría con L. Malagón); “Maque de Uruapan: un arte casi en olvido” (2009); “Ometiliztli: aproximación a la concepción náhuatl de dualidad” (2011), en *Filosofía desde América, temas balances y perspectivas* (Simposio del ICA 53), Avya-Yala, Quito, Ecuador. “Una historia por-venir” (2011), en: Eduardo González Di Pierro (coord.), *Rostros de la historia y de la temporalidad*, UMSNH.



MISCELÁNEA

TRADUCCIÓN

IN MEMÓRIAM

NOTA

DERECHOS ANIMALES Y DERECHOS INDÍGENAS

Will Kymlicka y Sue Donaldson

Traducción de Francisco Gutiérrez
Facultad de Filosofía, UMSNH

A. Introducción

Los defensores de los animales en Canadá han encontrado frustrante la relación que existe entre los derechos animales (de aquí en adelante DDAA) y los derechos indígenas,* y no han logrado encontrar una manera de discutirla que sea moralmente coherente y políticamente viable. Una reciente ilustración del reto tuvo lugar en St. Catharine, Ontario, en donde el Consejo de los haudenosaunee [iroqueses] reclamó su derecho a cazar ciervos en el Parque Provincial de Short Hills: un parque que había prohibido la caza por décadas. Los haudenosaunee argumentaron que el parque se encuentra dentro de su territorio tradicional y que un

* [Nota del traductor: En una reimpresión reciente de este texto, Kymlicka y Donaldson reemplazaron el término *aboriginal peoples/rights* por *indigenous peoples/rights*, en el título y a todo lo largo del mismo. El reemplazo se debe a que el término *aboriginal* tiene usos específicos en el debate jurídico canadiense que no se entienden con claridad en otras regiones, donde *indigenous* es un poco menos ambiguo. Agradecemos a la autora y al autor esta información y el permiso para publicar la traducción del texto. Hemos seguido la sustitución permitiéndonos usar eventualmente la expresión *pueblos originarios* cuando se sentipensaba pertinente.]

tratado (el decreto de Albany de 1701),¹ el cual ahora reafirmaban, garantizaba su derecho a cazar en ese territorio. El asunto causó profunda división entre los grupos locales de defensores de animales. La Acción de Niágara por los Animales protestó contra la caza, mientras que la Liga de Niágara por la Defensa de los Animales la defendió en aras de respetar “la autonomía y soberanía” de los pueblos originarios —estableciendo que “honrar los tratados significa hacerlo no solamente cuando es conveniente o cuando encaja dentro de nuestro marco moral”— y criticó la protesta de grupos de defensores de animales como racista y colonizadora.²

Debido al atolladero político que acompaña los intentos de hablar al respecto de las prácticas de los pueblos originarios, varios defensores de animales en Canadá simplemente evitan el problema al no tomar postura explícita alguna acerca de si las prácticas de los indígenas deberían ser reguladas legalmente —o de cómo deberían ser reguladas— e incluso evitan tomar una postura acerca de si dichas prácticas deberían de ser sujetas a escrutinio moral en lo absoluto. A esto lo llamamos la estrategia de evasión y más adelante discutiremos varias de las buenas razones que existen para adoptarla. Sin embargo, también argumentamos que esta estrategia es inestable y que el progreso en los DDAA requiere una estrategia de involucramiento.

Empezaremos por delinear la postura respecto de los DDAA que hemos desarrollado a lo largo de otros escritos, y explicar cómo difiere radicalmente del estatus actual de los animales en la ley canadiense. Posteriormente haremos notar que existen coincidencias entre nuestra teoría y los puntos de vista indígenas tradicionales sobre las relaciones entre humanos y animales, que incluyen la oposición común a las su-

¹ *Deed from the Five Nations to the King of their Beaver Hunting Ground* (Julio 19 1701) en *Iroquois Indians: A Documentary History*, Newberry Library, Chicago Illinois (Reel 6), 908-11. En línea: en.wikisource.org [Albany Deed of 1701].

² Niagara Animal Defense League, “Statement on Haudenosaunee Hunt at Short Hills” (enero 2 2013). En línea: <https://NiagaraADL.tumblr.com>.

posiciones instrumentalistas y basadas en la propiedad que subyacen el marco legal actual. En múltiples dimensiones, las teorías recientes de los DDAA son más cercanas a las perspectivas indígenas que a la perspectiva instrumentalista que define la ley angloamericana contemporánea. No obstante, existen diferencias importantes entre ambas y es poco probable que algunas prácticas indígenas tradicionales de caza, captura de animales y pesca cumplan con los estrictos criterios que las teorías de los DDAA establecen para justificar la muerte de seres sensibles. Más adelante consideramos cómo los defensores de animales en Canadá tratan de evitar este problema, a menudo acordando un tipo de exención legal de inmunidad para las prácticas de los indígenas. Argumentaremos que esta estrategia no logra hacerle justicia ni a las convicciones de los DDAA, ni a las convicciones indígenas sobre relaciones éticas entre humanos y animales. Después de todo, los pueblos originarios no creen simplemente que ellos tienen el derecho a cazar ciervos en el Parque Provincial de Short Hills, sino que también consideran que es una práctica ética, enraizada en una concepción completamente adecuada de la ética de las relaciones entre humanos y animales. Hasta que abordemos estas convicciones éticas, cualquier intento de señalar el nexo entre los DDAA y los derechos indígenas estará condenado a recriminaciones y malentendidos —y a percepciones alternas de paternalismo o racismo—. Delinearemos una estrategia de involucramiento que busque analizar las suposiciones subyacentes acerca de las relaciones entre humanos y animales, identificar áreas de acuerdo y desacuerdo, y sugerir direcciones para el diálogo constructivo.

B. Derechos animales: de propiedad a personalidad a ciudadanía

El movimiento contemporáneo de los DDAA busca revertir el estatus legal tradicional de los animales como propiedad. De acuerdo con esta concepción tradicional, la cual aún ejerce una fuerte influencia sobre la ley animal en Canadá,³ los animales, en efecto, no son diferentes en su estatus legal de las sillas o de las llantas de autos, al ser vistos para ser usados en beneficio de su dueño y poder ser vendidos, abandonados o sacrificados cuando dejen de proporcionar beneficios. Los animales son recursos; se presupone que existen para servir a propósitos humanos y no poseen un estatus legal propio.

Mucho se ha escrito sobre cómo esta visión empobrecida del estatus de los animales se convirtió en la dominante en el mundo occidental. Algunos comentaristas la vinculan con ideas judeocristianas acerca de cómo Dios creó a los humanos a Su imagen, elevándolos por encima del resto de la creación y así otorgándoles dominio sobre los animales. Otros la vinculan con teorías mecanicistas que ven al mundo natural, incluyendo a los animales, como mecanismos ciegos sin pensamientos, sentimientos o voluntad. Otros incluso lo atribuyen al surgimiento del capitalismo y su tendencia a convertir en materia prima cualquier cosa que pueda tener valor económico.

Sea cual sea la explicación, el estatus legal de los animales como propiedad supone un imponderable nivel de violencia contra los animales en el mundo occidental moderno. Contra este trasfondo, el movimiento contemporáneo de los DDAA insiste en que los animales no son propiedad para usufructo humano, sino seres sintientes con sus propias

³ Sobre la propiedad como la característica definitoria de la ley animal en Canadá, ver Lesli Bisgould, *Animals and the Law* (Toronto: Irwin Law, 2011); Maneesha Deckha, "Property on the Borderline: A Comparative Analysis of the Legal Status of Animals in Canada and the United States", *Cardozo Journal of International and Comparative Law* 20 (2012): 313.

vidas a dirigir, capaces de florecer o de sufrir, y cuyo bienestar tiene un significado moral intrínseco.⁴

El estatus como propiedad de los animales –su apropiación– persiste hoy en día a pesar de que ya prácticamente nadie cree que los animales deben ser tratados como sillas. Los antiguos argumentos religiosos y científicos sobre la supremacía humana y la jerarquía entre especies han sido desacreditados. La ciencia evolucionista ha mostrado que los humanos estamos a la par de los animales en cuanto a nuestros intereses y capacidades, y la etología ha confirmado que los animales comúnmente tienen vidas emocionales plenas y fuertes vínculos sociales.⁵ Como resultado de esto, la opinión pública está cambiando lentamente. Una encuesta de Gallup en 2003 mostró que el 96% de los estadounidenses creen que los animales merecen algún tipo de protección contra explotación y daños, mientras que sólo el 3% dijo que los animales no necesitan tal protección “ya que son sólo animales”, y que claras mayorías apoyarían leyes más estrictas en contra de la crueldad animal.⁶

Al ser confrontados con demandas de reforma, los defensores de la explotación animal recaen en una serie de excusas para justificar sus

⁴ Para una visión general sobre estos diferentes hilos del pensamiento occidental sobre los animales, ver Rod Preece, *Brute Souls, Happy Beasts and Evolution: The Historical Status of Animals*, (Vancouver: University of British Columbia Press, 2005).

⁵ Para visiones más generales sobre estas continuidades, ver Frans de Waal, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved* (Princeton: Princeton University Press, 2006) [hay traducción al español: *Primates y Filósofos: La evolución de la moral del simio al hombre* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2007)]; Mark Beckoff y Jessica Pierce, *Wild Justice: The Moral Lives of Animals* (Chicago: University of Chicago Press, 2009); Kristin Andrews y Lori Gruen, “Empathy in Other Apes”, en *Empathy and Morality*, ed. Heidi Maibom (Oxford: Oxford University Press, 2014).

⁶ David Moore, “Public Lukewarm on Animal Rights” *Gallup News Service*, mayo 21 2003, en línea: www.gallup.com. La encuesta Gallup incluye varias preguntas sobre el trato a los animales en su encuesta anual “Creencias y valores”. Para los resultados más recientes, incluyendo evidencia de la creciente oposición a la experimentación animal, ver Joy Wilke y Lydia Saad, “Older Americans’ Moral Attitudes Changing” *Gallup News Service*, junio 3 2013, en línea: www.gallup.com.

prácticas. Uno de estos mitos es el *consentimiento*. Los apologistas de la experimentación en animales insinúan que perros “heroicos” son los que consienten a participar en experimentos letales, y los apologistas de la ganadería industrial insinúan que los cerdos aceptan felizmente el costo del confinamiento y la matanza a cambio de comida garantizada y un refugio durante sus cortas vidas. Cuando se les señala que a estos animales no les fue dada la opción de negar el consentimiento, los apologistas se vuelcan a mitos sobre el *trato humano*. Se nos dice que las cerdas en realidad no sufren al estar confinadas en jaulas demasiado pequeñas para darse la vuelta, o que no sufren al ser separadas de sus crías. Cuando estos mitos son cuestionados, los apologistas se escudan todavía más aludiendo a la *necesidad*. Se nos dice que los humanos serían incapaces de alimentarse o vestirse a sí mismos sin matar miles de millones de animales cada año. En realidad, una dieta vegana no sólo es posible para la mayoría de las personas, sino que la adicción de la sociedad a la carne es uno de los factores que más contribuyen al calentamiento global: lo ambientalmente necesario es evitar la carne, no consumirla. Al final, cuando la falsedad de todos estos otros mitos es puesta al descubierto, los apologistas se vuelcan hacia aseveraciones crudas de *determinismo cultural*. Como Joy sostiene, la última línea de defensa siempre es: “Así son las cosas”.⁷ Usar animales es algo dado, no una elección; es lo que siempre hemos hecho y es parte de nuestro estilo de vida.

Estos y otros mitos permiten a las personas ignorar la evidente contradicción entre el reconocimiento de que los animales importan, como seres sintientes con sentimientos y voluntad, y su falta de voluntad para abandonar las prácticas explotadoras que fueron construidas sobre la suposición de que los animales son únicamente propiedad.

El movimiento contemporáneo de los DDAA se ha enfrentado, por lo tanto, a dos tareas: (1) la tarea negativa de desafiar los mitos de consen-

⁷ Melanie Joy, *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows* (San Francisco: Conari, 2011) [hay traducción al español: *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas* (Madrid: Plaza y Valdez, 2013)].

timiento, trato humano, necesidad y tradición, para revelar la terrible realidad de que nuestras relaciones con los animales están aún abrumadoramente determinadas por una lógica instrumental basada en la propiedad; y (2) la tarea constructiva de desarrollar un marco de referencia alternativo construido sobre el reconocimiento de los animales como seres sintientes e intencionales, con sus propias vidas por vivir.

Nuestro propio trabajo previo se ha enfocado en la tarea constructiva.⁸ Como otras teorías de los DDAA, nuestra propuesta se funda en la premisa de que la naturaleza humana y la naturaleza animal son continuas. Mientras que todos los animales (incluyendo a los humanos) tienen intereses, inclinaciones, habilidades y percepciones distintas (como individuos y como especies), compartimos la experiencia de la subjetividad, de ser “sí mismos” [*selves*]. La tarea urgente, por lo tanto, es sacar a los animales de la categoría de “propiedad” para otorgarles la categoría de “sujetos”, “sí mismos” o “personas” con los derechos básicos de no ser sacrificados, esclavizados, torturados o confinados arbitrariamente.

Como en el caso humano, estos derechos básicos están sujetos a ciertas limitaciones. Por ejemplo, los individuos (humanos o animales) pueden ser muertos en actos de legítima defensa propia. En términos más generales, las teorías de justicia para los animales, igual que todas las teorías de justicia, presuponen que estamos en “circunstancias de justicia”; esto es, que nos encontramos en condiciones en las que podemos buscar nuestro florecimiento sin causarle daño a otros.⁹ Los huma-

⁸ Sue Donaldson y Will Kymlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2011) [hay traducción al español: *Zoópolis: Una revolución animalista* (Madrid: Errata naturae, 2018)].

⁹ Tanto David Hume como John Rawls han enfatizado la importancia de las “circunstancias de justicia”, y en particular la idea de “escasez moderada”, la cual ocurre cuando los bienes no son tan abundantes para que ningún conflicto de interés pueda surgir, pero no son tan escasos para que la supervivencia dependa de negar lo que otros necesitan para el sobrevivir propio. Ver John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 109-10 [hay traducción al español: *Teoría de la Justicia*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2006)]; Simon Hope, “The Circumstances of Justice”, *Hume Studies* 36 (2010): 125.

nos no siempre estuvimos en circunstancias de justicia con los animales y el conflicto inevitable puede persistir en algunas comunidades aisladas o empobrecidas (indígenas u otras). Pero la gran mayoría de humanos hoy en día pueden florecer sin causar daño a los animales. Además, tenemos el deber de mantener y expandir estas circunstancias de justicia, para hacer cada vez más posible la búsqueda de nuestro bien sin dañar a otros. Aunque puedan existir excepciones legítimas para casos de defensa propia y de necesidad, el daño a animales siempre es presuntamente incorrecto. En sentido estricto, este es el compromiso fundamental que unifica todas las teorías de los DDAA.¹⁰

Nuestro propio modelo va más allá de este compromiso fundamental de evitar el daño y se pregunta cómo deberíamos relacionarnos positivamente con estos seres animales. Si los animales son en efecto seres intencionales y sintientes, entonces tenemos un deber, no sólo de evitar dañarlos o matarlos, sino de asegurar que nuestros patrones de interacción con ellos sean sensibles y receptivos ante su agencia y sentimientos. Necesitamos pensar acerca de cómo los animales pueden ser coautores de nuestras relaciones con ellos.

Sostenemos que esto se logra mejor a través del desarrollo de una teoría explícitamente política de los DDAA que concibe a los animales como partícipes en relaciones políticas con sociedades —de aquí nuestro término “Zoópolis”—. La naturaleza de esta relación política variará dependiendo de las relaciones de interdependencia, superposición territorial, oportunidades para la cooperación mutua, potencial para infringir daño o conflicto y así en adelante. Por ejemplo, nuestra relación con los *animales domesticados* debería ser vista como una co-ciudadanía de una comunidad política compartida; nuestra relación con los *animales salvajes* que viven en su propio hábitat debería ser gobernada por algo

¹⁰ En el discurso cotidiano, el término “derechos animales” es comúnmente aplicado a cualquier posición que busque mejorar el trato a los animales, aun si la posición niega explícitamente que los animales tengan derechos a la vida o a la libertad, o el derecho de no ser dañados para el beneficio humano.

parecido a “el derecho de gentes”;¹¹ y nuestra relación con los *animales liminales* –esto es, animales no-domesticados que viven entre nosotros (como la vida salvaje urbana)– debería ser concebida en términos de coexistencia tolerante de comunidades laxamente afiliadas que ocupan el mismo territorio.

No tenemos espacio aquí para profundizar en los detalles de estas tres categorías, pero hacemos notar que la meta en cada caso es ir más allá de pensar acerca de lo que le debemos a los animales sintientes individuales, considerados uno por uno, y en su lugar pensar en los animales como agentes sociales, con conjuntos complejos de relaciones con otros miembros de su propia especie, así como con otras especies, y con vínculos a territorios y hábitats particulares. La meta es crear un espacio para que los animales expresen su bien subjetivo dentro de estas relaciones y comuniquen cómo es que ellos quieren relacionarse con nosotros, si es que lo desean en lo absoluto, de manera que con el tiempo nuestras relaciones con ellos sean co-determinadas y negociadas, en lugar de que sean determinadas unilateralmente por humanos. Sostenemos que esta concepción política de los DDAA es la extensión lógica de las premisas que subyacen a la teoría de los DDAA. Una vez se ha reconocido que los animales no son mecanismos ciegos, se debe ir más allá del respeto a los derechos individuales negativos (no ser asesinados, o esclavizados, o usados para experimentación). Necesitamos una teoría sociopolítica de los DDAA que sea sensible y receptiva a patrones diversos de relaciones intergrupales, y al carácter social, relacional, agencial y territorial de las relaciones entre humanos y animales.

¹¹ De acuerdo con Rawls, los principios de justicia que regulan la interacción entre sociedades auto-gobernadas –lo que él llama “la ley de gentes”– son diferentes de aquellos que aplican al interior de las sociedades. Los primeros se enfocan primordialmente en garantizar que una sociedad no socave las condiciones que permiten que otras sociedades regulen sus asuntos de acuerdo con los intereses de sus miembros. Ver John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999) [hay traducción al español: *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*. (Barcelona: Paidós Ibérica, 2001)].

3. Convergencias y conflictos con perspectivas indígenas

Existen grandes dificultades ante los intentos de promover una agenda de los DDAA. En los estados con pueblos originarios, una preocupación importante es el impacto que tiene afirmar los derechos animales sobre los derechos de los pueblos indígenas, que en el caso canadiense están respaldados por garantías constitucionales. ¿Causaría algún conflicto con los derechos legales de los pueblos originarios el cambiar el estatus de los animales de “propiedad” a “persona”? Si así fuera, ¿podría esto constituir otro ejemplo de neocolonialismo al imponer a los pueblos indígenas ideas eurocéntricas acerca de las relaciones entre humanos y animales?

Antes de abordar los posibles conflictos, es importante notar que pasar a los animales de la categoría de propiedad a la de persona puede ser visto no como un ataque a las perspectivas indígenas sobre las relaciones entre humanos y animales, sino al contrario, como algo que se aproxima más a ellas. Después de todo, la idea de que los animales son propiedad para ser usada instrumentalmente es algo ajeno a las culturas indígenas —este fue uno de los puntos más notorios de contraste y de conflicto para los primeros colonos europeos de América—.¹² La “incapacidad” de los pueblos indígenas de desarrollar un concepto de derecho de propiedad de animales y, de manera relacionada, de diseñar un sistema de domesticación para mejorar su explotación, fueron interpretados por los colonizadores como signos de su atraso, ineficiencia y falta de racionalidad.

Una de las razones por la que los pueblos indígenas nunca vieron a los animales como propiedad a ser adueñada y explotada es porque no suscribieron a una jerarquía de especies en cuya cima, por voluntad divina, se encuentran los humanos. Los mitos indígenas de la creación

¹² Virginia Anderson, *Creatures of Empire: How Domestic Animals Transformed Early America* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

concibieron a los humanos y a los animales como vinculados en su origen y naturaleza, codificando así una concepción más “ecuménica” del estatus moral a comparación de la concepción eurocéntrica exclusivamente “humanística” del valor moral.¹³ Con esto se relaciona el que los pueblos indígenas “nunca han dudado de la conciencia y voluntariedad de todas las criaturas”.¹⁴

Lo que esto significa, en efecto, es que los pueblos indígenas siempre concibieron a los animales como sujetos, sí mismos, y personas. Para los cree y ojibwa,

Los animales son considerados correspondientemente como personas en derecho propio y son tratados en consecuencia; es decir, la relación entre los cree y ojibwa y los animales-personas que ellos persiguen está gobernada por las mismas consideraciones éticas que gobiernan las relaciones humanas.¹⁵

Si la línea divisoria fundamental es si los animales son o no vistos como propiedad o como personas, entonces las perspectivas indígenas y las de los DDAA están del mismo lado de la línea, pues ambos se oponen a la visión basada en la propiedad que domina las tradiciones eurocéntricas.

Se pueden establecer paralelos aún más fuertes entre un modelo de Zoópolis de los DDAA y las perspectivas indígenas. Ambos enfatizan la posibilidad de la comunicación y negociación entre humanos y animales y, por tanto, plantean la posibilidad de que los animales puedan ser coautores de esta relación. Entre los kluane, los animales son vistos “como seres inteligentes con su propia agencia, capaces de ser partici-

¹³ Russell Barsh, “Taking Indigenous Science Seriously”, en *Biodiversity in Canada: Ecology, Ideas, and Action*, ed. Stephen Bocking (Peterborough, ON: Broadview, 1999), 166. En adelante: Barsh, “Indigenous Science”.

¹⁴ Russell Barsh, “Food Security, Food Hegemony, and Charismatic Animals”, en *Toward a Sustainable Whaling Regime*, ed. Robert Friedheim (Seattle: University of Washington Press, 2001), 161. En adelante: Barsh, “Food Security”.

¹⁵ Paul Driben et al., “No Killing Ground: Aboriginal Law Governing the Killing of Wildlife among the Cree and Ojibwa of Northern Ontario”, *Ayaangwaamizin: The International Journal of Indigenous Philosophy* 1 (1997): 101.

pantes activos en sus relaciones con los humanos”.¹⁶ Los pueblos indígenas “describen a los ecosistemas como sistemas sociales. La consciencia, la voluntad y el pensamiento estratégico están adscritos a todas las especies”, y así “el orden moral del universo es renegociado continuamente entre humanos, animales y otros seres”.¹⁷ Nuestra teoría política de los DDAA descansa en premisas muy similares.

