

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



**“DEL CONCEBIRSE COMO EL SER MÁS PRIVILEGIADO: UNA CRÍTICA AL
ANTROPOCENTRISMO, ENTRE SCHOPENHAUER Y DERRIDA ”**

TESIS

**Que para obtener el grado de
DOCTORA EN FILOSOFÍA**

presenta

Lisset Ximena Latisnere Juárez

Director: Dr. Pablo Lazo Briones

Lectores: Dra. Paula Arizmendi Mar

Dra. Karla Alejandra Hernández Alvarado

Agradecimientos

Esta investigación surge de la urgencia de valorar todo tipo de vida, por el simple hecho de ser vida; y que el ser humano entienda que, si continúa concibiéndose y actuando como el ser más importante de la Tierra, lo único que logrará es conducirse hacia su propio exterminio. Agradezco profundamente a todos aquellos que han entendido eso. A los albergues, refugios y profesionales de la salud que dignifican y valorizan la vida no necesariamente humana.

A Miaumi, Esquite, Coqueta, Tiburcia, Memo, Cotonete, Tita, Juana, Pepo, Pepinocha, Lisito, Chimoltrufio, Nilo, Coronita, Crispín, Nina, Blanca Nieves, Pritipio, Chavelo. A todos aquellos que ya no están y aquellos que sí están; gracias por darme la oportunidad de tenerlos un ratito a mi lado. Todo mi trabajo y esfuerzo siempre estará dedicado a ustedes. Les prometo hacer esto lo mejor posible.

*I'll see you on the other side
But I'd kill to bring you back tonight
Don't give up, don't let go
I'll make this right...*

*I'll be your beacon, a light you can see
I promise you're safe, I promise you'll heal*

*Sarò il fuoco ed il freddo, Riparo d'inverno.
Sarò ciò che respiri, Capirò cos'hai dentro.
Esarò l'acqua da bere, Il significato del bene.
Sarò anche un soldato, O la luce di sera...*



Índice

Introducción	1
Capítulo I. La modernidad como surgimiento del antropocentrismo	10
1.1 La pérdida del límite: el desplazamiento de la naturaleza a la llegada de la modernidad	17
1.2 De la pérdida del límite a la razón instrumental	26
1.3 Un límite en el pensamiento de Schopenhauer	38
Capítulo II Primera Parte: Schopenhauer contra el antropocentrismo	47
2.1 Sobre el egoísmo y la voluntad humana como manifestación del antropocentrismo	49
2.2 Sobre la razón utilitaria. Entre Schopenhauer y Kant	62
Capítulo II. Segunda parte: Derrida y lo radicalmente otro	82
2.1 Hospitalidad, diferencia, y rostro del otro	83
2.2 La hospitalidad como una manifestación de la compasión	93
2.3 El egoísmo antropocentrista como sometimiento, dominio y falta de hospitalidad con lo radicalmente otro	104
Capítulo III: El antropocentrismo como una visión binaria del mundo	116
3.1 La relación binaria del ser humano con los demás seres	116
3.1.1 Sobre el uso de lo vivo	119

3.2 Capitalismo y antropocentrismo	127
Capítulo IV: Una revalorización de la vida: Más allá del antropocentrismo	148
4.1 Del egoísmo y pretensión humana a la extinción	148
4.2 La ecología profunda como respuesta al antropocentrismo	158
4.3 Revalorizar la vida humana	161
Conclusión	174
Bibliografía	185

Introducción

“No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”, afirma Walter Benjamin en su séptima tesis sobre el concepto de historia. Para poder abordar el concepto de historia se ha de empatizar con ella, pero dice Benjamín, desde el punto de vista de los vencedores, los que dominan son aquellos herederos de los que vencieron alguna vez. Aquellos victoriosos, los actuales dominadores, “avanzan por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo”¹, todos los bienes culturales que se han derivado del triunfo y se han transmitido, están plagados de barbarie; todos los bienes culturales tienen una procedencia de la cual no se puede pensar sin horrorizarse.

¿Por qué traer a colación a Walter Benjamin a modo de introducción para una crítica al antropocentrismo?, la intención es comenzar a entender que la cultura humana no puede negar su lado cruel, desconsiderado y “bárbaro”; donde el hombre estaría condenado a transmitir esos horrores de los cuales proviene toda su cultura y cosmovisión.

Una crítica al antropocentrismo surge desde el interés de poner en tela de juicio esa importancia suprema autoasignada por el ser humano, poner en duda el valor de toda su cultura frente a la vida de lo radicalmente otro. ¿Realmente importa más el ser humano y todas sus creaciones que la naturaleza y sus criaturas? Se retoma a Benjamin para introducir al problema que atañe a esta investigación pues como él lo afirma, los vencedores marchan sobre aquellos que yacen en el suelo, los dominados, aquellos que han dado toda su fatiga y han quedado en el anonimato.