En suma, tanto la Zoópolis como las perspectivas indígenas: (1) condenan la visión instrumental de los animales basada en la propiedad, la explotación industrializada a la que esto ha llevado, y la visión subyacente de la jerarquía entre especies y (2) reconocen a los animales como “sí mismos” y sujetos dignos de respeto intrínseco y como agentes capaces de co-determinar las relaciones entre humanos y animales. Estos son puntos en común importantes y, bajo esta luz, podemos ver, en general, a la teoría de los DDAA y la Zoópolis, en particular, convergiendo con perspectivas indígenas. El requisito de que los pueblos indígenas usen el marco legal eurocéntrico actual, dentro del cual los animales son definidos como “propiedad” y como “recursos”, genera una gran frustración en muchos pueblos originarios.¹⁸ Aunque pueda proveer autorización legal para algunas prácticas indígenas tradicionales, lo hace basado en ideas que contradicen la ética indígena. En cambio, un marco que parte de las premisas de la personalidad animal y las relaciones negociadas incorpora los compromisos que son compartidos tanto por los defensores de los DDAA, como por las comunidades indígenas, ofreciendo de esta manera una base más prometedora para el involucramiento.

¹⁶ Paul Nasdady, “The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality”, *American Ethnologist* 34 (2007): 30.

¹⁷ Barsh, “Indigenous Science”, nota 13 arriba, 160 y 166.

¹⁸ Ver Constance MacIntosh, “Indigenous Rights and Relations with Animals: Seeing beyond Canadian Law”, en *Canadian Perspectives on Animals and the Law*, ed. Peter Sankoff, Vaughan Black y Katie Sykes (Toronto: Irwin Law, 2015), cap. 8. Ver también Jeremy Schmidt y Martha Dowsley, “Hunting with Polar Bears: Problems with the Passive Properties of the Commons”, *Human Ecology* 38 (2010): 377.

Hablar acerca de premisas compartidas entre los DDAA y las perspectivas indígenas no equivale a decir que son idénticas. Por el contrario, existen desacuerdos significativos acerca de la interpretación de estas premisas y acerca de lo que implica el hecho de la personalidad animal y el de las relaciones negociadas.

Como se indicó anteriormente, la teoría contemporánea de los DDAA fue desarrollada para desafiar una patología de las sociedades euroamericanas, a saber, la visión instrumental de los animales que ha llevado a la intensificación de la explotación animal. Sus objetivos nunca fueron las prácticas indígenas tradicionales para cazar, el uso de trampas o la caza tradicional de focas o ballenas. Por el contrario, varios teóricos de los DDAA enfatizan que la visión basada en la propiedad representa un deterioro en el estatus de los animales comparado con muchas otras culturas.

Sin embargo, el remedio propuesto para esta patología tiene implicaciones para las prácticas indígenas. Si los animales son personas con derecho a la vida, entonces matar a un animal es presuntamente incorrecto y debería estar sujeto a las mismas prohibiciones que matar a un humano. (Establecer qué gobierno –ya sea indígena, provincial, federal o internacional– tiene la jurisdicción para adoptar tales prohibiciones es otra cuestión a la que regresaremos, pero la teoría de los DDAA implica que, quien sea que tenga jurisdicción, debe defender los derechos básicos de los animales). Como se hizo notar anteriormente, hay casos de defensa propia y de necesidad en donde esta presuposición no se sostiene y, como discutiremos más adelante, algunas prácticas indígenas pueden estar cubiertas por estas excepciones, tales como la pesca y caza de focas en el lejano norte, donde las fuentes alternativas de alimento son limitadas. Pero los defensores de los DDAA probablemente buscarán interpretar estas excepciones de la manera más estricta posible, de manera que es improbable que muchos reclamos por parte de los indígenas de su derecho a cazar, atrapar, pescar y cazar animales cumplan con criterios estrictos de necesidad o defensa propia. Por ejemplo, es difícil ver

cómo la caza de ciervos en Short Hills cumpliría con cualquiera de estos dos criterios, dada la disponibilidad de comida y vestimenta vegana que existe en el Suroeste de Ontario. Además, la teoría de los DDAA afirma la obligación de crear las condiciones bajo las cuales estas excepciones ya no sean necesarias; deberíamos trabajar para llevar a cabo las condiciones bajo las cuales el daño y la matanza animal puedan ser eliminadas. En la medida en que tenga sentido hablar sobre un “derecho a cazar” dentro de una perspectiva de los DDAA, tal derecho sería estrecho (limitado a las circunstancias de necesidad) y menguaría a lo largo del tiempo (en la medida en que trabajemos para cambiar esas circunstancias).¹⁹

La mayoría de los pueblos originarios en Canadá no han aceptado que su derecho a cazar debería circunscribirse a estos principios de los DDAA. Algunos escritores indígenas, a título personal, han respaldado una posición a favor de los DDAA,²⁰ pero las principales organizaciones de pueblos originarios han insistido en que su derecho a cazar no debería ser constreñido por principios de los DDAA. Esta posición está basada parcialmente en fundamentos jurídicos: por ejemplo, que los tratados solemnes les garantizan un derecho más amplio. Pero también está basado en fundamentos morales. Muchos pueblos originarios creen que sus prácticas respetan la individualidad y subjetividad de los animales y que no son irrespetuosas ni instrumentalizan a los animales.

Esto lo vemos como un desacuerdo ético genuino que requiere de una cuidadosa discusión. Desafortunadamente, en el mejor de los casos, ambos lados han evitado enfrentarse a los argumentos del otro; y en el peor de los casos, han negado que el otro esté actuando de buena voluntad. Por ejemplo, algunos activistas de los DDAA han cuestionado si el

¹⁹ Para ahorrar espacio, usaremos el término *derecho a cazar* como una abreviatura para “derecho a cazar, capturar animales y pescar”.

²⁰ Margaret Robinson, “Veganism and Mi’kmaq Legends: Feminist Natives Do Eat Tofu” (inédito, 2010), en línea: <https://we.riseup.net/assets/375167/Robinsonaar2010.pdf>; Rod Coronado, “Direct Actions Speak Louder than Words”, en *Terrorists or Freedom Fighters? Reflections on the Liberation of Animals*, ed. Steven Best y Anthony Nocella (Nueva York: Lantern Books 2004), 179.

cazar constituye una práctica indígena “auténtica” en absoluto, particularmente cuando involucra el uso de tecnología moderna. Los indígenas legítimamente se oponen a esta definición de indigeneidad en términos estáticos como se retrata en las películas de Disney.²¹ Los activistas indígenas, en cambio, han acusado a los activistas de los DDAA de no ser sinceros en su compromiso con los DDAA y de utilizar a los animales como un pretexto para reafirmar la supremacía blanca sobre los pueblos originarios. Los activistas de los DDAA, de manera también legítima por su parte, objetan que ellos mismos son igual de críticos, si no es que más críticos aún, de las prácticas animales de la sociedad dominante.

Estas sospechas mutuas se han agudizado en lugar de atenuarse con el tiempo. Como resultado, los compromisos compartidos entre los DDAA y las perspectivas indígenas han sido ignorados, mientras que sus puntos de conflicto son exagerados hasta el punto en que el diálogo respetuoso parece ser imposible.

D. Estrategias de evasión

¿Cómo podemos superar este punto muerto? Una opción es adoptar una estrategia de evasión. Si la aplicación de los principios de los DDAA a las prácticas indígenas genera acusaciones de racismo e incomprensión, y si el diálogo respetuoso parece ser imposible, entonces una opción para salir del aprieto es simplemente no aplicar los principios de los DDAA a las prácticas indígenas. Esta es una estrategia común entre los activistas de los DDAA, no sólo en Canadá, sino alrededor del mundo. Implícita o explícitamente, los activistas de los DDAA han apoyado, o por lo menos han aceptado, la idea de una exención indígena.

²¹ Algunos críticos acusaron a los makah de no ser “verdaderos indios” porque usaban rifles y botes motorizados. Ver Charlotte Coté, *Spirits of our Whaling Ancestors: Revitalizing Makah and Nuw-chah-nulth Traditions* (Seattle: University of Washington Press, 2010), 156.

Ejemplos de esta exención ocurren en las normas internacionales en cuanto a la caza de focas y ballenas y la colocación de trampas. La Comisión Ballenera Internacional (CBI) distingue la “subsistencia indígena a través de la caza de ballenas”, de la “caza comercial de ballenas”, y exenta a la primera de las restricciones que se aplican a la segunda. De acuerdo con la CBI, la caza de ballenas grises está permitida “sólo para los indígenas... y sólo en caso de que la carne y los productos de dichas ballenas vayan a ser utilizados exclusivamente para el consumo local de los nativos, cuya subsistencia indígena tradicional y necesidades culturales han sido reconocidas”. Existen excepciones similares en las regulaciones de la Unión Europea del comercio de focas,²² y en otros acuerdos internacionales.²³

Muchos activistas de los DDAA tan sólo reconocen que existe esta estrategia de exención, pero no la han adoptado ni acogido con entusiasmo. Puede que los activistas de los DDAA no crean que estas exenciones sean justificables o deseables, pero están preparados para vivir con ellas. Existen bastantes buenas razones para justificar su resignación:

²² Ver la Regulación (EC) No 1007/2009 del Consejo del Parlamento Europeo del 16 de septiembre de 2009 sobre el comercio de productos de focas, Consideración 14. La exención para la caza de focas por los inuit es bastante amplia. Mientras que la caza debe ser “tradicional” y debe “contribuir a la subsistencia”, y los productos deben ser “por lo menos parcialmente usados” dentro de las comunidades inuit, el comercio de productos de focas es permitido con fines de lucro. En el caso de Groenlandia, esto ha dado paso a un intercambio comercial a gran escala de los productos de focas que aun así cumple con los criterios para la exención, como la OMC notó en su decisión reciente sobre la prohibición (Appellate Body Reports, *European Communities – Measures Prohibiting the Importation and Marketing of Seal Products* (2014), WTO Doc WT/DS400/AB/R & WT/DS401).

²³ Otros ejemplos incluyen el *Acuerdo de estándares de captura humanos entre la Comunidad Europea, Canadá y la Federación Rusa* (*Agreement on Humane Trapping Standards between the European Community, Canada and the Russian Federation*), 15 Diciembre 1997, [1998], OJ L 42/43 (entró en vigor en Canadá en julio 22 2008) y la *Convención sobre la conservación de especies migratorias de animales salvajes* (*Convention on the Conservation of Migratory Species of Wild Animals*) (también conocida como la *Convención de Bonn*), junio 23 1979, 1651 UNTS 28395, 19 ILM 15 (1980).

1) *Necesidad*. Algunas prácticas indígenas relacionadas con animales pueden cumplir los requisitos de una ley estricta de necesidad. Barsh argumenta que cazar focas para los inuit, en el norte de Canadá, es una “necesidad nutricional” dada tanto por la escasez de otras fuentes de alimentación, como por el hecho de que los inuit están fisiológicamente adaptados a esta dieta y han sufrido severos daños a la salud a partir de los cambios dietéticos inducidos eurocéntricamente.²⁴

2) *Impacto*. Aunque no sea estrictamente necesario, las prácticas indígenas constituyen una fracción muy pequeña del total de animales lastimados y muertos en Canadá, y sería un error estratégico para los defensores de los DDAA permitir que la controversia acerca de la caza indígena desvíe la atención y los esfuerzos para lograr cambios en problemas mayores, como lo es la ganadería industrial. Además, el uso indígena tradicional que se le da a los animales a menudo es ejemplo de sustentabilidad y de un manejo responsable de los recursos, a comparación de la búsqueda de la sociedad dominante de obtener una ganancia o placer a corto plazo sin importar el costo ambiental que esto represente. Aunque los teóricos de los DDAA no creen que sea permisible matar animales (o humanos) siempre y cuando sea de manera “sustentable”, desde una perspectiva estratégica hace sentido que enfoquen sus esfuerzos en el uso insostenible a gran escala de los animales en lugar de enfocarlos en el uso sustentable de animales a pequeña escala.²⁵

²⁴ Barsh, “Food Security”, nota 14 arriba, 162.

²⁵ Barsh reclama que, para algunos opositores a comer animales silvestres, “la muerte de miles de millones de pollos y decenas de millones de cabezas de ganado tiene un valor moral mucho más bajo que el de la muerte de una sola ballena o foca” (ibíd., 155). Puede haber algunos ciudadanos que sostengan este punto de vista, pero nosotros no estamos conscientes de que exista ningún defensor de los DDAA que lo respalde. Por el contrario, ellos estarían de acuerdo en que “sistemas alimentarios indígenas pequeños pero sostenibles” son preferibles a los agrosistemas ganaderos intensivos insostenibles promovidos por “los intereses hegemónicos de estados europeos, de sus industrias alimenticias, y de sus exportadores de químicos, maquinaria y tecnología agrícola” (ibíd.,

3) *Derechos de Tratado*. Los pueblos indígenas tienen derechos derivados de tratados para cazar, lo cual puede tener prioridad sobre reformas, inspiradas por los DDAA, a las leyes federales o provinciales. Los tratados de igual forma proveen una vía segura para delimitar cualquier exención indígena. Si otros grupos de canadienses dicen que ellos también desean una exención de las reformas de los DDAA —y que sus prácticas también tienen un impacto mínimo y hacen un uso responsable de los recursos— uno puede responder que solamente los indígenas tienen derechos derivados de los tratados.

4) *Derechos de autodeterminación*. Los tratados mismos son la expresión de una idea más profunda de que los pueblos indígenas son titulares del derecho inherente de la autodeterminación. Participar en tratados es una manera de ejercer este derecho, pero aun cuando no existiese un tratado de por medio, o cuando el tratado no se refiriese específicamente a derechos de caza, algunos comentaristas argumentan que el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación incluye el derecho a regular sus relaciones con los animales.

5) *Respeto por la integridad cultural*. Incluso cuando las prácticas indígenas no cumplan con el criterio de necesidad nutricional, algunos han argumentado que estas prácticas son esenciales para la identidad de los pueblos originarios y para la habilidad de mantener la cohesión social. Las prácticas con animales son vistas como algo que provee el pegamento social que vincula a las generaciones y que encarna narrativas culturales vitales y creencias espirituales. El erradicar estas prácticas podría amenazar la integridad cultural de las comunidades indígenas, de manera distinta a como no sucedería si se prohibiera, por ejemplo, la tauromaquia en España.²⁶

158). Es por esto que varios defensores de los DDAA aceptan exenciones indígenas, sin dejar de creer que, siempre que sea posible, debemos evitar comer tanto animales silvestres como domesticados —una opción que Barsh no considera—.

²⁶ Para este argumento relativo a los makah, ver Ann Renker, “Whale and the Makah Tribe: A Needs Statement” (artículo preparado para la 64ª Reunión Anual de la Comisión Internacional Ballenera, julio 2012). Ver también Coté, nota 21 arriba.

6) *Complicidad con el imperialismo cultural o la discriminación racial.* Muchos activistas de los DDAA están plenamente conscientes de la larga historia de sociedades coloniales que afirmaron su superioridad moral sobre los pueblos indígenas, y que los reclamos de los DDAA serían inevitablemente recibidos por muchos pueblos indígenas a la luz de esa historia. Los activistas de los DDAA podrán verse a sí mismos como críticos en lugar de defensores de la moralidad de la sociedad euro-americana, pero los pueblos originarios probablemente verán el activismo de los DDAA como una repetición de los esfuerzos previos para “civilizar” a los indígenas haciéndolos renunciar a sus lenguajes, religiones y prácticas culturales.²⁷ En relación con lo anterior, existe el riesgo de que grupos anti-indígenas usen de manera oportunista las campañas de los DDAA como una pantalla para satisfacer sus propios intereses (como sucedió cuando grupos anti-indígenas pro-caza se unieron a la protesta de los DDAA contra la caza de ciervos en Short Hills). La mayor parte de los activistas de los DDAA buscan disociarse de antecedentes de chauvinismo cultural y ataques de mala voluntad, y la estrategia de exención indígena parece una vía segura para lograrlo.

Todas estas son fuertes razones para adoptar la estrategia de evasión. La meta fundamental de los activistas de los DDAA es cambiar las prácticas dentro de la sociedad dominante, al tiempo que existen altos riesgos políticos y escasas recompensas en tratar de extender estas reformas a las prácticas indígenas. No es de extrañar que los defensores de los DDAA normalmente eviten discutir cómo es que sus principios se aplican a las prácticas animales de los indígenas.

²⁷ Para lecturas sobre la controversia acerca de la caza de ballenas por los makah como recreaciones de historias de imperialismo cultural, ver Robert Miller, “Tribal Cultural Self-Determination and the Makah Whaling Culture” en *Sovereignty Matters*, ed. Joanne Barker (Lincoln: University of Nebraska Press, 2005), cap. 7; Barsh, “Food Security”, nota 14 arriba; Coté, nota 21 arriba.

E. Los límites de la evasión

Es cierto que los tratados son cruciales para el entendimiento de los indígenas sobre la justicia, por lo que honrar los tratados tiene gran importancia como una prueba del compromiso propio con los derechos indígenas. Pero, aunque los tratados deberían ser, en efecto, cumplidos, esto no resuelve el debate sobre los DDAA. El argumento de los derechos de tratado sólo sirve si ambas partes contratantes tuvieran el derecho a matar animales en primer lugar, y esto es precisamente lo que la posición de los DDAA niega. Las personas sólo pueden otorgar (o retener) el derecho a matar animales en un tratado si ellas mismas poseen ese derecho. Coté dice que, debido a que los makah no participaron en la CBI, ellos no han renunciado a su “derecho de nacimiento” a cazar ballenas.²⁸ Pero esta es justamente la cuestión: ¿acaso alguien tiene el “derecho de nacimiento” a matar ballenas? Apelar a la autodeterminación es insuficiente para responder a esta pregunta. Necesitamos saber de antemano qué es lo que estos presuntos derechos de nacimiento son (si es que hay alguno), y cuáles pueden ser entonces otorgados o retenidos a través de actos de tratado o de autodeterminación.

En breve, aunque hay buenas razones para adoptar la estrategia de evasión y aunque los derechos de tratado y de autodeterminación proveen una conveniente base legal para implementarla, la estrategia de evasión elude la confrontación de las perspectivas éticas subyacentes de los DDAA y de los aborígenes. Por lo tanto, es incapaz de superar sospechas mutuas y malentendidos entre ambas partes e inhibe una acción conjunta para alcanzar metas compartidas. Quizás esto sea lo mejor que pueda esperarse, pero creemos que vale la pena poner en discusión las visiones éticas que subyacen a las relaciones entre humanos y animales. Es en este nivel en que la diferencia real entre los DDAA y las perspectivas aborígenes emerge; es probable que cualquier desacuerdo aparente sobre tratados o autodeterminación, al ser examinado, tenga su origen en

²⁸ Coté, nota 21 arriba, 133.

desacuerdos previos acerca de los derechos de nacimiento que llevamos a la mesa de negociación de tratados.

Esta discusión más profunda es esencial para el entendimiento y el respeto mutuos. La estrategia de evasión puede exentar a ciertas prácticas aborígenes de restricciones legales, pero no explica por qué estas prácticas podrían ser éticamente aceptables o incluso admirables, como muchos aborígenes creen que lo son. Por el contrario, sugiere implícitamente que las prácticas aborígenes son éticamente deficientes desde la perspectiva de los DDAA, pero se les otorga una escapatoria legal sobre otras bases.²⁹ Este inestable *modus vivendi* interfiere en el camino de la acción coordinada en contra de los principales beneficiarios del estatus quo: el complejo industrial animal que continúa explotando animales en formas que son aberrantes tanto desde la perspectiva de los DDAA como desde la de los indígenas.

F. Hacia el involucramiento

¿Cómo sería involucrarse en este profundo debate ético? Podremos saberlo al entrar en diálogo y ver hacia dónde nos lleva. Esto requiere de la creación de foros nuevos dentro de los cuales todos los grupos puedan participar equitativamente para determinar los términos del debate, conscientes del hecho de que “los espacios supuestamente neutrales para el diálogo y el debate tienen raíces formadas y facilitadas por el privilegio de las perspectivas y pueblos occidentales” y que “el discurso que

²⁹ Un vívido ejemplo de esto surgió en el debate parlamentario alrededor del proyecto de ley C-10B para la reforma de leyes anti-crueldad. Cuando se notó que el proyecto de ley podría impactar a prácticas tradicionales indígenas de caza, algunos legisladores propusieron exentar dichas prácticas, mientras que otros se preocuparon de que “al buscar proteger algunas prácticas aborígenes, la implicación fue que los aborígenes necesitaban de tal protección, y actuaban de manera cruel” (Bisgould, nota 3 arriba, 95). Los legisladores no habían resuelto este rompecabezas cuando el proyecto de ley se derrumbó en el Order Paper en 2003.

emana de los espacios elitistas en Occidente (la academia, las fuentes periodísticas, los centros de reflexión, los gobiernos) gozan del apoyo de imaginarios coloniales que no son fácilmente refutados”.³⁰ Para superar tales desequilibrios estructurales se requiere de esfuerzos conscientes de inclusión, diálogo, aprendizaje y escucha transcultural, un compromiso con la consistencia y la indagación autorreflexiva, humildad epistémica, y tener el cuidado de evitar premisas estereotípicas, esencialistas y exotizantes. Estamos lejos de cumplir con estas condiciones previas.

Aun así, puede que valga la pena identificar puntos de partida potenciales para el diálogo. Como se señaló anteriormente, los DDAA y las perspectivas indígenas comparten premisas importantes sobre animales (como seres sintientes y pensantes) y sobre las relaciones entre humanos y animales (como mutuamente negociadas o co-determinadas).³¹ Entonces, ¿por qué es que llegan a conclusiones distintas acerca de la permisibilidad de matar animales? Consideraremos tres posibles áreas de desacuerdo.

1) Consentimiento/Mutualidad/Reciprocidad

Una de las áreas clave comunes entre nuestro modelo de Zoópolis y las perspectivas aborígenes es que los animales pueden y deberían ser coautores de sus relaciones con nosotros, y que las relaciones deberían basarse en la negociación mutua en lugar de la dominación o la coer-

³⁰ Maneesha Deckha, “Animal Justice, Cultural Justice: A Posthumanist Response to Cultural Rights in Animals” *Journal of Animal Law and Ethics* 2 (2007): 220.

³¹ Algunos defensores no-indígenas de los DDAA dan crédito a perspectivas indígenas por informar su propia visión de los animales. Como Ben White les dijo a los activistas makah: “Escuchen, lo que yo he aprendido sobre la naturaleza, lo aprendí de su gente. Ustedes me enseñaron una manera de mirar al animal en los ojos – de ver que hay una persona ahí dentro. Después de que vi eso, no pude matar animales, tuve que protegerlos”, citado en Brenda Peterson, *Singing to the Sound: Visions of Nature, Animals & Spirit*, (Troutdale, OR: NewSage Press, 2000), 105.

ción. Esto naturalmente nos lleva a la pregunta: ¿qué tipos de relaciones quieren tener los animales con nosotros? Y, ¿cómo sabemos si las relaciones actuales son consentidas en lugar de coercitivas?

Sobre esta cuestión existe un desacuerdo serio. Los teóricos de los DDAA toman como axiomático que la caza es un proceso violento y coercitivo, y que ningún animal salvaje consiente en ser cazado. Muchos pueblos originarios, sin embargo, ven a los animales como personas no humanas quienes, de manera consensual, se entregan a los cazadores y los cazadores recompensan esta deuda a los animales a través de rituales idóneos. Como Nasdady expresa:

Cazar en tales sociedades no debería ser visto como un proceso violento en donde los cazadores toman las vidas de los animales por la fuerza. Más bien, cazar debería ser visto como una relación a largo plazo de intercambio recíproco entre los animales y los humanos que los cazan.³²

Similarmente, Coté menciona: “Mis ancestros creyeron que una ballena no era capturada, sino, con el ritual apropiado y el más alto respeto a la ballena, se entregaría a sí misma al cazador y a las personas que le habían mostrado la mayor estima”.³³

¿Cómo deberíamos resolver este desacuerdo? ¿Cazar es un “proceso violento en virtud del cual los cazadores toman la vida de los animales por la fuerza” como los defensores de los DDAA reclaman? ¿O es “un proceso a

³² Nasdady, nota 16 arriba, 25. Hay una complicación sobre quién da el consentimiento: ¿es el animal individual que está siendo cazado, o el “jefe” particular de una especie? En la actitud tradicional de los ojibwa “cada especie es controlada por un jefe espiritual o dueño cuya naturaleza es la de un ser trascendental. Las armas y trampas no sirven de nada si este jefe espiritual de la especie está ofendido y no desea que los humanos obtengan a sus subordinados. Consecuentemente, los animales salvajes como conjunto deben ser tratados con respeto para evitar que los jefes se ofendan” (Driben et al., nota 15 arriba, 100). Para una cita que refleja una visión similar entre los inuit, ver Winona Laduke, *All our Relations: Native Struggles for Land and Life* (Cambridge, MA: South End Press, 1999), 51.

³³ Coté, nota 21 arriba, 32.

largo término de intercambio recíproco” en el cual los animales se entregan a sí mismos a los cazadores, como las perspectivas indígenas establecen?³⁴

De acuerdo con Nasdady, el conflicto es irresoluble:

La mayor parte del tiempo, no hay, en efecto, base alguna a partir de la cual evaluar los méritos relativos de las teorías indígenas y las teorías euroamericanas sobre los animales: cada una parece tener el mismo grado de poder explicativo. Un caso concreto es el ejemplo de Ingold acerca del hábito que tienen los caribúes de detenerse para mirar atrás a los cazadores que los persiguen, haciéndose así más fáciles de matar. Los biólogos ven este comportamiento como un resultado de la adaptación de los caribúes a la depredación de los lobos. En contraste, los cazadores creen lo interpretan como evidencia de que los caribúes se están entregando ellos mismos a los cazadores. Ambas explicaciones son razonables y consistentes dentro de la respectiva cosmovisión a la que pertenecen. No hay nada en el comportamiento del caribú mismo que te guíe a escoger una teoría sobre de otra.³⁵

Aunque este caso pudiera ser interpretado de cualquiera de las dos maneras, los defensores de los DDAA responderían que existen otros casos más claros. En el caso de la caza de ballenas por los makah, por ejemplo, la Sociedad de Conservación Pastor del Mar “mandó sus barcos a la bahía Neah para registrar las luchas y gritos de muerte de cualquier ballena que sea cazada para probar que, contrariamente a la creencia de los makah, las ballenas no se entregan voluntariamente a la muerte”.³⁶ Kazes hace referencia a un punto similar sobre el acorralamiento y amedrentamiento que los pies negros hacen para que los búfalos salten de un precipicio; en este caso, decir que los búfalos consienten “es una interpretación que es difícil de sostener”.³⁷

En el caso humano, hay instancias extraordinarias en las que las personas consienten su propia muerte —ya sea para escapar del dolor termi-

³⁴ Ver, por ejemplo, Nasdady, nota 16 arriba, 25.

³⁵ Nasdady, *ibíd.*, 35.

³⁶ Greta Gaard, “Tools for a Cross-Cultural Feminist Ethics: Exploring Ethical Contexts and Contents in the Makah Whale Hunt”, *Hypatia* 16 (2001): 7.

³⁷ Jean Kazes, *Animalkind: What we Owe to Animals* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), 11.

nal incontrolable o para salvar a un ser querido— pero desconfiaríamos profundamente de cualquier afirmación que dijera que humanos consienten ser matados para que un extraño pueda comer. Y cuando existe alguna incertidumbre respecto al consentimiento, optamos por tener precaución y evitamos matar a otro ser. Los defensores de los DDAA aplicarían los mismos principios en el caso animal, demandando evidencia real de consentimiento/asentimiento, especialmente porque mitos sobre el consentimiento son regularmente invocados para justificar la explotación animal en las granjas industriales y los laboratorios de la sociedad dominante. Si los indígenas pueden asegurar que las ballenas consienten a ser cazadas, ¿cómo podemos detener a los investigadores médicos de decir que los perros beagles consienten a ser infectados con virus letales?

Esto sugiere que hay otra razón para escrutar las aseveraciones del consentimiento animal: el peligro de que los intereses materiales, la presión social o el propio interés psicológico distorsionen nuestra interpretación del comportamiento y las expresiones de los animales. Poco antes de que Micah McCarty se saliera de una cuadrilla de caza de ballenas de los makah, expresó su preocupación acerca de si era posible llevar a cabo una interpretación de buena voluntad del “ojo” de las ballenas bajo condiciones de expectativa social y presión de pares: “Yo no sé qué haría si al salir y ver el ojo de una ballena veo que nuestro personal no está en el espíritu, ni purificado ni listo, como en las viejas costumbres, para tomar la vida de la ballena. Yo no sé qué es lo que haría”.³⁸

Sabemos que los humanos tienen una necesidad psicológica profunda de justificar sus actos de violencia, por ejemplo al hacer experimentos invasivos con animales,³⁹ y algunos antropólogos ven este impulso auto-justificante en acción dentro de las creencias aborígenes del

³⁸ Citado en Peterson, nota 31 arriba, 117.

³⁹ Lynda Birke, Arnold Arluke y Mike Michael, *The Sacrifice: How Scientific Experiments Transform Animals and People* (West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2007).

consentimiento animal.⁴⁰ El razonamiento ético debe funcionar como un control sobre nuestra tendencia a llevar a cabo interpretaciones que satisfacen intereses propios. En efecto, podríamos pensar que ésta es precisamente la función de la moralidad: animarnos a tomar en serio la posibilidad de que la voluntad y los intereses de los otros no se alinean con los nuestros.

En las leyendas de caza de los Mi'kmaq, los animales son agentes capaces de otorgar consentimiento. Robinson nota que el corolario de esto es que ellos pueden revocar el consentimiento, por lo que necesitamos entonces una explicación de las condiciones bajo las cuales podrían hacerlo.⁴¹ Recordemos la declaración de Barsh: “el orden moral del universo está siendo continuamente renegociado por los humanos, los animales y otros seres”.⁴² En otras palabras, el consentimiento es visto como algo que evoluciona, no algo que está fijo desde el momento de la creación.⁴³ Nuestra teoría política de los DDAA insiste de manera similar

⁴⁰ Discutido en Nasdady, nota 16 arriba, 39 n. 12. Nasdady nota que los cazadores son alentados a no fijarse en el sufrimiento animal, debido a que esto es “cuestionar el valor del regalo, dudar acerca de si el animal debía de haberse entregado a ti en primer lugar” (ibíd., 27). Esto suena como un mecanismo psicológico para alejar dudas sobre el consentimiento animal.

⁴¹ Robinson, nota 20 arriba.

⁴² Barsh, “Indigenous Science”, nota 13 arriba, 166.

⁴³ Anderson vincula las concepciones aborígenes sobre el consentimiento animal al hecho de que, históricamente, los pueblos indígenas y los animales fueron más o menos igualmente vulnerables: “aunque un oso pueda fácilmente atacar y posiblemente matar a un humano, los ataques suceden muy rara vez —un hecho que refuerza la idea que los osos de buena gana se sacrifican como ofrendas al cazador debidamente respetado, puesto que ellos, a diferencia de muchos otros animales, presuntamente podrían no solamente prevenir su propia muerte sino revertir la relación matando al cazador” (Elizabeth Anderson, “Benevolent Grandfather and Savage Beasts: Comparative Canadian Customary Law”, *Appeal* 3 (2010): 20). Si lo anterior es correcto, en la medida en que los humanos han adquirido transportación motorizada y rifles, la reticencia de los osos a atacar humanos ya no puede ser vista como evidencia de su consentimiento a ser cazados. Una interpretación del consentimiento surgida cuando los animales podían fácilmente evadir a los humanos y/o representaban una amenaza

que “el consentimiento de los gobernados” debe ser un proceso, sin estar fijo en un momento histórico específico (como la domesticación).⁴⁴

Lo anterior sugiere la necesidad de identificar las situaciones concretas en las que los animales pueden, de forma continua, expresar su bien subjetivo y sus preferencias sobre los tipos de relaciones que ellos desean o no desean tener con nosotros. Interpretar el consentimiento animal es un enorme reto y es muy probable que lleve a desacuerdos razonables en ciertos contextos. Pero puede haber aquí una oportunidad para la investigación constructiva compartida sobre la mejor manera de respetar la agencia y la voluntad de los animales.⁴⁵

2) Necesidad

Una segunda área de desacuerdo concierne a las interpretaciones sobre la “necesidad”. Como se mencionó anteriormente, los principios de los DDAA presuponen circunstancias de justicia. En lugares donde los humanos no pueden sobrevivir sin comer animales, la mayoría de los teóricos de los DDAA reconocen que las condiciones para reconocer los derechos

creíble para ellos son menos plausibles en condiciones donde los humanos tienen una amplia ventaja tecnológica.

⁴⁴ Declaraciones influyentes acerca del mito de que la domesticación involucra consentimiento incluyen J. Baird Callicott, “Animal Liberation an Environmental Ethics: Back Together Again” en *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate*, ed. Eugene C. Hargrove (Albany, NY: State University of New York Press, 1992); Michael Pollan, *The Omnivore’s Dilemma* (Nueva York: Penguin, 2006), 320. Para una crítica del mito, ver Jonathan Safran Foer, *Eating Animals* (Nueva York: Back Bay Books, 2009), 99.

⁴⁵ Nótese que algunos de los mismos desafíos sobre el respeto de la voluntad y la agencia surgen en relación con los niños y las personas con discapacidades intelectuales. Nos basamos en estos paralelos para ilustrar el caso de los animales en Sue Donaldson y Will Kymlicka, “Citizen Canine: Participation Rights in an Inclusive Democracy” en *Disability and Political Theory*, ed. Barbara Arneil y Nancy Hirschman (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), cap. 7.

a la vida no se sostienen. Este requisito no es simplemente una concepción *realpolitik* a la escasez hobbesiana, sino un reconocimiento de que, bajo condiciones de supervivencia, consumir otros seres vivos “puede ocurrir sin que esos ‘otros’ sean desvalorizados o se les niegue un estatus moral”.⁴⁶ En condiciones de supervivencia, comer animales no presupone afirmar la supremacía humana ni reduce a los animales al estatuto de una herramienta o recurso. Es sólo cuando los humanos no necesitan matar animales para sobrevivir que la elección de hacerlo alude a la supremacía humana y a ideologías instrumentalistas. Es por esto que los teóricos de los DDAA admiten la caza por supervivencia mientras que afirman al mismo tiempo los compromisos anti-especistas.⁴⁷

Barsh argumenta que las condiciones de necesidad persisten en el Ártico. Él llama a esto “el argumento de la necesidad nutricional en el Ártico”. El asentamiento humano en el Ártico no es factible sin la ingesta de animales, y “un cambio *in situ* en la dieta o como resultado de la reubicación, es un riesgo muy grande para la salud humana”,⁴⁸ debido en parte a la forma en que la fisiología inuit está adaptada a su dieta. Pero como él mismo nota, es poco probable que este argumento pueda aplicarse a todas, o ni siquiera a la mayoría, de las prácticas de caza indígenas.⁴⁹ Él, por tanto, contempla un tipo de argumento diferente, sugiriendo que “el derecho a la alimentación” debería ser entendido como “un derecho a la alimen-

⁴⁶ Ronnie Hawkins, “Cultural Whaling, Commodification, and Culture Change”, *Environmental Ethics* 23 (2001): 296.

⁴⁷ Donaldson y Kymlicka, nota 8 arriba; Alasdair Cochrane, *Animal Rights without Liberation* (Nueva York: Columbia University Press, 2012), 191; Kazez, nota 37 arriba.

⁴⁸ Barsh, “Food Security”, nota 14 arriba, 162 y 165.

⁴⁹ La anciana makah Alberta Thompson invocó el cambio de condiciones materiales y de necesidad para explicar su oposición a la caza de ballenas: “Mi sueño es despertar una mañana y que el Consejo de la Tribu haya llamado a una conferencia para hacer una declaración: ahora nos damos cuenta de que la ballena entregó su vida por nosotros hace cien años para que pudiéramos comer. Ahora queremos honrar y proteger a la ballena hasta el fin de los tiempos”, citado en Dick Russell, “Tribal tradition and the Spirit of the Trust” *The Amicus Journal* (1999): 21.

tación culturalmente adecuada”, distinto del derecho a la alimentación nutricionalmente adecuada, reconocido por las Naciones Unidas.⁵⁰

Los teóricos de los DDAA ven esto como una pendiente resbaladiza. El quid moral de los argumentos de necesidad es precisamente que el matar animales es necesario, no una elección. Los argumentos sobre la alimentación culturalmente apropiada, en contraste, corren el riesgo de camuflar el hecho de que se están tomando elecciones dietéticas y que estas elecciones están subordinando sistemáticamente los intereses fundamentales de los animales a las preferencias humanas. Comer animales para sobrevivir puede ser respetuoso; comer animales cuando existen alternativas nutricionales adecuadas porque uno prefiere comidas culturalmente apropiadas, no es respetuoso de manera autoevidente.⁵¹

De renovada cuenta, a los defensores de los DDAA les preocupa el debilitamiento del estándar de necesidad porque los argumentos acerca de la necesidad son frecuentemente (ab)usados por la sociedad dominante para justificar prácticas explotadoras de animales. Si los makah necesitan carne de ballena para alimentarse de manera culturalmente apropiada, ¿qué ha de evitar que los franceses digan que necesitan *foie gras*, o que los chinos digan que necesitan sopa de aleta de tiburón, o que todos digan que necesitan leche y hamburguesas? Necesitamos recordar la poderosa tendencia humana de inflar nuestros deseos en necesidades, para después sacrificar las necesidades fundamentales de los animales en

⁵⁰ Barsh, “Food Security” nota 14 arriba, 168. De hecho, el Comité de la ONU sobre los derechos Económicos, Sociales y Culturales refrendó una versión de este argumento, indicando que “el contenido central del derecho a la alimentación adecuada implica la disponibilidad de comida en cantidad y calidad suficiente para satisfacer las necesidades dietéticas de los individuos, libre de sustancias adversas y aceptable dentro de una cultura dada”, aunque también se nota que el acceso a tales alimentos no debe “interferir con el goce de otros derechos humanos”. (UN Committee on Economic, Social and Cultural Rights, General Comment 12, 20th Session, Un Doc E/C.12/1999/5 (mayo 12 1999), parágrafo 8). Defensores de los DDAA agregarían que acceder a una alimentación culturalmente aceptable no debería intervenir con los derechos animales.

⁵¹ Hawkins, nota 46 arriba.

aras de satisfacer nuestros deseos inflados. Necesitamos garantías éticas en contra de esta tendencia, exigiéndole a las personas que prueben y no sólo afirmen sus supuestas demandas de necesidad.⁵²

El definir la necesidad es un problema complejo y es probable que surjan desacuerdos razonables, en particular acerca de si existe la obligación de buscar generar las condiciones bajo las cuales ésta desaparezca.⁵³ Una vez más vemos aquí la posibilidad de un espacio para que haya un diálogo constructivo acerca de las fronteras entre la necesidad y la elección.

3) Tradición/Religión

Una tercera área de desacuerdo potencial concierne a la integridad cultural. Como se mencionó anteriormente, los pensadores indígenas a menudo enfatizan que las prácticas con animales son centrales para los mitos y los rituales que definen su identidad y que abandonar estas prácticas conduciría a severas dislocaciones y deficiencias sociales y culturales. Se dice que la prohibición de la caza de ballenas para los makah, que se extendió por 70 años, fue parcialmente responsable de una amplia gama de malestares sociales, y a la inversa, que a su restablecimiento se le atribuye un renacimiento social y cultural.⁵⁴

⁵² De acuerdo con algunas perspectivas indígenas, el consentimiento y la necesidad están vinculados: si se presume que los animales consienten precisamente porque son conscientes de las necesidades de supervivencia de los humanos, entonces pueden aceptar que cazarlos no es un signo de irrespeto. Robinson, nota 20 arriba, invoca este vínculo para defender conclusiones de los DDAA desde una perspectiva indígena, argumentado que los animales ya no tienen razones para ver la caza como respetuosa y, por lo tanto, no tienen razones para aceptar el sacrificio.

⁵³ Por ejemplo, si es verdad que las personas que viven en el ártico necesitan matar animales para sobrevivir, entonces ¿existe la obligación de reubicarlas, bajo el deber de buscar establecer las circunstancias de justicia? Probablemente no, aunque pueda ser moralmente incorrecto deliberadamente ir a vivir bajo circunstancias en donde es sabido que será necesario matar animales.

⁵⁴ Renker, nota 26 arriba; Coté, nota 21 arriba; Miller, nota 27 arriba.

Los teóricos de los DDAA han expresado posturas variadas sobre el argumento de la integridad cultural. La mayoría insiste que, aunque la adaptación cultural para respetar los DDAA puede ser difícil, siempre es posible, y que el terminar con las prácticas animales probablemente no conllevará una destrucción cultural. Otros teóricos de los DDAA sí aceptan algunas versiones del argumento de la integridad cultural. Kazez argumenta que, en el caso de los inuit, quienes generalmente dependen de la caza para su subsistencia:

Reemplacemos todas las formas de cacería para la subsistencia con viajes a tiendas caras en donde la comida es traída por aviones desde cientos de kilómetros de distancia y entonces realmente tendremos una cultura radicalmente alterada. No tendremos la vida independiente ni ingeniosa de la cual los esquimales están justificadamente orgullosos.

De manera similar, ella argumenta que los pastores de renos de Siberia “no serían las mismas personas si abandonaran su forma de vida nómada y de pastoreo”.⁵⁵

Pero una vez más, las implicaciones generales de este tipo de argumento son preocupantes. Notamos anteriormente que cuando todos los otros argumentos fracasan, los defensores de la explotación animal en la sociedad dominante recurren al mito del determinismo cultural: la idea de que “simplemente así son las cosas”. Usar animales es algo dado, no una elección, es como siempre hemos vivido y es parte de nuestro “estilo de vida”. Bajo esta rúbrica, el asesinato de diez mil millones de animales al año en los Estados Unidos se mueve de la categoría de reflexión ética hacia la categoría de lo culturalmente dado.

Las éticas animales deben desafiar este determinismo cultural, haciendo del trato que le damos a los animales un problema ético a ser discutido, no un hecho dado que evade el escrutinio moral. El decir que algo es parte de nuestro estilo de vida debería ser el punto de partida de nuestra reflexión ética, no el punto en el que nos detenemos.

⁵⁵ Kazez, nota 37 arriba, 169-70.

Algunos escritores indígenas están de acuerdo en que sus prácticas con animales deberían ser vistas no como culturalmente determinadas, sino como elecciones políticas, como manifestaciones deliberadas de resistencia. En el caso de los makah, por ejemplo, Barsh dice que:

[L]a importancia de reanudar la caza es fundamentalmente política. Los makah están ejerciendo el poder de ser diferentes de una forma modesta pero altamente visible: ellos comen lo que deciden comer. Para personas que han sido oprimidas por mucho tiempo, unos cuantos kilos de carne de ballena pueden significar una gran libertad.⁵⁶

De manera similar, Sepez nota que se consideraba

una insignia de honor el ser despreciados por los no nativos por continuar con sus tradiciones culturales. Los cazadores de ballenas sintieron una conexión con sus ancestros, quienes habían sido arrestados por participar en *potlatches*, golpeados por hablar lenguajes indios en internados gubernamentales o envilecidos por misioneros cristianos como salvajes culturalmente inferiores. Con protestas y otros intentos para detener los esfuerzos de las tribus, vistos como una extensión de los procesos de colonización en curso, la caza de ballenas y las actividades que la rodeaban se convirtieron en una forma de resistencia en una historia más amplia de opresión cultural.⁵⁷

Esta motivación por la libertad y las resistencias subyace en las luchas por la descolonización alrededor del mundo, y a cualquiera que le importe la justicia debería encontrar formas de apoyarla y habilitar su expresión política. Pero una vez que reconocemos que la caza de ballenas es una elección política en lugar de algo culturalmente predeterminado, necesitamos preguntarnos por qué los animales deben pagar el precio de la resistencia ante la hegemonía blanca. ¿Cuál es la justificación de usar a las ballenas como herramientas para expresar “el poder de ser diferente” o una “resistencia a una historia más amplia de opresión cultural”?

⁵⁶ Barsh, “Food Security”, nota 14 arriba, 167.

⁵⁷ Jennifer Sepez, “Treaty Rights and the Right to Culture: Native American Subsistence Issues in US Law” *Cultural Dynamics* 14 (2002): 155.

Quizás, como algunos de los makah propusieron, la resistencia podría ser expresada mediante una tradición cultural alternativa, declarando a los makah como “Guardianes de la Ballena”.⁵⁸ Esto sería una elección política diferente, una que afirma el derecho de los makah a definir su propio camino, mientras se respeta el derecho de las ballenas a hacer lo mismo. Si sacamos a las prácticas animales fuera de la esfera del determinismo cultural y las metemos dentro de la esfera de la resistencia política, podría haber mayor espacio para alianzas nuevas entre los DDAA y los indígenas para resistir ante los intereses corporativos y del estado que pisotean a cualquiera –tanto humano como animal– que estorbe en el camino del desarrollo y del lucro.

G. Conclusión

Mientras que la estrategia de evasión reduce el conflicto potencial entre los defensores de los DDAA y los pueblos originarios, nosotros creemos que hay una necesidad y un potencial para un involucramiento más profundo. Hasta la fecha, la atención se ha enfocado exclusivamente en las áreas de desacuerdo, y éstas necesitan ser enfrentadas honestamente.⁵⁹ Pero no debemos permitir que tales desacuerdos opaquen el contexto general de los puntos en común entre los DDAA y las perspectivas indígenas. Ambas ven a los animales como sujetos a quien se les debe respeto moral, cuyas relaciones con nosotros deberían estar basadas en la negociación mutua, no en la dominación o en la coerción. Esta visión compartida

⁵⁸ Peterson, nota 31 arriba, 114.

⁵⁹ Más allá de las cuestiones de consentimiento, necesidad e integridad cultural, otras posibles fuentes de desacuerdo pueden incluir el papel que juega la sintiencia como determinante del estatus moral. Para teóricos de los DDAA, la sintiencia es una condición de ser un yo o un sujeto y, por tanto, las plantas no sintientes ni necesitan ni son sujetos de los derechos que protegen la experiencia subjetiva. Mientras que Barsh destaca “la consciencia y la voluntad de todas las criaturas”, también a veces parece extender la subjetividad a las plantas (Barsh, “Food Security”, nota 14 arriba, 161-62).

se planta como una crítica ética radical ante el *statu quo*, con su visión instrumentalista y basada en la conversión de los animales en propiedad. Necesitamos desesperadamente sacar esta crítica ética a la luz.

Mientras que los canadienses debaten el desarrollo de arenas alquitrinadas, la tubería de Northern Gateway y los proyectos mineros en el Anillo de Fuego, en los debates dominantes nunca se considera si los animales que viven en estas áreas consienten la destrucción de su hábitat. La “necesidad económica” es invocada en defensa del crecimiento desenfrenado, de la extracción de recursos y de la destrucción cultural y ambiental. En este contexto, los defensores de los DDAA y los indígenas están de acuerdo en que la explotación febril es una elección, no una necesidad, y que los animales deben ser representados cuando se toman esas decisiones.⁶⁰

Sin embargo, esta oportunidad para la crítica ética y para la coalición política ha sido mayormente perdida, en parte debido a la renuencia a abordar los problemas éticos subyacentes, dejando el debate enmarcado en términos estrechamente legales.⁶¹ La manera en que tratamos a los animales no sólo se trata de relaciones de poder, de la ley o de preferencias personales, sino que es una obligación ética del más alto orden. Esta creencia es compartida por los DDAA y las perspectivas indígenas, pero la estrategia de evasión oculta este compromiso ético, dejando incuestionada la perspectiva instrumentalista basada en la apropiación de lo animal.

⁶⁰ Por ejemplo, en la tradición haudenosaunee alguien era elegido durante las reuniones del Consejo para representar a los lobos (Peterson, nota 31 arriba, 159). Las teorías recientes de los DDAA proponen mecanismos similares.

⁶¹ Coté dice que el verdadero problema a debatir no es la moralidad de las prácticas con animales (lo cual ella desestima como “el punto de vista propio” y “últimamente como una elección personal”), sino más bien “el poder: el poder para determinar lo que comemos” (Coté, nota 21 arriba, 206; cf. Barsh, “Food Security”, nota 14 arriba, 148). Nosotros sostendríamos, por el contrario, que el poder siempre operará en beneficio de intereses hegemónicos, y que las perspectivas para los DDAA y los derechos indígenas en Canadá dependen de resaltar problemas de justicia.

Referencias

- ANDERSON, Elizabeth. "Benevolent Grandfather and Savage Beasts: Comparative Canadian Customary Law". *Appeal* 15 (2010): 3-38.
- ANDERSON, Virginia. *Creatures of Empire: How Domestic Animals Transformed Early America*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- ANDREWS, Kristin y Lori Gruen. "Empathy in Other Apes". En *Empathy and Morality*, cap. 10, editado por Heidi Maibom. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- CALLICOTT, J. Baird. "Animal Liberation an Environmental Ethics: Back Together Again". En *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate*, cap. 11, editado por Eugene C. Hargrove. Albany, NY: State University of New York Press, 1992.
- BECKOFF, Mark y Jessica Pierce. *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- BARSH, Russell. "Taking Indigenous Science Seriously". En *Biodiversity in Canada: Ecology, Ideas, and Action*, 153-173, editado por Stephen Bocking. Peterborough, ON: Broadview, 1999.
- _____. "Food Security, Food Hegemony, and Charismatic Animals". En *Toward a Sustainable Whaling Regime*, 147-180, editado por Robert Friedheim. Seattle: University of Washington Press, 2001.
- BIRKE, Lynda, Arnold Arluke y Mike Michael. *The Sacrifice: How Scientific Experiments Transform Animals and People*. West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2007.
- BISGOULD, Lesli. *Animals and the Law*. Toronto: Irwin Law, 2011.
- COCHRANE, Alasdair. *Animal Rights without Liberation*. Nueva York: Columbia University Press, 2012.
- CORONADO, Rod. "Direct Actions Speak Louder than Words". En *Terrorists or Freedom Fighters? Reflections on the Liberation of Animals*, 178-184, editado por Steven Best y Anthony Nocella. Nueva York: Lantern Books 2004.
- COTÉ, Charlotte. *Spirits of our Whaling Ancestors: Revitalizing Makah and Nuuchahnulth Traditions*. Seattle: University of Washington Press, 2010.
- DECKHA, Maneesha, "Animal Justice, Cultural Justice: A Posthumanist Response to Cultural Rights in Animals". *Journal of Animal Law and Ethics* 2 (2007): 189-229.
- _____. "Property on the Borderline: A Comparative Analysis of the Legal Status of Animals in Canada and the United States". *Cardozo Journal of International and Comparative Law* 20(2) (2012): 313-365.

- DE WAAL, Frans. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press, 2006. En español: *Primates y Filósofos: La evolución de la moral del simio al hombre*, traducido por Vanesa Casanova Fernández. Barcelona: Paidós Ibérica, 2007.
- DONALDSON, Sue y Will Kymlicka. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011. En español: *Zoópolis: Una revolución animalista*, traducido por Silvia Moreno Parrado. Madrid: Errata naturae, 2018.
- _____. "Citizen Canine: Participation Rights in an Inclusive Democracy". En *Disability and Political Theory*, cap. 7, editado por Barbara Arneil y Nancy Hirschman. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- DRIBEN, Paul, Donald J. Auger, Anthony N. Doob y Raymond P. Auger. "No Killing Ground: Aboriginal Law Governing the Killing of Wildlife among the Cree and Ojibwa of Northern Ontario". *Ayaangwaamizin: The International Journal of Indigenous Philosophy* 1(1) (1997): 91-106.
- FOER, Jonathan Safran. *Eating Animals*. Nueva York: Back Bay Books, 2009.
- GAARD, Greta. "Tools for a Cross-Cultural Feminist Ethics: Exploring Ethical Contexts and Contents in the Makah Whale Hunt". *Hypatia* 16(1) (2001): 1-26.
- HAWKINS, Ronnie. "Cultural Whaling, Commodification, and Culture Change". *Environmental Ethics* 23(3) (2001): 287-306.
- HOPE, Simon. "The Circumstances of Justice". *Hume Studies* 36(2) (2010): 125-148.
- JOY, Melanie. *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows*. San Francisco: Conari, 2011. En español: *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas*, traducido por Montserrat Asensio Fernández. Madrid: Plaza y Valdez, 2013.
- KAZEZ, Jean. *Animalkind: What we Owe to Animals*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
- LADUKE, Winona. *All our Relations: Native Struggles for Land and Life*. Cambridge, MA: South End Press, 1999.
- MACINTOSH, Constance. "Indigenous Rights and Relations with Animals: Seeing beyond Canadian Law". En *Canadian Perspectives on Animals and the Law*, cap. 8, editado por Peter Sankoff, Vaughan Black y Katie Sykes. Toronto: Irwin Law, 2015.
- MILLER, Robert. "Tribal Cultural Self-Determination and the Makah Whaling Culture". En *Sovereignty Matters*, editado por Joanne Barker. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.
- NASDADY, Paul. "The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality". *American Ethnologist* 34(1) (2007): 25-43.

- PETERSON, Brenda. *Singing to the Sound: Visions of Nature, Animals & Spirit*. Troutdale, OR: NewSage Press, 2000.
- POLLAN, Michael. *The Omnivore's Dilemma*. Nueva York: Penguin, 2007.
- PREECE, Rod. *Brute Souls, Happy Beasts and Evolution: The Historical Status of Animals*. Vancouver: University of British Columbia Press, 2005.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1971. En español: *Teoría de la Justicia*, traducido por María Dolores González. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____. *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. En español: *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, traducido por Hernando Valencia Villa. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001.
- RENKER, Ann. "Whale and the Makah Tribe: A Needs Statement". Artículo preparado para la 64ª Reunión Anual de la Comisión Internacional Ballenera, julio 2012. En línea: <https://iwc.int/>
- ROBINSON, Margaret. "Veganism and Mi'kmaq Legends: Feminist Natives Do Eat Tofu". Inédito, 2010. En línea: <https://we.riseup.net/assets/375167/Robinson-ar2010.pdf>
- RUSSELL, Dick. "Tribal tradition and the Spirit of the Trust". *The Amicus Journal* (1999).
- SCHMIDT, Jeremy y Martha Dowsley. "Hunting with Polar Bears: Problems with the Passive Properties of the Commons". *Human Ecology* 38(3) (2010): 377-387.
- SEPEZ, Jennifer. "Treaty Rights and the Right to Culture: Native American Subsistence Issues in US Law" *Cultural Dynamics* 14(2)(2002): 143-159.

Will Kymlicka

Es un filósofo político canadiense reconocido por sus contribuciones a la ética animal. Pensador indispensable en teoría política, democracia, ciudadanía y justicia social en sociedades multiculturales; autor de diversos libros, entre ellos *Ciudadanía multicultural* y, con Sue Donaldson, *Zoópolis. Una teoría política de los derechos animales*. Es profesor de filosofía en la Universidad de Queens en Kingston, Ontario.

Sue Donaldson

Es una autora e investigadora canadiense independiente. Es cofundadora del núcleo de investigación “Animales en la Filosofía, Política, Ley y Ética” (*APPLE*, por sus siglas en inglés) en la Universidad de Queens en Kingston, Ontario.

Traducción de Francisco Gutiérrez como parte de su trabajo de titulación en la licenciatura en Filosofía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Revisada en sesiones del Taller Cultural Zoópolis durante 2019 y 2020 con la participación de su asesora: Vannya González Nambo; además, Ana Cristina Ramírez, Fernando Luna, Carlos Guevara, Ariana Rosales, Daniel Aparicio y Rafael Rivas. La revisión al manuscrito final fue realizada por Sofía Ortega Calderón y nuevamente por Cristina Barragán Hernández y Federico Marulanda Rey por parte de *Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*. Se recibió autorización de los autores para trabajar en su publicación el día 15 de mayo de 2018 y la autorización ante la versión traducida el 1 de mayo de 2020. Versión original: Will Kymlicka y Sue Donaldson, “Animal Rights and Aboriginal Rights”, en *Canadian Perspectives on Animals and the Law*, cap. 7, editado por Peter Sankoff, Vaughan Black y Katie Sykes (Toronto: Irwin Law, 2015). La traducción fue ajustada a la reimpresión que amablemente facilitaron la autora y el autor.



IN MEMÓRIAM: MICHEL SERRES

Ana Cristina Ramírez Barreto
Facultad de Filosofía

UMSNH

ana.cristina.ramirez@umich.mx

El pasado 1 de junio de 2019, a los 88 años de edad, Michel Serres hizo eso que llamamos morir.

Marino naval unos cuantos años a mediados del siglo xx, hizo carrera académica en Filosofía y en Letras. Conscientemente negado a que la vocación filosófica sea la de una especialización, Serres se describió a sí mismo como “generalista”: física, matemáticas, historia de la ciencia, biología, filosofía política, teología, amor, educación, tecnología... La diversidad de intereses manifiestos en la extensa obra de Serres parece tener como ruido de fondo el saber, su transmisión y su impacto real a nivel planetario. Es decir, ética o moral en su sentido profundo: aprender a cohabitar como criaturas en esta Tierra. Superar la condición imperante de violencia y guerra para expolio y dominio.

Serres pertenece a una humanidad que sobrevivió precariamente a guerras devastadoras. Nada extraordinario. Es casi la totalidad de la historia humana. Como Edgar Morin, Serres hace del estallido de la primera bomba nuclear en Hiroshima el seis de agosto de 1945 un parteaguas epocal. Ahí se hizo patente la articulación de la ciencia y la técnica con la capacidad de destrucción usando humana violencia en esta permanente Guerra Mundial, es decir, la guerra que tiene la humanidad contra el mundo –según caracterización del propio Serres–. La enormidad del acontecimiento atómico que destruyó a la población civil de ciudades

enteras también propició el giro cultural que trajo cruciales cambios demográficos: redujo el belicismo generalmente inducido en la población a temprana edad –belicismo en que Serres mismo creció–, logró avances médicos y sanitarios evitando infecciones y reduciendo el dolor, omnipresente hasta entonces; finalmente, alargó la esperanza de vida humana no como excepción personal sino como dato poblacional. Según Serres, las estatuas ecuestres de los generales portando espada, erigidas en siglos anteriores, podrían fundirse para levantar otras al personal sanitario y de partería. Un periodo de paz que abarcó la mayor parte de la vida adulta de Serres, al cual él denomina “etapa suave”, y que quería ver prolongado y consolidado globalmente en una nueva era a cuyo parto a él le gustaría asistir, como la matrona que aspira ser –declara en la presentación de su libro *Darwin, Bonaparte y el samaritano*, dos años antes de morir (Filosofando89, 8/04/2017. YouTube, 1:14)–.

De su vasta obra están traducidos al castellano textos que nos marcaron en décadas pasadas. En esta cuarentena por COVID-19, a 100 días del primer caso confirmado en México, esos textos viejos y otros más que les siguieron vuelven como balsas salvadoras en una ola. En medio del naufragio les tiramos un manotazo, nos aferramos a ellas y tratamos de respirar bien otro rato.

Es el caso de *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias* (1977/1994) que trata sobre la física atomista, dinámica de fluidos, en *De la naturaleza de las cosas*, el poema cosmológico de Lucrecio, poeta latino discípulo de Epicuro que lo escribió en el siglo primero antes de Cristo para sembrar en Cayo Memio el gusto de hallarse en el mundo, observarlo cuidadosamente con ánimo sereno y disipar el temor a los dioses y a la muerte, liberarse de la obediencia a crueles religiones y otras supersticiones.

Otro libro indispensable para nuestros días es *El contrato natural* (1990/1991). El título parafrasea la obra de Rousseau asentando que es preciso cambiar las relaciones con la naturaleza y pactar con el mundo en otras condiciones, pues el daño infligido es enorme. La humanidad

ha devenido una variable geofísica en el planeta y sus acciones son capaces de alterarlo. “Sí, las megalópolis devienen variables físicas: no piensan ni pacen, pesan” (p. 37). Esta obra es un fractal entre filosofía del derecho, filosofía de la ciencia y lo que llamamos ecología (palabra que no aparece ni una vez en el texto), escrita cuando sonaría impensable lo que se ha declarado hoy, 8 de junio de 2020, en el Día Internacional de los Océanos: para el 2050 habrá más plástico que peces en los océanos del planeta. Devolvemos basura y aguas negras a cambio de oxígeno y agua dulce en lluvias. Es preciso otro contrato socionatural distinto al actual.

Pulgarcita (2012) es una obra interesante en al menos tres sentidos. Por principio, como testimonio de los cambios cerebrales que algunas sociedades humanas han vivido con la invención de la escritura, de la imprenta y del texto digital. Desde la invención de la imprenta el modelo pedagógico “tradicional”, a saber, el profesor y un puñado de otros varones notables son dueños de los libros, los poseen y saben leer, contar, calcular, describir, registrar; para saber lo que ellos saben y como ellos saben, es preciso pagar el precio de la adulación y la sumisión frente a ellos. La invención del texto digital fluye como agua inundando estas persistentes ruinas del edificio pedagógico “tradicional”: pone en las manos de quien quiere saber no la posesión sino la desposesión de la información. “Toma y lee” se engarza con “y deja que otras personas también lean”. Este es el segundo sentido que hace de *Pulgarcita* una obra interesante que subraya un cambio epocal, formas sociales están adviniendo y poniendo otro mundo al alcance de los pulgares.

El tercer sentido es que universaliza el género gramatical femenino. En la segunda mitad del siglo xx y las primeras décadas del xxi se nos ha venido insistiendo en que es odiosa la corrección política en el lenguaje, que es vano el prurito por el “lenguaje incluyente”, es decir, por la visibilización de mujeres en el habla, puesto que “como todos sabemos”, dicen, el masculino es universal, no por superioridad ontológica alguna sino por circunstancias históricas –ellos han sido los protagonistas; no ellas–. Las mujeres –las hembras de la especie– están ahí mismo, sólo

hay que preguntar si surge la duda. Como pasa en las clases “normales”, nadie pregunta aunque tenga dudas. Nosotras asumimos que sí estamos –o casi– aunque se digan sólo ellos. Pues sucede que Serres revierte esta soberbia sexista y plantea explícitamente que el título está en femenino pero que no excluye a varones. Están ahí también, moviendo sus pulgares en los teléfonos celulares. Los Pulgarcitos son tan Pulgarcitas como ellas. Que pregunten si no se creen aludidos o incluidos.

Esto parece ser lo propio de un antropólogo de la ciencia, apasionado por los flujos y torbellinos, enfocado a pensar las violencias, como atinadamente dijo Bruno Latour en su texto sobre Serres, “Ilustración sin crítica” (1988). No cree en las dicotomías o las divisiones sólidas sino en los caudales y recomposiciones. Serres ve la movilización de quienes se dice están en la categoría “mujeres” incluyéndose en acciones que antes se decían sólo de “varones”.

En la presentación de su libro *Darwin, Bonaparte y el buen samaritano*, donde ofrece una filosofía de la historia tomando como eje de análisis la violencia, cuando alguien en el auditorio le pide su opinión respecto a la violencia que ejercemos los humanos sobre la naturaleza y el resto de los animales, criados por cientos de millones para consumo humano. Serres responde a la última parte de esta cuestión (consumir animales criados para ello) con un estupor que parece llevar décadas reverberando en su pensamiento:

...la cuestión es de paleoantropología: ¿somos realmente carnívoros? Esta cuestión sigue debatiéndose. No está decidida. ¿Toda la humanidad podría alimentarse exclusivamente de la flora? El asunto no está decidido. No sé contestar a la pregunta fundamental: ¿somos carnívoros o no lo somos? Si la respuesta es “sí, somos carnívoros” es muy difícil no comer seres vivos. Dicho de otra manera: todos los seres vivos se alimentan de seres vivos; casi todos los seres vivos se nutren comiendo seres vivos. Lo único de lo que nos alimentamos que no está vivo es el agua [...] por ello ¿podemos cambiar este destino evolutivo? No lo sé. Es cierto que somos crueles matando a los animales para comérmolos. Es cierto. Y nos da remordimiento hacerlo. Pero, ¿podemos evitarlo? No sé contestar a esa pregunta. No sé si podemos evitarlo (1:02-1:05).

He aquí un video bueno para pensar y un dilema bueno para comer (parafraseando el original de Lévi-Strauss, comemos a ciertos animales no porque sean buenos para comer sino porque son buenos para pensar). Me inclino por ir con el Serres que asevera que el cerebro humano de hecho ha cambiado al menos en tres ocasiones en su historia, contra el Serres que aquí se aferra al clavo ardiente de una *gastroidentidad* petrificada, paleontológicamente interpretada y convertida en “destino”. Aun si la carne (carroña, mayormente, por el problema para digerirla cruda) hubiera estado en el origen del proceso de hominización en cuyo extremo estamos ahora, ese “hecho” no implica que debemos repetir cotidianamente la dieta supuestamente “originaria”. Menos aún si consideramos que lo que demanda el consumo de productos de origen animal a gran escala (con la consecuente degradación terrestre e inmenso malestar animal) no es una estricta necesidad fisiológica de “proteína animal” sino el mercado capitalista operando hasta el tuétano en las sociedades humanas con la coartada de satisfacer una necesidad de nuestra gastroidentidad como especie. Su nombre es inequívoco: ganadería.

Como ha observado Drew Pollhammer (“On Some Imperatives in Michel Serres’ Ecological Ethics of Symbiotic Reciprocity”, 2014), los textos de Serres suelen tener un efecto interesante en algunxs de sus lectorxs. Esclarecen como un relámpago en la noche. Entusiasman, se sienten verdad, pero queda la inseguridad de qué dice, cómo argumenta, con qué evidencias y, lo más inquietante, cómo proceder en la vereda que parece que ha iluminado. No hay mucho de dónde escoger: abandonar las armas, continuar en la línea suave de la pacificación generalizada; alentar la formación humana en otro autoentendimiento que no sea el de la disposición de recursos y envío de desechos a zonas empobrecidas; virtudes cívicas, diálogo, acuerdos terrenales en el sentido más literal posible.



REOLOGÍA, ¿EN QUÉ ESTÁ LA NOVEDAD?

Carlos Sierra-Lechuga
Fundación Xavier Zubiri
rideo_ergo_sum@hotmail.com

Resumen

Esta nota es una breve introducción a la “reología” como disciplina filosófica autónoma, heredera del (aunque no limitada al) legado intelectual de Xavier Zubiri y complementaria a su ya sedimentada “noología”. Esta presentación consta de varios momentos: el acercamiento entre noología y reología como preámbulo a las exposiciones de la reología misma, su método, su objeto de conocimiento y su esperada robustez teórica. Servirán estas líneas como exhortación particular a los investigadores “zubirianos” a continuar las vías abiertas por Zubiri de un modo no unilateral y, sobre todo, de invitación general a los filósofos a continuar la marcha del filosofar tal y como tendríamos que hacerlo *hoy*.

Palabras clave: metafísica contemporánea, Diego Gracia, Xavier Zubiri, ontología, filosofía y ciencia.

REOLOGY, WHERE IS ITS NOVELTY?

Carlos Sierra-Lechuga
Fundación Xavier Zubiri
rideo_ergo_sum@hotmail.com

Abstract

This note is a brief introduction to “reology” as an autonomous philosophical discipline, heir to the (though not limited to) intellectual legacy of Xavier Zubiri and complementary to his already settled “noology”. This presentation consists of several moments: the approach between noology and reology as a preamble to the expositions of reology itself, its method, its object of knowledge and its expected theoretical robustness. These lines will serve as a particular exhortation to the “Zubirian” researchers to continue the paths opened by Zubiri in a non-unilateral way and, above all, as a general invitation to the philosophers to continue the march of philosophy as we would have to do it *today*.

Keywords: contemporary metaphysics, Diego Gracia, Xavier Zubiri, ontology, philosophy and science.

A Juan Rodríguez Hoppichler,
tu amistad hace de Madrid nuestro hogar.

Introducción

Este artículo es una breve introducción a la “reología” como disciplina filosófica autónoma, heredera del (aunque no limitada al) legado intelectual de Xavier Zubiri y complementaria a su ya sedimentada “noología”. Esta presentación consta de varios momentos: el acercamiento entre noología y reología como preámbulo a las exposiciones de la reología misma, su método, su objeto de conocimiento y su esperada robustez teórica. Servirán estas líneas como exhortación particular a los investigadores “zubirianos” a continuar las vías abiertas por Zubiri de un modo no unilateral y, sobre todo, de invitación general a los filósofos a continuar la marcha del filosofar tal y como tendríamos que hacerlo *hoy*.

En el IV Congreso Internacional Xavier Zubiri, en 2014, Diego Gracia –mi maestro– nos presentó en México la conferencia “*Noología: ¿en qué está la novedad?*”, que luego publicaría en su más reciente libro, *El poder de lo real*. En ese trabajo, Diego defendía la “impureza” de la razón (vale decir en general: de la *inteligencia*) toda vez que ésta, al estar inordinada en una aprehensión primordial de realidad, es siempre y sólo razón *sentiente*. “No hay inteligencia pura, ni razón pura –nos dice–, por muchas reducciones mentales que hagamos” (Gracia, 2017, 369).

En ese sentido, la noología *zubiriana* resulta *novedosa* respecto de otras teorías de la inteligencia, pues da cuenta de que lo aprehendido *no* es el noema de una conciencia hipostasiada, *tampoco* la síntesis que el Yo pone *a priori*, *ni* el abstracto resultado de unos intelectos agente y paciente asépticos de αἴσθησις. Como ya saben los estudiosos de Zu-

biri, y los noólogos en general, lo que acontece en los actos intelectivos es mera “actualidad”, queda lo aprehendido como un contenido con *formalidad de realidad* merced a lo cual no se trata ya de *ir* a las cosas mismas sino de *profundizar* en ellas, vía su realidad formalmente dada (cf. Villa, 2014).

Estas notas características de la noología son sobradamente conocidas en los círculos de *scholars* zubirianos –cosa que pudo verse, por ejemplo, en el más reciente v Congreso Internacional Xavier Zubiri, en Italia–. Pero, así como noológicamente se afirma que no hay “inteligencia pura”, con igual fervor debemos afirmar, por nuestra parte, que *tampoco* hay “realidad pura”. ¿Qué significa esto? Lo que sigue representa mi posición ante lo que creo que es la exigencia de toda empresa filosófica auténticamente contemporánea.

Reología y noología

No hay realidad “pura”, decía, significa que, así como la inteligencia *sentiente* no es inteligencia “pura”, sino que es una inteligencia “aquí y ahora”, así tampoco la realidad; pues la realidad no es las ideas platónicas, ni las causas ejemplares, ni los trascendentales “del ente”, ni los posibles, ni la cosa “en sí”, ni las esencias eidéticas, ni leyes y simetrías, ni pura formalidad, etc. La realidad también es siempre “aquí y ahora”, es realidad-*de* “esta cosa”. Por ello, si la inteligencia es inteligencia sentiente, hemos de decir por nuestra parte que la realidad es “realidad *estante*” –por llamarle de algún positivo a su “im-pureza” (Sierra-Lechuga, en prensa)–. La realidad –como formalidad si se quiere– *está* “en” las cosas y no fuera ni más allá de ellas, algo que aprehendemos en el acto impuro (i.e. sentiente) de intelección.

Esto significa que si noológicamente aprehendemos la formalidad de realidad de los contenidos de la intelección, no es menos cierto que esa formalidad aparece siempre y sólo como formalidad *de* un contenido, es

decir, que nunca aprehendemos *pura* formalidad, y que por tanto si hemos de aceptar la distinción entre realidad (formalidad) y cosa-realidad (formalidad más contenido), como sugiere Diego Gracia (2019-2021), entonces ha de afirmarse *también* con ello que nunca hay sólo realidad sino en la medida en que hay cosa-realidad; esto es, la realidad es *genitivamente* de la cosa-realidad. Es lo que quiero decir cuando digo que constitutiva de una inteligencia sentiente es una realidad estante.

Ahora bien, habida cuenta de los muchos estudios en torno al acto “impuro” de intelección, es decir en torno a la inteligencia en tanto que *sentiente*, a mi parecer es turno ya de que las recientes generaciones de herederos del legado filosófico de Zubiri nos ocupemos de esa “impureza” de la realidad inteligida no por lo que le viene de inteligida sino por cuanto tiene de realidad, es decir, nos ocupemos de su *estancia*. En efecto, dada la novedad de la noología, cabe preguntar *qué sigue*: ¿acaso no estamos *ya* posibilitados a poder hablar de la realidad sin ingenuidades, pero también sin atenazarnos a los actos intelectivos?

A mi parecer, el intento de Zubiri no fue para quedarse en la descripción del acto (de serlo, habría avanzado muy poco respecto de la fenomenología), sino para poder hablar de la realidad sin ingenuidad. El estudio de los actos (cf. González, 2013), con lo relevante que pueda ser, es sólo un punto de partida, no de llegada. Pensar la realidad sin ingenuidades metafísicas es, en efecto, pensar su impureza, su *estar* “aquí y ahora”. Si el así acusado “realismo ingenuo” participó del prejuicio de la “pureza de la realidad” (dable a la representación), no es menos cierto que quienes participaron del prejuicio de la “pureza de la razón” pecaron de “idealismo ingenuo” (Sierra-Lechuga, 2018). Es preciso denunciarlo. Ciertamente en filosofía ha habido un “giro copernicano” que nos invita constantemente a replegarnos sobre el acto intelectual, pero también es cierto que han habido sus contragolpes, que nos liberan del acantonamiento “criticista”: la razón conciliadora de Hegel los empieza, pero en definitiva los son ya la praxis de Marx, la fidelidad a la tierra de Nietzsche, el instante de Kierkegaard, lo inmanente de Feuer-

bach, la intencionalidad de Husserl, el ser en el mundo de Heidegger, la verificación empírica del positivismo lógico, la actualidad del mismo Zubiri e incluso el surgimiento de Antonio González, entre otros; todos momentos estructurales de una crítica al criticismo.

Lo que quiero decir es que con las herramientas que la propia filosofía, en su histórica estructura dinámica, nos viene entregando quedamos posibilitados a ser críticos respecto del “criticismo” y a volver entonces al *estudio de la realidad*, pero ya sin la ingenuidad de su pretendida pureza. A mi parecer, esta “vuelta” es *para el siglo XXI* no una opción que quepa elegir de entre varias en el escaparate de gustos intelectuales, sino una forzosidad histórica, esto es, una obligación. Si hoy *podemos*, entonces *debemos* hacer un realismo que se ocupe de la realidad sin ingenuidad, pero que no por ello sea menos realismo; un realismo que, a diferencia del estrictamente noológico, estudie con relativa autonomía de los actos intelectivos –pero posibilitado por ellos– esa realidad inteligida no tanto por lo que tiene de inteligida cuanto por lo que tiene de realidad en y por sí misma *sustantiva*.

O sea que como esta realidad estante no es pura y nuestro realismo no es ingenuo, la “ontología” que *hoy* debemos hacer no será más del *ö*v o del *ens* (i.e. ontología clásica), cuanto menos será sobre la superficialidad de los objetos “que hay” (Quine, 1948), sino que podrá y habrá de ser de las *res* por cuanto apresan (de *reus*) su propio modo de realidad (*realitas*), es decir: la investigación de la realidad inteligida no *sólo* en tanto inteligida sino en tanto *de suyo sustantiva*, no como término del acto intelectivo sino como *constitución física*, será lo que ya en varias ocasiones me he empeñado en llamar “*reología*”.¹

¹ Lo he hecho en mis conferencias “Noología y reología: el problema de los ‘dos’ realismos” (Fundación Xavier Zubiri, España, diciembre de 2018) y “Reología, ¿en qué está la novedad?” (Universidad de Bari, Italia, septiembre de 2019) o en mis cursos en la Fundación Xavier Zubiri “La estructura de la realidad: un problema metafísico radical” (2018) e “Introducción al estudio de la realidad” (2019).

Reología

He aquí su presentación:

En filosofía, la reología es una reciente manera de hacer metafísica que supone una superación de la ontología gracias a la superación de la epistemología (logicista) llevada a cabo ya por la noología. La palabra es un neologismo híbrido formado por el término latino *reus* y el griego λόγος (por tanto, no debe ser confundida con la reología física, formada a partir del griego ῥεῖν). La voz *reus* significa aquello poseído y vinculado por las cosas (*res*), *reo* de ellas. Así, la reología resulta ser la investigación de las *res* por cuanto apresan (de *reus*) su propia *realitas*; esto significa entonces que, según la reología, la realidad no es algo ajeno a las cosas reales y que por tanto no tiene sustantividad sin ellas (es decir, no es una especie de contenedor suyo, ni empírico ni *a priori*). Por eso, cree la reología que a la realidad no puede estudiársele *sin* esas cosas reales de las que es realidad.

Esto implica enormes consecuencias gnoseológicas y metafísicas pues, por un lado, reológicamente hablando la meta-*física* ha de ser *físicamente* responsable, esto es, ha de atender con seriedad a las ciencias (naturales y humanas) y, asimismo, se está afirmando que la realidad no es las ideas platónicas, ni las causas ejemplares, ni los trascendentales “del ente”, ni los posibles, ni las cosas “en sí”, ni las esencias eidéticas, ni leyes y simetrías, ni tampoco pura formalidad; es decir, la realidad no puede estudiarse ni determinarse como algo independiente de *lo real*. Realidad es realidad-*de* “esta cosa”, a reserva de estudiar, justamente con reología, qué es eso de “cosa”. Con alguna resonancia escotista, la reología podría resumirse en este adagio: *nulla realitas differt realiter a sua re*. Por eso, la reología investiga la realidad apresada realmente por la *res*.

En un sentido vago, podría decirse que la reología es el homólogo contemporáneo de la ontología, pero sólo vagamente, pues se diferencia de ésta por ser una metafísica actual (científicamente bien informada y no *a priori*) de lo real que no parte del presupuesto de lo real entendido

como “ente” (ontología clásica) ni como “objetos” que hay en un dominio (ontología analítica). Por eso, la reología no es un “logos de los *entia*”, sino un “logos de los *rei*”, de *los asuntos acusados* como realidades.

Por otro lado, es difícil señalar con precisión a los fundadores de la reología, ya que varios metafísicos podrían estarla de algún modo practicando, creyendo que hacen una “ontología” de la realidad crítica de la idea de “ente” o “objeto”. Sin embargo, me tomo la libertad de presentarme como un representante explícito de esta metafísica y a mi tesis doctoral como posiblemente la primera investigación reológica explícita; en ella afirmo que “la reología trata de una realidad que ‘de suyo da de sí’, más que de una cuyo ‘acto sea ser’” (Sierra-Lechuga: 2019, 17). Asimismo, puede indicarse como claro precursor al filósofo español Xavier Zubiri, cuya metafísica de la realidad obtuviese robustez filosófica debido a sus altos conocimientos científicos, así como a su afamada y muy trabajada noología.

Aunque el término aparece primeramente en la literatura filosófica en textos del académico zubiriano Javier Villanueva, sería equivocado entender la reología filosófica actual en el sentido en el que él la ha utilizado, a saber, como “el estudio del momento noemático de la noergia” (Villanueva, 1998: 180), pues esta definición resultaría inadecuada toda vez que la entiende como un estudio meramente fenomenológico. Por el contrario, la reología, partiendo de la noología (y no de la fenomenología), afirma que lo inteligido es realidad y no mero “momento noemático”, es *res* física, donde “físico” se contrapone a “meramente intencional” o, como dijera Zubiri, precursor de la reología, “aun en el caso de estar inteligiendo un objeto, una *res objecta*, lo que formalmente inteliijo no es la *res* en tanto que *objecta*, sino en tanto que *res*” (SE: 382).²

² Este es el modo usual de citar las obras de Zubiri. La nomenclatura se encuentra al final del texto.

Corolario

Dos palabras al respecto de lo dicho inmediatamente antes. Por un lado, como dijimos, nuestro término ha sido ya creado por los estudiosos y definido como “el estudio del momento noemático de la noergia” (Villanueva, 1998: 180). *Sin embargo*, a nuestro parecer esta definición resulta absolutamente inadecuada. Y esto hay que dejarlo claro para que no se identifique nuestra reología con aquella que presentó Villanueva. Dado que según la noología no hay razón o conciencia *pura*, sino inteligencia *sentiente*, entonces lo inteligido es realidad y no mero “momento noemático”, es *res* física y lo “físico” se contrapone a lo “intencional” (SE: 12). Ocurre que, aunque lo inteligido fuese una *res objecta*, lo formalmente inteligido no es la *res qua objecta*, sino *qua res*. Así, si el contradistinto noológico de “realidad” es “estimulidad” (mera suscitación de respuesta), su contradistinto reológico es “cosa-sentido”, “*intentum*”, “mera objetividad”, “meramente lógico” o “conceptivo”. En efecto, contradistinto reológico de “realidad” y no sólo de “cosa-realidad”, porque no hay más realidad que aquella que *está en* la cosa-realidad. Una realidad *puramente* formal, aséptica de realidad efectiva (en alemán: *Wirklichkeit*), *sí* es confundible con mero “correlato objetivo”. Por eso, la reología no es, como se pensaba, “noematología fenomenológica”, ni fenomenología “realista” ni “transobjetual” (cf. Millán-Puelles, 2015). Nada más lejos de nuestra propuesta que, aunque se *atiene* a lo dado formalmente, no se *detiene* en ello; lo completa.

Por otro lado, aunque resulte obvio y como también ya dijimos, la nuestra no debe ser confundida con la “reología” de la física, donde significa el estudio de *fluidos*, del griego ῥεῖν. En filosofía, aprovechando la noología pero sin detenerme en ella, afirmo que reología es el estudio de la realidad, pero con una peculiaridad: reología en filosofía cogería su raíz del latín *reus*, formando entonces un neologismo híbrido entre ese

término latino y el griego λόγος.³ Según se cree, *reus* deriva de *res*, cuyo abstracto es *realitas*. *Reus* significa el o lo *acusado*, por ser ese a quien se le *imputa* cierta cosa (*res*) jurídica o, si se quiere, es aquel que recibe la *res* de otro, convirtiéndose así en su “reo”. Marcel Mauss ha dicho que:

reus es ante todo el hombre que ha recibido la *res* de otro y, debido a eso, se vuelve su *reus*, es decir, el individuo que está vinculado a éste por la cosa misma [...]. *Reus* es originariamente un genitivo en *os* de *res* y reemplaza *rei-jos*. Es el hombre que está poseído por la cosa (2009, 197).

Extendiendo su sentido más allá del hombre, *reus* es aquello poseído y vinculado por la cosa. Así, la reología estudia las *res* por cuanto apresan (de *reus*) su propio modo de *realitas*. Por eso, *parte* de la *realitas* formalmente aprehendida, pero atiende junto con ello a la *res* que ahí la está apresando, de la que es *rea*. Es decir, la reología *va* a los contenidos reales de la realidad porque no podría quedarse en la *pura* formalidad. La realidad está apresada realmente por la *res*, poseída por ella. Esto no es una trivialidad, porque contra la “mera” noología estamos afirmando que la realidad es siempre *rea* de la *res* de la que es realidad, y que por tanto no es nunca una formalidad sin contenido ni una realidad sin cosa-realidad. Hacer esa distinción, aunque sea “meramente analítica”, es peligrosísimo, porque da la ilusión de poder hablar de la realidad sin la *res* de la que es *rea*, y esto es volver a caer en la seducción de la pureza de la razón, que cree poder hacer metafísica “*a priori*”.

Ahora bien, ¿en qué está su novedad? La novedad de la reología radica en lo que ya hemos dicho: señala la impureza de la realidad o, positivamente, está en hablar de una realidad estante. Novedad “relativa”, que duda cabe, por cuanto a su manera ya decían antiguamente con talante escotista que *nulla res differt realiter a sua realitate*, ninguna *res* difiere realmente de su realidad o, con talante suareciano, que esa *res dicitur a quidditate, quatenus est aliquid firmum et ratum, id est non fictum, qua*

³ Por eso, la reología física en inglés se escribe *rheology*, en alemán *Rheologie* y en francés *rhéologie*. La reología filosófica se vertería como *reology*, *Reologie* o *réologie*.

ratione dicitur quidditas realis. Señalamiento no trivial que afirma que una realidad estante está siempre presa (*rea*) en la *res* de la que es realidad, y que por tanto no es nunca una formalidad sin contenido ni una realidad sin cosa-realidad; es decir, nunca es *pura* realidad. Entonces, habría que decir también, como ya lo hicimos, que *nulla realitas differt realiter a sua re*. No es trivial, digo, porque es un esfuerzo investigativo de la razón sentiente, que tiene varios momentos y que aquí no podré más que señalar en los siguientes apartados.

Su objeto formal o “método”

El método de la reología es profundizar *físicamente* en la realidad físicamente presente. Como es sabido, lo físico se contrapone a lo estrictamente conceptual, de ahí que el análisis noológico del acto intelectual sea, por así decir, un análisis *físico*. Eso quiere decir que no se trata de “multiplicar los entes” de razón, sino de atender al acto mismo *ex se*. Ese procedimiento noológico es análogo en reología. El estudio que hagamos de la realidad sustantiva ha de proceder *no* como el desenvolvimiento dialéctico de las categorías de la razón, ni como el análisis infinitesimal de proposiciones tautológicas, ni siquiera como un análisis lógico del lenguaje, ni semántica ni pragmáticas proposicionales. Debe ser una auténtica escucha a los modos como la realidad se hace físicamente presente no sólo en los actos del logos sentiente sino también, y quizá principalmente, en los actos de *la razón sentiente*; por caso, estar atentos a cómo la realidad se hace físicamente presente en nuestras mejores y más exitosas teorías científicas. En efecto, la reología utiliza metódicamente a las ciencias como el “filtro” que prepara a los contenidos para ser considerados más rica y profundamente en su formalidad trascendental.

Así, para la reología, las ciencias son un momento de su método, esto es, de su vía de acceso entre realidades hacia realidades más profundas. Las ciencias exigen a la filosofía alcanzar determinaciones concretas, sirvién-

dole para evitar veleidades ingenuas de la razón pura. Paradójica situación la de Hegel, que echando mano de la pureza de la razón afirmaba que

las ciencias empíricas preparan el contenido de lo particular para que pueda ser reasumido en la filosofía. Por otro lado, contienen la exigencia de cara al pensamiento de que éste alcance estas determinaciones concretas. [Por eso es que] la filosofía debe su desarrollo a las ciencias empíricas.⁴

Así pues, la “justificación” o, si se quiere, *fundamentación* de lo dicho reológicamente no será “conceptiva” sino al modo de alguna “*probación física de realidad*”⁵ que variará y dependerá en cada caso específico.⁶

⁴ “*sie [die empirischen Wissenschaften] vorbereiten so jenen Inhalt des Besonderen dazu, in die Philosophie aufgenommen werden zu können. Andererseits enthalten sie damit die Nötigung für das Denken, selbst zu diesen konkreten Bestimmungen fortzugehen. [...] die Philosophie so ihre Entwicklung den empirischen Wissenschaften verdankt*” (Hegel, *Enz.* § 12). Serán usadas las referencias canónicas para las citas que así lo posibiliten.

⁵ Esa es la definición formal de “experiencia”. Es también una “ejercitación discerniente sentiente”. Vid. IRA: 222 y ss. concretamente 227. Esta idea está incoada en la *διαλεκτική πειραστική* de Aristóteles (cf. *Met.* 1004b26), que es, de hecho, el modo como el estagirita hace metafísica.

⁶ Diferente de lo que puede creerse, el fundamento no está oculto por lo fundado. Tampoco es que “el fundamento no aparece, sólo lo fundado”. Son erróneas concepciones del fundamento. El fundamento también *está* “aquí y ahora”, justamente *en* lo fundado; está en él precisamente como fundamento, es decir, fundándolo (cf. IRA: 46 y ss.). Tengo un ejemplo: la energía electromagnética no está oculta tras la luz; ni tampoco es cierto que la luz aparece pero la energía no. La energía “aparece” *en* la luz, pero no aparece *como* luz; sólo la luz aparece como luz, la energía aparece como fundamento suyo. Más valdría decir: *está en* la luz que tengo aquí y ahora, *está* aquí y ahora fundamentando a la luz. “El fundamento es realidad, pero realidad cuyo carácter de realidad consiste justamente en fundamentar realmente” (IRA: 47), es decir, la energía electromagnética no tiene otro carácter que el de fundamentar la luz. “[...] el fundamentar realmente. Es, si se quiere, un presentarse lo real no como algo que ‘meramente está’ sino que es presentarse como ‘estando fundamentando’” (IRA: 48), es decir, la energía electromagnética no se presenta como algo que “meramente está” (como lo está la luz), sino como algo que “está fundamentando” (a la luz).

Su objeto material u “objeto de estudio”

Aquello de que se ocupa la reología es “esta física suficiencia constitucional que de suyo da de sí”. Si el “objeto material” de la noología es la realidad como “formalidad” entendida *grosso modo* como “modo de quedar”, la reología atiende esa formalidad como constitución física y trascendental de las cosas mismas. Esa constitución física y trascendental es formalmente una *suficiencia constitucional* que de suyo da de sí, es decir, una “sustantividad”; sustantividad no es cosa, sino su constitución física y trascendental: lo que se llama “estructura” (bien entendido que toda estructura es estructuración (cf. Bohm, 1980)). Por eso, la realidad reológicamente considerada, esto es, relativamente autónoma respecto de los actos intelectivos, es estructuras instanciadas en sistemas físicos, donde lo crucial no está en las notas como elementos suyos, sino en el momento que todo sistema, en tanto estructural, tiene de *respectivo*; es decir, se trata de la sustantividad como modo de actualidad que al mismo tiempo se reactualiza dinámicamente en campos físicos de respectividad.⁷

Nuevamente, para que esto no suene a huera ideación conceptiva, los casos donde se hallan las verdades de lo aquí dicho y, a su vez, donde eso dicho se “foguea”, se encuentran ejemplarmente –aunque no sólo– en las ciencias. El así llamado “colapso” de la función de onda que determina a un sistema cuántico en uno de sus estados anteriormente superpuestos, o el metabolismo como complejo de procesos bio y fisicoquímicos en los que se conservan y transforman estructuras (como en el afamado ejemplo de Zubiri de la glucólisis⁸), o la metamorfosis que sufren ciertos organismos vivos a fin de superarse, o la actuación perviviente del pasado en el presente en que se constituye la historia, o la reconfiguración cerebral de la “hiperformalización” son –entre otros– casos particulares de la acción formal y trascendental en que consiste la “*transustantivación por*

⁷ A esto he dedicado mi conferencia “La realidad de los sistemas físicos” (Fundación Xavier Zubiri, España, noviembre de 2017) y mi tesis doctoral (Sierra-Lechuga, 2019).

⁸ Vid. ETM: 565.

transactualización”.⁹ Es decir, hay una *trans-formación* de estructuras por el modo como *se hacen presentes* en física respectividad.¹⁰

Así pues, la reología atiende a estos casos de la sentiente razón científica para evitar las ingenuidades y calibrar o corregir los posibles errores de la “percepción del día a día” (digamos: del logos), encontrando argumentos no triviales para sus tesis en torno al fundamento de la realidad. Es así, de hecho, como estamos dando el paso en la metafísica contemporánea de abandonar la idea de substancia y superarla con la de estructura (por ejemplo, en los llamados *structural realism*, *power structuralism* e incluso *structural hylomorfism*).

Robustez teórica

La reología es una filosofía realista no trivial y robusta para el conocimiento *contemporáneo* del mundo, pues en virtud de lo antedicho sustituye de una buena vez la metafísica vetusta del estudio de “el ser” o del “objeto” puros, y presta atención a la realidad como *constitución dinámica de estructuras físicas*. En ese sentido, es una metafísica no sólo filosóficamente robusta (que reconoce el giro copernicano pero también sus contragolpes), sino que además responde a la exigencia contemporánea de hacer filosofía *científicamente responsable* (Bryant, 2017), pues inquiriendo por la realidad en su constitución, estructuras y sistemas, queda atenta a lo que la física, las matemáticas, la biología y otras dicen.

Esto da licencia para afirmar a la reología como una *filosofía primera*. Filosofía primera no es ni filosofía “sin presupuestos” (como a veces se cree) ni una cuyo principio sea “absolutamente necesario” (*absolut notwendig*) o “completamente puro” (*völlig rein*) (como cree Husserl);¹¹ eso,

⁹ Cf. PTH: 807.

¹⁰ Marginalmente afirmo que desde aquí hemos de repensar la idea general de fundamento: no como causa eficiente sino como “causa” formal.

¹¹ Cf. La “1. Vorlesung” de Husserl, 1956. Las expresiones que pongo en alemán pueden verse en la página 8.

además de ingenuidad, es imposible –cosa que, por lo demás, no podía verse hace un siglo–. *Filosofía primera es filosofía fundamental*, es decir, la que se ocupa de los principios y de los fundamentos *más profundos*, “ἄκροτάτας” decía Aristóteles.¹² En ese sentido, es primera no porque no empecemos nuestras indagaciones desde nada anterior, sino porque es *principio* de todo aquello desde lo cual hemos empezado; principio de claridad.¹³ El mismo Aristóteles decía que “lo último en el orden del análisis es lo primero en el del fundamento”;¹⁴ de modo que “por sí misma” considerada, καθ’αὐτό, la metafísica es primera a las ciencias; pero “para nosotros”, πρὸς ἡμᾶς, viene luego de ellas, porque debe “recubrir las” *transversalmente* como fundamento *trascendental* suyo, y para ello es menester *atravesarlas*. Por decirlo con ironía: la filosofía *primera* viene *luego* de las filosofías *segundas*. Lo que es más: si uno mira con cuidado, todas las *metafísicas* han consistido en eso, en ser “físicamente” responsables. Así pues, nuestra metafísica *reológica*, “*quae dicitur a meta, quod est trans*” (como decía Escoto¹⁵) es por ello *transfísica* (como decía Zubiri¹⁶ pero también Tomás de Aquino¹⁷), pues se ocupa del *ens reale* (como decía Suárez¹⁸) no por cuanto tiene de *ens* sino de *reale*, esto es,

¹² *Met.* 1003a27. Damos a ἄκρος (“último”) el sentido de profundidad. También, nosotros no leemos αἰτία como “causa” sino como “fundamento” (i.e. lo requerido para). Además, vale decir que en todo el libro IV de la *Metafísica*, dedicado a esta ciencia, no aparece jamás la terminología de πρώτη φιλοσοφία. Su primera aparición en sentido técnico está en el libro VI (1026a24).

¹³ Cf. PFMO: 26 y ss.

¹⁴ *Eth. Nic.* 1112b23: “τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει”. Leemos γένεσις en su sentido de inicio “fundacional”.

¹⁵ Prólogo a *Questiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis*.

¹⁶ Vid. PFMO: 16 y ss.

¹⁷ Los “*transfísicos*”, decía Tomás, son hallados por la metafísica como “lo más común”, es decir, son lo *trascendental*. Vid. Aquino, Tomás de, *Met.* prooemium: “*Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia*”. Nota bene: lo *trascendental* no es, para nosotros, los *trascendentales* del ente, como creía Tomás.

¹⁸ Vid. la primera de sus *Disputationes Metaphysicae*.

por cuanto le surge de suyo, de τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό (como decía Aristóteles¹⁹).

Demás está decir, entonces, que es falso afirmar que “la noología es filosofía primera y la reología, puesto que está posibilitada por aquélla, es filosofía segunda”. No. La reología es tan primera como la noología, porque no es un estudio más dentro de los que hay “de la razón”, es un estudio de la razón posibilitado y, ante todo, *exigido* por el propio estudio noológico. La noología no alcanzaría a ser propiamente *filosófica* si no respondiera a sus propias exigencias, a saber, estudiar *explicativamente* la realidad *describible*, esto es, hacer reología. Ésta no es segunda a aquélla; por ser el momento que la completa y funda resulta que son una misma metafísica, aunque en momentos distintos de la marcha investigativa.

Conclusión

Como se ve, no defiendo *filosofía hecha* ninguna, lo que defiendo es que *hay que hacer filosofía* a la altura de los tiempos, nuestro siglo XXI. Asimismo, la reología *no* quiere suplir la noología ni menospreciarla, lo que quiere es *completar la metafísica* cuyo momento de partida es el noológico y, por tanto, cuyo momento de llegada habrá de ser el reológico.

Como una herramienta filosófica nueva, la reología alcanza su justo lugar y razón de acontecer toda vez que señala que la realidad es siempre y sólo *realidad-de*, por tanto, esa realidad se estudia a la par que se estudia aquello *de* que es realidad. En ese sentido, su objeto formal es adentrarse en la realidad *in medias res*, de forma física y no conceptual; su objeto material es esta física suficiencia constitucional que de suyo da

¹⁹ *Met.* 1003a. A veces se cree que según Aristóteles la metafísica trata del ὄν ἢ ὄν, pero no es exacto, pues inmediatamente después dice que, tratando de ello, lo hace además de cuanto le surge de suyo (como dijimos en el texto). Esto es: trata del ente *real* por cuanto tiene de real (Suárez se encargó de explicar esto).

sí y, junto con estos dos momentos, se dice que la reología es filosófica y científicamente responsable, así como, en venideros estados de madurez, será también suficientemente robusta.

Estas breves líneas sirvan al lector de exhortación a continuar el programa zubiriano de un modo no unilateral completándolo con un estudio robusto y no ingenuo de la realidad *qua* realidad, pues si *hoy* en filosofía queremos incidir en la pregunta *actual* por la constitución del mundo físico y obtener resultados no triviales, hemos de retomar los trabajos reológicos que otrora los estudiosos de Zubiri (y él mismo) comenzaron a desarrollar, pero que han decaído del interés de los académicos por una ponderación (a veces excesiva) del momento noológico. Es que, a diferencia de la noología, la reología no quiere quedarse en la descripción (del logos), sino que quiere *aposta y sin temor* dar cuenta explicativa de la cosa misma –es decir, usar aquella razón *impura* que Diego Gracia defendía en su carácter de *sentiente*, aunque ese intento sea algo que haya que “ir verificando”²⁰ “lógica y históricamente”²¹–. Sirvan al lector, entonces, estas breves líneas de exhortación a continuar no sólo ya el programa zubiriano, sino ante todo y con mayor premura, a continuar la marcha general del filosofar desde *nuestra* posición al interior de la estructura dinámica de la metafísica.

Así pues, la reología, más que ser “metafísica contemporánea” (i.e. la metafísica de siempre pero hecha hoy), es ante todo *metafísica actual*. He ahí la novedad.

²⁰ Vid. IRA: 268, 269. Ahí se dice: “¿Cómo se verifica, cómo se encuentra en la experiencia de lo real el ‘qué’ mundanal que hemos esbozado? [...] Digamos ya de entrada que la pregunta que acabamos de formular no tiene, ni puede tener respuesta unívoca. La verificación es un momento dinámico de la intelección racional. De suerte que no es una cualidad que el esbozo tiene o no tiene, sino que es la cualidad de una marcha que nos lleva a una verificación. Verificación es cualidad esencialmente dinámica: verificar es siempre y sólo ir verificando. Y este ir verificando es lo que constituye la experiencia”. Es la misma idea de la *probación física de realidad*, incoada en Aristóteles, como ya dijimos en otra nota.

²¹ Cf. IRA: 305.

Referencias

Obra de Zubiri referidas

- ETM: *Espacio, tiempo, materia*, Madrid: Alianza Editorial, 2008.
IRA: *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza Editorial, 1983.
PFMO: *Los Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid: Alianza Editorial, 1994.
PTH: *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Madrid: Alianza Editorial, 2015.
SE: *Sobre la esencia. Nueva edición*, Madrid: Alianza Editorial, 2008.

Otras obras

- BOHM, David (1980) *Wholeness and the Implicate Order*, London: Routledge.
BRYANT, Amanda (2017) *Scientifically Responsible Metaphysics: A Program for the Naturalization of Metaphysics*, New York: CUNY Academic Works.
GONZÁLEZ, Antonio (2013) *Surgimiento: hacia una ontología de la praxis*, Bogotá: Ediciones USTA.
GRACIA, Diego (2017) *El poder de lo real*, Madrid: Triacastela.
GRACIA, Diego (2019-2021) "Amicus Plato: Philosophy as Profession of Truth", *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 15, pp. 61-69.
HUSSERL, Edmund (1956) *Erste Philosophie (1923/24) Erster Teil*, Haag: Martinus Nijhoff. (Husserliana, Band VII).
MAUSS, Marcel (2009) *Ensayo sobre el don*, Buenos Aires: Katz editores.
MILLÁN-PUELLES, Antonio (2015) *Teoría del objeto puro*, Madrid: RIALP.
QUINE, Willard (1948) "On What There Is", *The Review of Metaphysics*, Vol. 2, No. 5, pp. 21-38.
SIERRA-LECHUGA, Carlos (2018) "El idealismo y su orto: La confesión Agustiniiana. Una lectura filosófica", *Razón y pensamiento cristiano*, Vol. 7, Doc. 1, pp. 1-28.
SIERRA-LECHUGA, Carlos (2019) *El problema de los sistemas desde la reología de Xavier Zubiri: para una metafísica contemporánea de la sustantividad*, Viña del Mar: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
SIERRA-LECHUGA, Carlos (en prensa) "Inteligencia sentiente y realidad estante", *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*.
VILLA, Alfonso (2014) *Actualidad de lo real en Zubiri: crítica a Husserl y Heidegger*, México: Plaza y Valdés.
VILLANUEVA, Javier (1998) "Modulación de la realidad y modulación de la esencia en Zubiri", *Espíritu*, Año 47, N.º. 118, pp. 169-189.

Carlos Sierra-Lechuga

Metafísico. Investigador y Profesor de la Fundación Xavier Zubiri (España). Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile). Licenciado en Filosofía por la Universidad del Claustro de Sor Juana (México). Miembro del Grupo de Investigación Evoluciones Metafísicas de la Universidad Central de Venezuela. En colaboración con grupos de investigación de la Universidad de Wuppertal (Alemania) y Del Valle (Colombia), coordina el círculo Escuela de Madrid y Fenomenología Alemana. Erige una nueva rama de la metafísica llamada “reología”, atendiendo a la realidad de los sistemas y estructuras físicos, centrándose en las convergencias entre la metafísica y las ciencias. Vive en Madrid y lo ama. Su sitio web es: www.carlossierralechuga.blogspot.com



RESEÑAS

Annamaria Manzoni. *Por el mal camino. El vínculo entre la violencia contra animales y la violencia hacia humanos* (México: Tiempo Animal, 2019)

FERNANDO LUNA HERNÁNDEZ
UMSNH

El hijo es el padre del hombre
François Dolto

Oscar Horta (2017) entrevé cambios positivos en la simpatía y consideración que los humanos tienen con otros animales. Cambios también registrados en datos que arrojan la encuestadora estadounidense Gallup (2015) y el Centro de Investigaciones Sociológicas (2010), de España. Asimismo, se constata la existencia de un vasto número de organizaciones y publicaciones en prensa y en línea que se interesan por la cuestión animal. A la vez que el interés por la cuestión animal deja de ser percibido como mero sentimentalismo, exageración o dramatización de insignificancias, va dándosele al tema la seriedad que merece cualquier causa justa, multiplicándose las razones para defender a otros animales.

Lo que presenta la psicóloga, psicoterapeuta y activista italiana Annamaria Manzoni en este escrito es una de estas razones para defender a otros animales: como lo adelanta de lleno en el título, existe un “vínculo entre la violencia contra animales y la violencia hacia humanos”. En este interesante texto de 158 páginas, Manzoni busca profundizar sobre este vínculo, explorando cómo es que se transita “por el mal camino”, y en qué medida puede decirse que la violencia que los humanos ejercen sobre otros humanos tiene como origen preparatorio la crueldad ejercida hacia los animales.¹

¹ Idea que Piers Beirne (2016) nombra como “la tesis de la progresión”, y que apareció por primera vez en investigaciones sociológicas de los años 1960 y 70, refi-

El “mal camino” hace referencia a una de las prácticas de los cárteles mexicanos de la droga: utilizar a perros como “mulas”, prácticas de las que son cómplices médicos veterinarios cuyos saberes se usan para introducir la droga a los animales e, igualmente, involucra a menores de edad para realizar tareas como asesinar y descuartizar a los perros-mula para extraerles la mercancía; menores que posteriormente ejercen violencia extrema contra sus iguales. Una vez descrita la cruel práctica, Manzoni realiza las primeras acotaciones importantes: la primera es una preventiva: acerca del entramado entre violencia animal y humana se sabe bien poco (siendo insuficientes las convicciones, axiomas y lugares comunes que tienen como verdadero que *quien es cruel con los animales lo es también con los humanos*), lo cual exige teorizar prudentemente sobre este fenómeno. Un segundo apunte es la idea de que los animales son, por sí mismos, víctimas de la violencia y, por lo tanto, sujetos genuinos de atención y preocupación, “escale” o no la violencia hacia los humanos. Un tercer señalamiento es que todas las formas de violencia están interconectadas. Por último, Manzoni acepta también las carencias y limitaciones de su propia perspectiva.

Dividido en tres capítulos y nueve subíndices, el libro no sólo nos presenta algunas de las aproximaciones teóricas a la violencia como fenómeno en sí mismo, y a las muchas formas cotidianas de interacción perniciosa que tenemos con otros animales, también subraya *La violencia poco conocida hacia los animales y entre humanos*. Desde sus saberes psicoanalíticos y en psicología social, la autora retoma algunos casos representativos de cómo es vista *La violencia hacia los animales desde la psicología*. A manera de cierre, Manzoni hace un corte a la evidencia y problematización de la violencia animal, anexando una propuesta:

riéndose a la aparente relación de causa y efecto entre el uso no-medicinal del alcohol y de otras drogas, aunque a su fórmula básica causal también se le denominó “escala”, “graduación”, “predisposición”, y la “teoría del trampolín”. Como objeto de estudio más o menos centrado, la tesis de la progresión ha sido aplicada a la interacción humano-animal a partir de los 1990 hasta el presente (p. 244).

Comprender y prevenir la violencia, inconformándose y desobedeciendo la naturalización de la violencia social.

Manzoni abre el Capítulo primero (*La violencia poco conocida hacia los animales y entre humanos*) haciendo hincapié en que debe especificarse desde qué parcela del saber se está abarcando el fenómeno de la violencia (o “el mal”). Pues, aunque no sería lo mismo mirar a la violencia desde la biología que hacerlo desde la jurisprudencia, sí habrá posibilidades de que la comprensión de la violencia crezca y se enriquezca contrastando las distintas perspectivas. En su aproximación teórica inicial a la violencia en general, la psicóloga Manzoni hace un repaso de varios autores, siendo Sigmund Freud el primero de ellos. Para este psicoanalista, una buena dosis de impulsos agresivos le son inherentes al humano, como inherente es la necesidad de descargar esa agresividad. Impulsos que representarían un peligro para la civilización si ésta no impone frenos morales desde las instancias psíquicas. El también psicoanalista Carl Gustav Jung habla de “la zona oscura de la psique”, compuesta por lo malo, lo negativo del humano, lo inconsciente, la sombra. Vasilij Grossman es otro pensador que apoya la idea de una maldad inherente, aunque ve que el remedio a la maldad está en algunos miembros de la misma humanidad: la presencia de seres queridos pone freno a la continuidad de la maldad. La filósofa Hannah Arendt postula que la maldad también se presenta en forma de obediencia ciega y acrítica. Por otra parte, desde la psicología social, Philip Zimbardo demuestra con su famoso experimento de roles lo sencillo que es que las personas “comunes” realicen conductas crueles. Desde una perspectiva similar, Stanley Milgram también expone las conductas “inhumanas” que la gente “normal” puede realizar como producto de la obediencia a una figura de autoridad. Manzoni menciona asimismo a René Girard (quien piensa que las manifestaciones de la violencia son aprendidas o imitadas —como los celos o la envidia—, formas que requieren de un “chivo expiatorio” para ser encausadas o apaciguadas), y a Tom Regan, quien es el único teórico de la lista que hace alusión a los animales, de-

nunciando los prejuicios que hemos establecido frente a ellos, y cuyas consecuencias más evidentes son las muchas formas violentas con las que les tratamos.

Este trasfondo teórico da paso a una discusión histórica de la *Teoría del efecto dominó*. Ovidio y Plutarco, en el paso del Imperialismo al Cristianismo, son referidos como los primeros pensadores que tienen al maltrato animal como una práctica previa a la agresividad para con los humanos, creencia que también sostuvo Tomás de Aquino (en la *Summa contra Gentiles*): los animales carecen de alma, y aunque son indignos de derechos, la crueldad hacia estos “abre la puerta a los abusos contra los humanos” (p. 36). Aprendemos que Tomás Moro condena a la cacería, no así la alimentación como necesidad corporal, y abre una interesante línea a desarrollar: la psique “anormal” de los matarifes. John Locke considera que educar en la naturalización del maltrato animal causa el endurecimiento de la compasión hacia los semejantes. Rousseau cree que educar a los niños en una alimentación vegetariana es esencial para un trato sensible hacia los animales; así también lo propone Kant, quien tenía por cierto que se podía “conocer el corazón humano a partir de su relación con los animales”, y quien argumenta que no tenemos obligaciones morales directas con los animales, pero sí obligaciones con nosotros mismos que incluyen evitar la crueldad con animales pues predispone a actos violentos contra personas (Denis, 2000). El escritor Sylvain Maréchal reaccionó contra los mataderos al aire libre, pues veía en las reacciones de los niños espectadores de las matanzas animales un potencial problema. Por último, Arthur Schopenhauer pone en entredicho la bondad de quien ejerza la crueldad hacia los animales.

En este punto Manzoni hace un alto para señalar que, a pesar de que las posturas antes expuestas coinciden en que la violencia hacia los animales anula o adormece la piedad humana y permite que exista saña hacia los individuos de la propia especie, las conductas violentas hacia animales no humanos y hacia humanos “no están siempre necesaria-

mente ligadas por una relación causa-efecto, sino que son a menudo contextuales, ambas expresiones de un impulso complejo, dirigido contra seres escogidos con base en su debilidad” (Ibidem, p. 39). Es por ello que la propia autora impone reservas a “la tesis de la progresión”: 1. De esta tesis se sabe poco, resultando obligatorio estudiarla prudentemente; 2. Debe siempre tenerse en cuenta el área desde la que se estudie la violencia, así como el contexto en que se presenta; y 3. Los animales son, por sí mismos, víctimas de la violencia, independientemente de que ésta se torne también contra los humanos. Considerarles como sujetos de daño y no sólo como “luces preventivas” del posible daño a humanos, les vendría muy bien tanto en lo teórico, como en lo práctico.

Algunas de las aportaciones teóricas mencionadas sirvieron como base a las primeras reglamentaciones y disposiciones legales italianas a favor de los animales, como la Ley de protección de los animales de 1913. La lucha por los derechos de los niños, las mujeres y los animales avanzaba simultáneamente por aquellos años, pero fueron separándose paulatinamente, y lo referente a los animales se fue perdiendo hasta ser retomado por la lucha feminista, a causa de la similitud en condiciones de injusticia y falta de garantías, siendo esta identificación el comienzo de la lucha ecofeminista.

En el Capítulo segundo, *La violencia hacia los animales desde la psicología*, Manzoni enuncia las formas de violencia que ejercemos hacia los animales (física, psicológica, sexual y por omisión), pero con una estrategia muy interesante: comparándoles con niños, “por su fragilidad y debilidad, además de su imposibilidad de defenderse, son los más asimilables a los animales” (Ibidem, p. 55). Ejemplificando en cada rubro, la autora se extiende (más que en los otros tipos de violencia) en lo referente a la explotación sexual animal. Actividad que ha sido clasificada como “zoo-filia” en el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM), y que es un término “listado entre las parafilias no especificadas, es decir, perversiones en las que la excitación depende de comportamientos atípicos extremos” (Ibidem, p. 58), aspecto amplio y complejo del que

también discurre brevemente, desde los mitos griegos hasta prácticas actuales; como la prostitución de orangutanes en algunas partes del mundo, o el abuso de gallinas, burros u ovejas en zonas rurales; así como el creciente número de sitios web que tienen como forzados protagonistas sexuales a niños y animales, o el insufrible contenido de “zoosadismo” y *crush fetish*.

A la par del anterior muestrario de prácticas patológicas o ilegales, Manzoni denuncia la misma crueldad en espectáculos que cuentan con el beneplácito de un vasto público, bajo el amparo de una etiqueta hace pasar lo cruel como “tradicción”, así sean las corridas de toros de tipo andaluz, y muchos otros que contribuyen al divertimento popular. Como puede notarse, aquí asoma el otro caballo de batalla de la autora: la relación entre violencia animal y psicopatología.

En un segundo momento, Manzoni sugiere a la psicología como el área del conocimiento cuya investigación haría mayores y significativos aportes al tema de la progresión de la violencia. Y es en este apartado con el que, en pleno, se justifica (con ejemplos varios) la patología mental en los maltratadores de animales. Analogía que ha sido estudiada por pensadores como el psiquiatra J. M. MacDonald, quien en los años 1970 postulaba que los homicidas violentos comparten tres características durante su niñez: enuresis, piromanía y maltrato animal.

Aunque teorías como la de MacDonald han caído en desuso, lo cierto es que, al no poder pasar desapercibido, el maltrato animal como fenómeno conductual inquietante ha logrado ser incluido entre los criterios diagnósticos del arriba citado DSM como una señal de alerta a un posterior desarrollo de un “trastorno antisocial de la personalidad”, caracterizado por la ausencia de consideración hacia a la subjetividad, derechos e integridad del otro. Un trastorno cuyo origen profundo es, según Manzoni, la violencia física y psicológica, constante e impune, que los niños sufren por parte de personas cercanas. Formas de abuso que los niños replican en los animales y, posteriormente, en humanos.

El próximo paso es pasar de la lógica del maltrato animal psicopatológico a la violencia legalizada. Es decir, aquella que se da en instancias cuyas justificaciones se afirman como las más nobles y en favor de las necesidades y deseos de las masas consumidoras (nutricionales, médicas, tecnológicas, culturales, etc.) en detrimento de los intereses más básicos de los animales explotados, casualmente, por ellas mismas.

En el Capítulo tercero, *Comprender y prevenir la violencia*, se sintetiza lo expuesto en los capítulos anteriores: lo común de la violencia desde las instancias institucionales, la familia, los *mass media*, la cultura; y, como resultado, su ocultamiento, su aceptación social y su reproducción. Peligro del que ya nos han advertido personas como Edmondo Mercuri, Albert Schweitzer, Tolstói, Gandhi, Aldo Capitini, y otros.

La apuesta de Manzoni contra la violencia, lejos de la obediencia y la conformidad, está en rechazar la violencia contra los animales como algo inevitable (con o sin consecuencias para con los humanos), y propone que este tipo de prácticas se sometan a reconsideración e investigación, hasta llegar a su quintaesencia. Propuesta hartamente rescatable frente al desinterés sistemático en la cuestión animal, especialmente cuando no existe ninguna amenaza a las fronteras del bienestar humano. No cuestionar la situación de los animales, estar conforme con ella, nos condiciona, sirve como guía segura de comportamiento, tal como lo demuestran los experimentos de Solomon Asch, en los que la presión de un grupo nos lleva a aceptar situaciones que en principio no están de acuerdo con nuestras convicciones. ¿Cómo se explicaría la conformidad? La respuesta es relativamente sencilla: el miedo a la exclusión, o la necesidad de pertenecer al grupo. La obediencia es ese otro fenómeno que explica, no sólo la actual situación de los animales, sino muchas formas de abuso e injusticias sociales. Los ejemplos clásicos que representan estas actitudes los encontramos en los experimentos de Milgram y de Zimbardo, de los que ya rozamos implicaciones en el capítulo primero.

Finalmente, se nos hace una invitación a que, como sociedad, no escondamos el mal, construyamos el bien. Negar lo malo que hacemos a los animales (directa o indirectamente) es un mecanismo convenientemente aprovechado por las industrias que los explotan, y que esgrimen al mismo tiempo falacias que justifican estos abusos (“animales sacrificados éticamente”, “huevos orgánicos”, “sacrificio indoloro”), y que llevan a las y los consumidores a disociarse de su responsabilidad. Todos procesos de desensibilización en pro de un profundo, constante, legal y descarado sistema violento del que participamos sin darnos cuenta, o peor aún, sin querer darnos cuenta.

El concepto con el que Manzoni cierra su escrito es el de *empatía*.² Empatía no sólo hacia los animales, sino hacia sus victimarios y victimarias, pues serán quienes pueden guiar a las diferentes áreas del saber a comprender el fenómeno tan complejo de la violencia hacia los animales. Siendo prudente objetar, desde ya, a etiquetas que les vinculan con discursos de criminalidad y psicopatología; especialmente si se les intentan colocar desde la infancia, y más aún cuando se nos ha mostrado que todos/as participamos en mayor o menor medida, consciente o no, de la violencia hacia los animales, y es de nosotros/as de quienes los y las niñas aprenden.

² Según Mireia Long (2015), “La empatía es la capacidad para ponerse en el lugar de otro y comprender lo que siente o piensa sin que sea necesario que lo exprese directamente (...) entendiendo sus vivencias, emociones y opiniones como fruto de su situación única”, empero esa capacidad es estéril si no da para más, si no se implica en un movimiento de reciprocidad; tanto si no puedo aceptar y disfrutar lo bueno que el otro siente, tanto más si no hago nada para remediar su sufrimiento.

Referencias

- DENIS, L. (2000). "Kant's Conception of Duties Regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration". *History of Philosophy Quarterly* 17(4): 405-423.
- BEIRNE, P. (2016, enero). "¿Hay progresión desde el abuso a animales hasta la violencia interhumana?". *Devenires* 33: 241-275.
- HORTA, O. (2017). *Un paso adelante en la defensa de los animales*. Madrid: Plaza y Valdez Editores.
- LONG, M. (2015). "Cuatro maneras de enseñar empatía a los niños". Recuperado el 22 de abril del 2020, de la fuente <https://www.bebesymas.com/ser-padres/cuatro-maneras-de-ensenar-empatia-a-los-ninos>



**Carlos Oliva Mendoza y Andrea Torres Gaxiola (coordinadores),
El capital. Ensayos críticos (México: Itaca/UNAM, 2019)**

GUSTAVO ADRIÁN ALVARADO GARCÍA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

“¡Hurra!”, exclamó jubiloso Friedrich Engels al enterarse, allá por el mes de marzo de 1867, que su querido amigo había culminado por fin el esbozo final del primer volumen de *El capital*.¹ Desde entonces, este año ha quedado marcado sin duda en la historia de la humanidad. Sería no más que una redundancia referir la profunda y decisiva influencia que dicho texto de Marx ha tenido desde su publicación en los diversos ámbitos del saber y el quehacer humano.

En este contexto, con motivo de los festejos realizados alrededor del mundo por los 150 años de la aparición del primer tomo de *El capital*, es que se publica este texto que ahora tenemos ocasión de comentar, titulado *El capital. Ensayos críticos*, coordinado por el Dr. Carlos Oliva y la Dra. Andrea Torres. Escritos en su mayoría por profesores e investigadores de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el texto recoge una decena de ensayos en torno al primer tomo de la obra culmen de Karl Marx. En términos generales, se puede afirmar que la relevancia del texto se encuentra en la posibilidad de aclarar y profundizar algunas de las problemáticas plasmadas en las cientos de páginas que conforman el primer tomo de *El capital*—desde los ineludibles temas acerca del fetichismo de la mercancía y la enajenación, hasta una aproximación crítica a la técnica capitalista, pasando por el concepto de propiedad, la manufactura heterogénea y el

¹ Engels a Marx, Carta del 4 de abril de 1867, *MEW*, vol. 31, p. 283. Heinrich Gemkow, *Carlos Marx. Biografía completa*, Buenos Aires, Cartago, 1975.

despojo territorial— y, todo ello, abordado desde una perspectiva contemporánea, con datos, lecturas y comentarios gestados desde el análisis de las sociedades capitalistas, más allá de las que describió y criticó el filósofo alemán en la segunda mitad del siglo XIX.

El primer texto que se recoge en el libro, titulado “La forma espectral del capital”, es un extraordinario y provocador trabajo de Carlos Oliva, en el cual se explica el porqué de los recurrentes fracasos al intentar, por un lado, erradicar “desde afuera” la forma de reproducción social capitalista y, por otro, encaminar la dinámica social “desde adentro” hacia ideales ajenos al capital, como la democracia o la justicia. Retomando el primer capítulo de *El capital*, Oliva sostiene que la cristalización del trabajo humano que se fija en las mercancías, de donde proviene su valor según Marx, implica la fijación en las mismas de las técnicas, artes, costumbres y formas de producción de una sociedad. Si bien la mercancía condensa en cierta forma estas facetas de lo propiamente humano, no lo hace de manera evidente y tangible, sino, más bien, de manera camuflada, como un espectro, como una cristalización que, al reflejarse simultáneamente (todas las mercancías, todo el tiempo) imposibilita su aprehensión. Escribe el autor al respecto: “Esta espectralidad no es un reflejo que se pueda mirar y hacia al cual se pueda tender. Al no haber un espejo desde donde podamos ver claramente nuestra vida dentro del capitalismo, no podemos desatar, encaminar, imaginar o documentar el tiempo mercantil. La mercancía desaparece sin dejar una huella sacra o histórica de sí”.² Ya Marx había señalado la potencia de la encriptación mercantil cuando se busca desentrañar su forma de valor. Al inicio del cuarto apartado del capítulo primero de *El capital*, comenta el filósofo de Tréveris:

Es de claridad meridiana que el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en esce-

² Carlos Oliva, “La forma espectral del capital” en *El capital. Ensayos críticos*, op. cit., p. 21.

na como mercancía, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No sólo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar.³

Así, al desplegar nuestra socialidad “en” y “desde” la mercancía –objeto sensible, suprasensible y espectral– las posibilidades de una práctica encaminada a transformar la reproducción social capitalista se esfuman. En este sentido, Carlos Oliva termina aseverando, no sin cierta perplejidad: “Quizá llegue el lugar y la hora en que en esta pluralidad de espacios y de tiempos espectrales se dibuje el ocaso o por lo menos la descentración de la vida mercantil y la futura extinción del dominio absoluto de la sociedad mercantil capitalista”.⁴

Además de la claridad conceptual y el ordenado análisis de los argumentos expuestos para mostrar la teoría del valor-trabajo de Marx, el ensayo que lleva por título “La enajenación en *El capital*, el caso del proceso de valorización”, de Sergio Lomelí Gamboa, merece nuestra atención por la apuesta política que contiene y que, en cierto sentido, contraviene lo antes dicho por Carlos Oliva. Una vez expuesta la manera como se presenta la enajenación de lo político, por un lado, y el fetichismo mercantil, por otro, el autor propone a las comunidades zapatistas como ejemplo paradigmático de comunidades que han construido en su seno una verdadera autonomía, esto es, para el autor, una creación de las formas materiales de vida de modo no capitalista. Escribe Sergio Lomelí hacia el final de su ensayo: “En una actualidad en la que la realización del proyecto subjetivo dominante, la autovalorización del valor, amenaza la existencia concreta de la vida en el planeta, la construcción de la autonomía, como sucede en las comunidades zapatistas, se plantea como la tarea política más urgente del presente”.⁵

³ Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, trad. Pedro Scaron, t. I, vol. 1, México, Siglo XXI, 1975, p. 88.

⁴ Carlos Oliva, “La forma espectral del capital”, *op. cit.*, p. 22.

⁵ Sergio Lomelí Gamboa, “La enajenación en *El capital*, el caso del proceso de valorización”, en *El capital. Ensayos críticos*, *op. cit.*, p. 131.

El análisis del fetichismo de la mercancía, del capítulo primero de *El capital*, corre a cargo de Gustavo García Conde. En su ensayo “El fetiche de la mercancía y la semiosis capitalista”, el autor nos ofrece, primeramente, una clasificación de conceptos que suelen ser erróneamente utilizados al abordar la obra de Marx, tales como fetichismo, enajenación, cosificación y subsunción. Posteriormente, Gustavo García se enfoca en el análisis del fetichismo mercantil y la enajenación política, entendida como la imposibilidad en que se encuentra el sujeto de configurar su propia socialidad. En la segunda parte del trabajo, el autor retoma al filósofo Bolívar Echeverría para recuperar la idea de que en el capitalismo no sólo se producen y consumen mercancías sino también símbolos. El fetichismo mercantil se disemina así por todos los resquicios de las sociedades capitalistas en tanto que la producción de cualquier valor de uso lleva intrínsecamente la subcodificación del valor mercantil. Así, el significar humano, abierto a una amplia red de posibilidades, se acota unívocamente en tanto que “el sistema de producción mercantil de significados selecciona, discrimina, deforma, sustituye, disminuye o incrementa las distintas maneras del subcodificar humano que están a favor de una forma de subcodificación en la que las mercancías pueden hablar su propio lenguaje”.⁶ Lenguaje que, como nos recuerda el autor al final del ensayo, es, en la socialidad capitalista, un lenguaje inexpresivo, carente de contenido.

Por otro lado, el análisis de la técnica en el proceso de valorización es realizado magistralmente por Andrea Torres. En su ensayo “La dinámica fetichista de la técnica en el capitalismo”, la autora sostiene, en contra de las posturas que conciben a Marx como un determinista tecnológico o que presuponen una neutralidad de la tecnología, que la técnica, desde el estudio de *El capital*, ya está sujeta por completo a las determinaciones propias de la dinámica capitalista, de ahí que sea “la consecuencia de la lógica del valor mismo, no un desarrollo independiente de ésta”.⁷

⁶ Gustavo García Conde, “El fetiche de la mercancía y la semiosis capitalista”, en *El capital. Ensayos críticos, op. cit.*, p. 92.

⁷ Andrea Torres Gaxiola, “La dinámica fetichista de la técnica en el capitalismo”, en *El capital. Ensayos críticos, op. cit.*, p. 24.

Otro de los ensayos que retoman el tema de la tecnología es el que lleva por título “Vuelta a las formas fundamentales de la manufactura en los tiempos de la flexibilidad en la producción”, de Norma Hortensia Hernández García. A raíz del capítulo XII de *El capital*, “División del trabajo y manufactura”, la autora sostiene que, en las sociedades actuales, la búsqueda por incrementar el valor no sólo sigue siendo tan vigente como en los tiempos de Marx sino que, además, muchos de los comportamientos humanos más cotidianos responden a la lógica de la valorización a través de la reproducción del plusvalor relativo. Por ejemplo, comenta Norma Hortensia, el tipo de individuo que promueve el capitalismo –“homogéneo” y “productivo”– obedece a las necesidades que éste tiene por aumentar su valor. De ahí que el capitalismo requiera “afirmar como cualidad primaria del individuo su capacidad para la autosubsistencia y esconder la cadena de interdependencias a las que, sin embargo, se le sujeta cada vez más”.⁸

Por su parte, el ensayo que lleva por título “El tomo I de *El capital*: apuntes para entender el territorio más allá del despojo”, escrito por Efraín León Hernández, intenta profundizar en el concepto de “despojo territorial” en la fase neoliberal del capitalismo. El autor sostiene que dicho despojo debe ser interpretado como un momento de expansión de la “riqueza objetiva” que dinamiza la reproducción capitalista y no meramente como un arrebato de capitalistas codiciosos. En este sentido, el texto es una búsqueda por salir de la “forma aparential” o del “saber espontáneo” y, en contraparte, una manera de comprender el fenómeno del despojo territorial y los conflictos relacionados con la tierra en su justa medida, en función del rol que conllevan en el capitalismo contemporáneo, especialmente en América Latina. Efraín León esboza tres ejes para comprender el despojo territorial de forma adecuada. El primero es el despojo en tanto reacomodo del orden territorial mundial conforme a la reactivación de los procesos productivos capitalistas. El segundo eje, siguiendo la sección

⁸ Norma Hernández, “Vuelta a las formas fundamentales de la manufactura en los tiempos de la flexibilidad en la producción”, en *El capital. Ensayos críticos, op. cit.*, p. 141.

segunda y tercera de *El capital*, lo relaciona con la apropiación del proceso productivo por parte del capitalismo: primero como reacomodo y articulación de la fuerza de trabajo, luego como configuración de modos concretos de producir y, finalmente, como la creación de las condiciones generales de producción a través de la maquinaria y la especialización del trabajo. Por último, el tercer eje focaliza la cuestión subjetiva del proceso de trabajo y su relación con la enajenación política en las sociedades capitalistas, en tanto que la nueva organización del proceso productivo en un territorio conlleva la “profundización de las relaciones salariales e incremento de la masa de trabajadores sin trabajo y, sobre todo, aumento de poder político de las clases dominantes frente a una creciente masa de desposeídos con y sin empleo”.⁹

Por su parte, Elisabetta Di Castro se adentra al concepto de “propiedad” desde la tradición de la filosofía política liberal para, posteriormente, contrastarlo con la crítica que Marx hace del mismo. La autora nos recuerda que la acumulación originaria es el punto de arranque del capital y parte constitutiva de éste. De ahí que la lectura de *El capital*, especialmente el capítulo xxiv, “La llamada acumulación originaria”, es imprescindible para comprender la forma inequitativa que adoptan procesos distributivos de la riqueza en el capitalismo.

Finalmente, los ensayos de Jaime Ortega y de Griselda Gutiérrez, después de un breve recuento de las distintas maneras como se ha retomado *El capital*, señalan que, desde su publicación, el texto culmen de Marx no ha tenido una lectura unívoca, ya que la apropiación de su obra ha respondido en gran medida a las necesidades relacionadas con el contexto histórico-político de la sociedad donde se gestó dicha interpretación. Además, la complejidad del análisis de *El capital* está, entre otras cosas, que no estrecha su investigación a un campo de conocimiento exclusivo. De ahí que “Determinar cuál es su objeto teórico sigue siendo tema de debate; es decir, si el análisis de la sociedad capitalista que se

⁹ Efraín León Hernández, “El tomo I de *El capital*: apuntes para entender el territorio más allá del despojo”, en *El capital. Ensayos críticos, op. cit.*, p. 45.

desarrolla en dicha obra es una teoría de la sociedad, si es una obra de economía o una de historia; así como definir cuál es su estatus teórico, el de una teoría científica o un tratado filosófico”.¹⁰

Para concluir esta breve presentación, quisiera recalcar la exhortación de Gutiérrez y Ortega, con la cual coincido plenamente, a acercarnos, ya sea de nueva cuenta o por vez primera, a la lectura de *El capital*. El análisis de los problemas que se plasman en el libro que en esta ocasión se presenta no buscan, en ningún sentido, “superar” o “dejar atrás” lo dicho por Marx; por el contrario, intentan recuperar lo allí investigado para, con ello, acentuar el estudio de aquellas problemáticas analizadas por Marx que, en la actualidad, se han mantenido y agudizado –en tanto que el modo de producción, distribución y consumo capitalista sigue siendo una realidad ineludible–. Como menciona Jaime Ortega en su ensayo, citando a Bolívar Echeverría, “Leer a Marx resulta así, llevando las cosas al extremo, emprender la tarea paradójica de escribir junto a él su propia teoría”.¹¹ Pensar los problemas intrínsecos del tipo de socialidad con la que nos reproducimos cotidianamente, permite, en primer lugar, detectarlos e interpretarlos en su justa medida –lo cual representa ya un avance considerable– y, en segundo lugar, de ser posible, hacerles frente, pues, como dijo el célebre filósofo ecuatoriano, “vivir *en y con* el capitalismo puede ser algo más que vivir *por y para él*”.¹²

¹⁰ Griselda Gutiérrez Castañeda, “De las lecturas de *El capital*”, en *El capital. Ensayos críticos, op. cit.*, p. 153.

¹¹ Bolívar Echeverría *apud* Jaime Ortega, “Hacer camino al andar: lógicas en el capital, una lectura con y más allá de Althusser”, en *El capital. Ensayos críticos, op. cit.*, p. 65.

¹² Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2000, p. 36.

Referencias

- ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 2000.
- ENGELS, Friedrich, Carta de Engels a Marx del 4 de abril de 1867, *MEW*, vol. 31. Berlín: Dietz Verlag, 1965.
- GEMKOW, Heinrich, *Carlos Marx. Biografía completa*. Buenos Aires: Cartago, 1975.
- MARX, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*. Trad. Pedro Scaron, t. I, vol. 1, México: Siglo XXI, 1975.
- OLIVA Mendoza, Carlos y Torres Gaxiola, Andrea (coordinadores), *El capital. Ensayos críticos*. México: Itaca/UNAM, 2019.



Raúl Trejo Villalobos, *Filosofía y vida: el itinerario filosófico de José Vasconcelos* (Universidad Autónoma de Chiapas-Facultad de Humanidades/Morelia: Jitanjáfora, 2017)

JOSÉ MANUEL CUÉLLAR MORENO
Universidad Nacional Autónoma de México

José Vasconcelos ha dejado de ser en fechas recientes un artículo de lujo para convertirse en una necesidad perentoria y, sin embargo, como otros tantos miembros de su generación (Antonio Caso, Alfonso Reyes), es aún víctima de la paradoja de los monumentos: por un lado, se rinde pleitesía a su nombre, que es a la vez nombre de avenidas, bibliotecas, auditorios y escuelas y, por otro, se dejan sin tocar los nervios de su pensamiento. Tanto en el ámbito de la Academia como fuera de él —al fin y al cabo a José Vasconcelos nunca le convino el ámbito estrecho del aula— se le estudia con condescendencia, como si se tratara de una reliquia con un único valor (el testimonial), o no se le estudia bajo la acusación de haber sido un hispanófilo, un mocho recalcitrante cautivo del trauma del 29 (su candidatura presidencial fallida) y por haber servido de sucursal en México a la férula nazifascista (su revista *Timón* sigue siendo por sí sola el argumento favorito de los detractores).

La admiración y el escarnio se mezclan en la figura de José Vasconcelos, figura todavía hoy inasible e incompleta, a pesar de los numerosos estudios que hacen bulla a su alrededor; figura paradójica y de paradojas con la cualidad de ser simultáneamente un conocido y un desconocido en su propia casa. La pregunta por José Vasconcelos sigue en pie como sigue en pie y más violenta que nunca la querrela entre las dos Américas: la América sajona, protestante y segregacionista, que extiende sus brazos al sur con voracidad, y la América latina, asimilacionista y de estirpe

católica, que acaricia con morosa delectación el sueño de una unidad y una reconciliación mestizas.

Es con este ánimo de reencender las ascuas del vasconcelismo que debemos recibir la publicación de un libro que, siendo el enésimo en cuanto al tema, es sin embargo el primero que consigue la imbricación de la vida con la obra del Ulises criollo. En *Filosofía y vida: el itinerario filosófico de José Vasconcelos*, Raúl Trejo Villalobos lleva a cabo lo que promete en el título: un recorrido sin escalas por el itinerario de viaje de la filosofía de Vasconcelos, que es al mismo tiempo y sobre todo un recorrido por los episodios más destacados de su vida. Para Vasconcelos nunca se trató de una disyuntiva sino de una continuidad exacta: filosofía-vida, hasta el punto de que no podemos hacer de él una biografía a secas: la suya es por fuerza una biografía intelectual. Cabe de entrada expresar un recelo: ¿qué interés y mérito puede tener la biografía intelectual de un pensador que se encargó de ser el James Boswell de sí mismo? ¿Cómo puede uno competir contra los cinco tomos en que Vasconcelos volcó su hagiografía (*Ulises criollo, La tormenta, El desastre, El proconsulado, La flama*)? La respuesta está en el método: Vasconcelos sencillamente no pudo ganar sobre sí mismo la perspectiva histórica que hoy nos lo desvela como un personaje en múltiple relación con sus antepasados, sus coetáneos y sus sucesores. Raúl Trejo se vale principalmente de la noción orteguiana de “generación” para contextualizar a Vasconcelos, en detrimento –al fin– de esa imagen fragmentaria de mosaico a la que nos tienen acostumbrados los libros.

Son dos las operaciones que a mi juicio realiza Raúl Trejo sobre el autor: una primera operación de deslinde –expresión alfonsina– y una segunda operación de síntesis –palabra clave del vasconcelismo–. El deslinde consiste en distinguir –que no diseccionar– las varias fases de la filosofía-vida de Vasconcelos, ciñéndose para este propósito, con relativa fidelidad, a las tesis de Ortega y Gasset y Luis González y González. De aquí que el libro cuente con cinco capítulos: uno dedicado a las cuestiones metodológicas de la investigación, otro dedicado a los

años de formación de Vasconcelos (1882-1910), uno a sus mocedades (1910-1924), uno a su madurez plena (1925-1938) y uno a sus últimos años (1938-1959). Surge naturalmente de esta distinción de edades una primera agrupación de los escritos de Vasconcelos (cada agrupación con rasgos muy específicos), que a su vez nos previene de leer juntas obras de períodos disímiles y de juzgar con el rasero de la senectud los sucesos y los libros de formación.

Podemos hablar de un segundo deslinde, ya no de edades, sino de generaciones: la positivista, la del centenario (a la que pertenece Vasconcelos), la pos-revolucionaria (los siete sabios, los Contemporáneos), la del 29, la de medio siglo... Gracias a este segundo deslinde es posible reconocer los diálogos –las polémicas, los pleitos– intra e intergeneracionales.

Al deslinde le sigue y le precede un esfuerzo de síntesis, o sea, un esfuerzo por comprender a Vasconcelos como a una persona de sentimientos fluctuantes y multiformes, tanto pesimista como alegre, amoroso, con frecuencia aquejado de una fantasía de grandeza finalmente sofocada por su derrota electoral; un pensador que, como no podría ser de otro modo, sufrió desplazamientos estilísticos y temáticos, pero que al mismo tiempo conservó más o menos incólumes las premisas de su sistema. Vasconcelos se nos muestra en este libro como una trayectoria, o mejor aún, como la nota continuada de una melodía con su preludio y su conclusión. El Vasconcelos de Raúl Trejo pierde decididamente su consistencia de mármol.

De José Vasconcelos se ha criticado y hasta vilipendiado su labor historiográfica. Nos hallamos por cierto ante otra de las muchas paradojas que resaltan su perfil: mientras la Academia señala la ausencia de rigor e imparcialidad en sus libros, el público le ha colocado los laureles del *best-seller*. Sean o no justas las críticas, es verdad que en él podemos hallar la inspiración, como sin duda la halló Trejo, para revestir de carne las ideas, una precaución tan obvia –los pensadores poseen cuerpo y están engastados en la historia– como escasamente atendida:

Aristóteles [...] en la Metafísica recoge las ideas de los filósofos y [...] Diógenes Laercio [...] da a su relato carácter anecdótico y biográfico. El ideal sería combinar los dos métodos, pues si bien es cierto que es el sistema de ideas, el concepto coherente del mundo, lo que interesa en cada filósofo, nunca podremos apreciar debidamente el cuerpo de una doctrina, opinable, al fin y al cabo, si no tomamos en cuenta las circunstancias de tiempo y de temperamento en que se engendra (Vasconcelos, 1937, p. 27).

Huelga decir que al tomar en cuenta las circunstancias de tiempo y de temperamento, Raúl Trejo no disuelve el sistema filosófico de Vasconcelos, muy por el contrario, contribuye a su complicación y mejor exposición. De su *Teoría dinámica del derecho* (1907) a su *Todología* (1952), Vasconcelos desarrolló –en una época en que se consideraba anacrónico su desarrollo– un sistema que abarca una metafísica, una ética, una estética y una mística, incluyendo una epistemología y una filosofía de la historia. La existencia, de acuerdo con Vasconcelos, está compuesta de tres órdenes o ciclos: la materia, la vida, el espíritu (el acto repetición, el acto finalidad, el acto creador); el paso de un ciclo a otro se da mediante revulsiones de energía. La metafísica vasconceliana se prolonga en una ley de los tres estados (inversa en algún sentido a la de Auguste Comte): el material, el intelectual, el espiritual. Si Estados Unidos e Inglaterra eran los bastiones de la sociedad intelectual, obsesionada con el desarrollo técnico, la batuta de la sociedad espiritual por venir, sociedad de la libertad, correspondería a la América hispánica. La cruzada educativa que acometió Vasconcelos de 1921 a 1924 ha de entenderse como una concreción y una puesta en práctica de su sistema filosófico: el empeño por conducir a los mexicanos a una nueva era de la humanidad. Su sistema es al mismo tiempo una crítica, abierta y feroz, al evolucionismo y a las teorías de la superioridad de las razas puras (habría entonces que buscar las afinidades con el nazismo por otro lado: en la oposición a la hegemonía yanqui).

Señalemos, para acabar, algunas de las bondades de la investigación de Raúl Trejo que brincan a la vista: (1) Su utilización de primeras ediciones. El hecho es de suma importancia en el caso de Vasconcelos, que practicó la auto-censura y la mutilación de la propia obra no pocas

veces y con especial intensidad en sus últimos años. Un estudio serio de Vasconcelos exige necesariamente la penosa tarea del rastreo y la contrastación. (2) Estamos ante una investigación profusa en citas, que además de servir de justificación y de cauce, brindan al lector el placer de un contacto directo con la prosa de Vasconcelos. Se podrá decir que el filósofo no escribía bien, pero nunca que escribía sin vigor. (3) En ese tupido bosque que es la bibliografía de y sobre Vasconcelos, y en que es fácil perderse o dejarse deslumbrar, Raúl Trejo nos allana un camino mínimamente transitable. Su conocimiento de la discusión es exhaustivo.

A pesar de estas tres bondades, es saludable y menester echar en falta una mención más detenida del muralismo, corriente artística que se creó casi por decreto de Vasconcelos en su paso por la Secretaría de Educación Pública, y una mención más detenida de sus relaciones amorosas, no para saciar la avidez de chisme, sino para constatar que en esta faceta de su vida el filósofo también se ajustó al esquema trinitario de su sistema.

La publicación de este libro, junto con la publicación en 2016 de *La revolución creadora*, de Guillermo Hurtado, redobla el interés por eso que bien podemos llamar el “humanismo ateneísta”, y que se propuso, *grosso modo*, la dignificación del hombre mexicano y de todo hombre. Alfonso Reyes, otro intelectual de proporciones olímpicas, supo ver en la muerte de José Vasconcelos una especie de sobrevivencia y arraigo:

Siempre varonil y arrebatado, lleno de cumbres y abismos, este hombre extraordinario, tan parecido a la tierra mexicana, deja en la conciencia nacional algo como una cicatriz de fuego, y deja en mi ánimo el sentimiento de una presencia imperiosa, ardiente, que ni la muerte puede borrar. Lo tengo aquí, a mi lado. Nuestro diálogo no se interrumpe (Reyes, 1995, p. 49).

A varias décadas de su partida y de su enaltecimiento en calle, biblioteca, auditorio, José Vasconcelos sigue despertando, como despertaba en Carlos Pellicer, una sensación oceánica de sorpresa, inmensidad y alivio: “cuando abro sus libros / es como cuando uno a la vuelta de un

camino / descubre el mar”. Vasconcelos, mar y fuego a la vez, horadó en la conciencia nacional una cicatriz que hoy sentimos imperiosa y ardiente. Lo tenemos aquí, a nuestro lado, a la vuelta del camino; no hace falta buscar el auxilio en otra parte. El diálogo que retoma y acicatea Raúl Trejo no se interrumpe –no debe interrumpirse–.

Referencias

- HURTADO, Guillermo (2016). *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*. México: UNAM.
- REYES, Alfonso (1995). *La amistad en el dolor: correspondencia entre José Vasconcelos y Alfonso Reyes 1916-1959* [compilación y notas de Claude Fell]. México: El Colegio Nacional.
- TREJO Villalobos, Raúl (2017). *Filosofía y vida: el itinerario filosófico de José Vasconcelos*. Universidad Autónoma de Chiapas-Facultad de Humanidades/Morelia: Jitanjáfora.
- VASCONCELOS, José (1907). *Teoría dinámica del derecho*. México: Tip. Económica.
- VASCONCELOS, José (1937). *Breve historia de México*. México: Ediciones Botas.
- VASCONCELOS, José (1952). *Todología: filosofía de la coordinación*. México: Ediciones Botas.



Guillermo Hurtado, José Alfredo Torres y Gabriel Vargas Lozano
(coordinadores), *La filosofía y la cuarta transformación de México*
(México: Torres Asociados, 2019)

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO
ITAM, México

El título del libro es bastante llamativo, pero no obedece a criterios mercadológicos (para vender más ejemplares) sino al tema del mismo, el cual es, para los autores, “un tema crucial”, a saber: “la función de la filosofía frente a la situación actual del país” (p. 5). Después de la lectura de los 10 ensayos, provenientes de un coloquio realizado por el Observatorio Filosófico de México en el marco del XIX Congreso Internacional de Filosofía (Aguascalientes 2018), me parece que la pretensión se cumple, no en el sentido de una reflexión acabada, sino al contrario: como un valiente inicio que debe ser continuado y sostenido.

Más que hacer repaso de cada una de las intervenciones, de diferente enfoque y calidad, quiero subrayar los puntos fundamentales que se resaltan una y otra vez.

1. La educación como botín del neoliberalismo

Varias ponencias ponen de manifiesto que, desde la década de 1980, la educación se fue poniendo en manos de las empresas (de tener en cuenta las exigencias de la UNESCO a seguir solo las de la OCDE): muestra de ello es la predominancia de términos como competencias, calidad, eficiencia, capacidad, instructores, efectividad, etc. Para Eduardo Sarmiento “se trata, pues, de medidas emanadas por encima de la sociedad, protegidas legalmente por el Estado (Estado burgués) y que responden a una ideología

económica” (p. 64). La orientación de la educación fue transformándose de formar personas a capacitarlas estratégicamente para integrarlas “exitosamente” al mercado laboral. Alejandro Herrera nos recuerda que esta orientación empresarial nos ha hecho ocupar uno de los últimos lugares en lectura por ciudadano, pues “los sucesivos gobiernos han buscado producir ciudadanos que sepan apretar tuercas de día y enajenarse de noche frente a un televisor o un celular” (p. 51). José Alfredo Torres señala que “lo gerencial, cierto, es justificable en un contexto de productividad acelerada; sin embargo, a la par ha marginado la ética empresarial y ha afectado la crítica y la autocritica de la estructura” (p. 43). Tal entrega ha tenido consecuencias devastadoras. Una de ellas: “un desdén y una eliminación sistemática de las humanidades” (p. 41), la cual, afortunadamente, frenó en su momento el OFM. Otra es, obviamente, la transformación de la educación de un derecho humano que debe ser garantizado por los Estados a un bien subsumido en la diabólica lógica del mercado: “la política educativa neoliberal genera la contradicción entre la reducción de la inversión en educación pública y la intensificación de la competencia entre instituciones privadas que buscan ese capital humano marginado del derecho a la educación pública” (p. 69).

2. El papel crítico de la filosofía y el compromiso político del filósofo

Mauricio Beuchot recuerda, en medio del salvaje “maquiavelismo” (entre comillas porque casi siempre se ha malentendido) actual, que la ética y la política son insolubles y que la filosofía es la encargada de dar el fundamento a ambas. También nos recuerda que la dimensión pragmática es la que puede ayudarnos a superar los abismos entre lo teórico y lo práctico, cuando de normas se trata. Alberto Saladino afirma que “urge radicalizar el cultivo de la filosofía como pensamiento crítico al modo de producción capitalista en virtud de sus catastróficos efectos en

la explotación y destrucción de los recursos naturales en la fractura de los lazos de convivencia pues la violencia irracional le es inherente, y por alimentar el imparable incremento de la desigualdad social” (p. 14). Y más adelante: “el quehacer filosófico tiene la impronta de persistir como discurso crítico, reflexivo” (p. 17).

El análisis de la cuarta transformación, realizado por Guillermo Hurtado, es de lo más logrado del libro y brinda una gran claridad, que se agradece en medio de tantas y tan disparatadas opiniones y polarizaciones, respecto de lo que debería entenderse por cuarta transformación según el partido MORENA y su caudillo Andrés Manuel López Obrador. La conclusión de Hurtado es iluminadora: “no debemos permitir que su embrujo nos aturda. Sin claridad conceptual no habrá claridad en la acción” (p. 31).

3. Las directrices de lo que debe ser una educación que sirva a México

José Alfredo Torres, en su análisis desde la filosofía de la educación, señala la necesidad de que los filósofos hablen menos de educación e incidan más en la misma, de modo que sea posible que se obtenga lo que el país, y no la empresa capitalista, necesita. Y si el país tiene, dice Mario Teodoro Ramírez siguiendo a Luis Villoro, una pesada “crisis moral, que apunta a una grave descomposición de las estructuras elementales de la vida social” (p. 94), la educación debe acentuar su aspecto moral y ético: “deberemos restaurar la ética en la educación, proyectándola hacia zonas sensibles como la discriminación, las finanzas o la cultura de masas” (p. 40), y más adelante: “una filosofía moral propendería a esclarecer conceptos pertinentes sobre ‘interculturalidad’, ‘multiculturalidad’ y ‘pluriculturalidad’ en contextos de marginación o de pobreza, lo que podría conducir a una educación cimentada en la justicia conmutativa y distributiva” (p. 47). La filosofía puede (y debe) ayudar a recuperar el

auténtico sentido de educar, que es formar integralmente: “La educación inculca valores e induce hábitos que se traducen en virtudes, tanto morales [educar para la democracia] como epistémicas [pensamiento crítico]” (p. 52). Alejandro Herrera propone la meta de la educación en México: “mejorar el país mejorando a sus ciudadanos a través de la enseñanza y la educación” (p. 53), mientras que Mario Teodoro Ramírez insiste en el papel transformador de la educación en general y de la filosofía en específico, ya que (y claro que tiene razón) “mientras no haya un cambio en la conciencia social, en la conciencia de las personas, todo cambio en las realidades objetivas será limitado y al final fracasará” (p. 100). En este mismo sentido argumenta Gabriel Vargas Lozano, al tiempo que analiza críticamente la cartilla moral de Alfonso Reyes, cuando escribe: “se puede pedir a las personas que ‘sean buenas’ pero ese llamado a la voluntad no puede ser llevado a cabo si subsisten las condiciones económicas, políticas, culturales, psicológicas y éticas que lo propiciaron y, sobre todo, si no existen una educación y auto-educación [...] que permita acceder a una nueva condición moral” (p. 113).

4. La filosofía: contemplación teórica o actividad transformadora

Es estimulante la discusión implícita, entre líneas, sobre la “esencia” de la filosofía. ¿Es pura contemplación y reflexión de ideas, que deben ser puestas en práctica por otros: economistas, pedagogos, estadistas? ¿Es una actividad transformadora como ya lo urgía Marx? ¿Es una mezcla de ambas, al fin y al cabo ya Aristóteles decía que la contemplación es una actividad? ¿O ninguna de ambas y es “únicamente” un árbitro que señala límites a la ciencia y la sociedad? Me parece muy oportuno lo que nos recuerda Gerardo de la Fuente: “la filosofía se dice de muchas maneras [...] y constituye un saber que no necesariamente resuelve problemas, sino suele crearlos” (p. 101). Y más adelante precisa que si hay una uni-

dad en la pluralidad (*princeps analogatum*), “esta radicaría en una suerte de compromiso crítico y peligroso con el saber recibido” (p. 104).

Sin pretender zanjar la cuestión, mi opinión es que la filosofía debe ser fronética: debe descubrir (obviamente a través del diálogo franco y abierto con todos los actores sociales) cuándo es necesario hablar, cuándo callar, cuándo salir, cuándo permanecer, cuándo contemplar, cuándo transformar... Opino que es tiempo de hablar y de contribuir de todas las maneras posibles a que México sea un mejor país: opino que hoy se necesitan filósofas y filósofos (no exclusivamente académicos) que utilicen prudentemente las tecnologías de la información y comunicación (TICS): necesitamos filósofas y filósofos en programas de debate y opinión en radio y televisión; necesitamos filósofas y filósofos en Twitter, Instagram, Blogs, etc., que ayuden a ubicar críticamente los problemas y a presentar dialogantemente posibles soluciones; necesitamos filósofas y filósofos columnistas en periódicos y revistas, no especializados, sino de circulación nacional; necesitamos filósofas y filósofos en los partidos políticos y en las asociaciones de la sociedad civil, no para legitimar la ideología, sino para señalar límites, peligros, perspectivas... Hoy la filosofía debe estar en las aulas y en el ágora del espacio público. Me parece que Gerardo de la Fuente piensa lo mismo cuando escribe: “hagamos saber que nuestra oferta es la razón, con toda la crudeza, agudeza, conflicto interminable y belleza que ella implica” (p. 109).

Bienvenido este libro y que provoque muchos más.



Normas editoriales

Artículos

Los artículos serán evaluados mediante dictamen doble ciego por al menos dos revisores o revisoras externos especialistas en el tema de la colaboración, seleccionados por el Consejo editorial. Con el dictamen doble ciego los árbitros desconocen la identidad de los autores o autoras, y los autores o autoras desconocen la identidad de los árbitros.

La sección de Artículos puede contener un *Dossier*, bajo la coordinación de editores o editoras invitados/as.

Los artículos enviados:

- No deben contener información que permita identificar a los autores o autoras, incluyendo el cuerpo del texto, las notas y las referencias.
- Llevarán título en español y en inglés.
- Incluirán resumen en español y *abstract* en inglés, con extensión máxima de 150 palabras en cada idioma.
- Listarán cuatro o cinco palabras clave en español y *keywords* correspondientes en inglés, no mencionadas en el título.
- El texto del artículo deberá tener una extensión de aproximadamente 6000 a 12000 palabras, sin incluir resúmenes o referencias.
- Utilizarán el formato de citación APA o el formato de citación Chicago.

Una vez aceptado un artículo para publicación, se solicitará a su autor/a que remita un breve resumen curricular de 150 palabras aproximadamente.

Miscelánea

Esta sección contiene textos bajo las siguientes rúbricas:

Entrevista: las colaboraciones deberán indicar el nombre del entrevistador y del entrevistado, el/la cual deberá ser una personalidad del ámbito de las humanidades.

Testimonio: relación de experiencias sobresalientes que traten de asuntos filosóficos o de las ciencias humanas. Su extensión máxima será de 12000 palabras.

In memoriam: espacio dedicado a aquellas personas recientemente fallecidas y que han dejado un legado importante en el área de las humanidades. Su extensión será de 1500 a 3000 palabras, aproximadamente.

Traducción: se publicarán traducciones de textos filosóficos de los cuales no exista una versión adecuada en español. Será necesario contar con los permisos de publicación por escrito tanto del autor como del editor de la versión original.

Nota: este espacio da cabida a artículos, textos, reflexiones y aportes de diversa índole de una extensión menor a 5000 palabras.

Conmemoración: es una subsección dedicada a conmemorar el nacimiento o muerte de filósofos destacados, o el aniversario de obras influyentes en la historia de la disciplina.

La evaluación de las contribuciones propuestas para esta sección está a cargo del Equipo editorial de *Devenires*.

Reseñas

Las reseñas serán revisiones críticas de libros de reciente publicación (de preferencia durante los últimos cinco años) vinculados con la filosofía y las ciencias humanas. Los textos señalarán las contribuciones y las limitaciones del texto reseñado y seguirán los siguientes lineamientos:

- Nombre/s, apellido/s del autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación.
- La publicación en español del libro reseñado deberá tener no más de cinco años.
- Nombre del/ de la reseñista e institución a la que pertenece.
- No llevarán título y tendrán una extensión de 1500 a 3000 palabras, aproximadamente.

El Equipo editorial de *Devenires* decidirá sobre la publicación de las reseñas recibidas.

Devenires, Núm. 42
se terminó de imprimir
el 15 de septiembre de 2020 en los talleres
de Silla vacía Editorial,
con un tiraje de 300 ejemplares.