Si bien Walter Benjamin está hablando desde la visión de los oprimidos y desde el punto del materialismo histórico, algo se destaca de lo dicho por el filósofo, los vencedores son los dominantes, el dominante somete a todo lo dominado e incluso, se da el derecho de restarle valor, dignidad y de olvidarlos en el anonimato. Ese es precisamente el sentido del antropocentrismo presentado en esta crítica, un antropocentrismo desconsiderado, vanidoso, que se auto designa como lo único y más valioso y por ello tiene el derecho de poner o restar

¹ Walter Benjamin, *Obras. Libro I*, vol. 2, *Sobre el concepto de historia* (Madrid: Abada Editores, 2008), 308.

importancia a todo aquello que coexiste a su alrededor. El antropocentrismo aquí presentado es el egoísmo del vencedor, del soberano que marcha sobre aquellos que han caído cuando él ha ganado.

Para fines de este trabajo se analizarán tanto las posturas antropocéntricas como aquellas críticas a tales ideas, con el fin de argumentar que no se poseen razones suficientes para pensar al hombre como la especie más importante del mundo y, por el contrario, tal idea ha hecho mucho daño a toda la naturaleza y los demás seres vivos que habitan en ella. Esta crítica se orientará a replantear el lugar del hombre en el mundo y dignificar a todos aquellos seres que han quedado desplazados al ser considerados como meros recursos de explotación.

Es importante mencionar que esta investigación posee un claro tono pesimista, más no es su intención adoptar una posición exagerada respecto de las consecuencias de los actos humanos marcados por el antropocentrismo aquí mencionado, por el contrario, se abordan estos temas dejando atrás la ingenuidad y aceptando la obvia repercusión de los actos humanos a nivel ecológico y con ello, a nivel planetario.

Si bien es una posición pesimista, pues se piensa que no existe solución alguna para tal situación y aún más, este problema irá en incremento si no se frenan los actos desconsiderados, crueles y de sobre explotación, también es cierto que tal postura es realista, pues resultaría absurdo negar la existencia de tal problema en el presente, así como también sería absurdo negar lo preocupante de tal situación, pues es un acontecimiento concerniente al bienestar de todo habitante del planeta.

Es bajo esta percepción pesimista que se han decidido retomar algunas tesis de Schopenhauer en relación al antropocentrismo desconsiderado, pues se ha planteado analizar algunas ideas desarrolladas por el filósofo alemán con la intención de concebir el antropocentrismo como reflejo del egoísmo humano. Así, se recuperarán algunas tesis de Schopenhauer con el fin de equiparar el antropocentrismo con el concepto de egoísmo desarrollado por este filósofo. Igualmente, se recuperará la perspectiva schopenhauariana a cerca de la compasión en contraposición a la desconsideración del egoísmo antropocentrista, la compasión será aquello que el antropocentrismo no podrá mostrar.

De igual manera, al ser Derrida uno de los autores pilares de esta investigación, se analizará la posible conexión de la idea de compasión relacionada con la idea de hospitalidad, esto con el fin de afirmar que un antropocentrismo desconsiderado utilitario y explotador no puede convivir con ninguno de estos dos conceptos.

Se pretende hacer tal análisis y tal conexión con el propósito de argumentar que la ausencia de compasión y hospitalidad conlleva al uso sobreexplotado de todo aquello no entendido como digno, semejante y sufriente, abordando así los conceptos de hospitalidad y compasión, no para afirmar que Schopenhauer y Derrida comparten una misma ética, tampoco para pensar que ambos están hablando desde el mismo nivel (pues se podría decir que mientras Schopenhauer está en un nivel metafísico Derrida habla desde la deconstrucción), sino para afirmar que ese antropocentrismo reflejado en un egoísmo vanidoso, al no poder acoger compasión ni hospitalidad alguna, no considera ningún otro sufrimiento más que el suyo propio.

Los dos autores guías de este trabajo, pese a que sus teorías no son del todo convergentes y se abordan desde puntos muy distintos, han sido seleccionados a fin de demostrar, a lo largo de los capítulos, que tienen puntos en común para poder desarrollar la crítica aquí trabajada, esos puntos serán la hospitalidad, desde el sentido de la compasión, el sufrimiento y la capacidad para sufrir de lo radicalmente otro y cómo se niegan tales conceptos en el antropocentrismo.

Es también importante mencionar que si bien esta investigación busca hacer una crítica al antropocentrismo también lo hace a sus consecuencias; el antropocentrismo planteado refiere a una visión totalmente despreocupada y desinteresada por parte del hombre en relación con todo aquello no humano (y a veces incluso con lo mismo humano). En un primer momento se plantea desde donde surge esta visión desconsiderada, después se argumentará que tal percepción se manifiesta en un egoísmo vanidoso incompatible con la otredad; más tarde tal concepción antropocéntrica se verá reflejada en una razón utilitaria e instrumental que ya no sólo responderá únicamente a los intereses desconsiderados de lo humano, sino también a las exigencias de la lógica de un capitalismo de consumo y con ello, de un capitalismo de hiperproducción.

La intención de este trabajo de investigación busca tener un carácter ético, pues intenta analizar el modo en el que el antropocentrismo adquiere un carácter meramente utilitario instrumentalizador y explotador, poniendo las condiciones para una catástrofe global. No busca ser ni hacer una crítica al puro concepto de antropocentrismo, no pretende analizar cómo es que tal concepto está presente a lo largo del desarrollo de la humanidad; el concepto de antropocentrismo no será considerado en abstracto como mero término, la crítica va dirigida a un antropocentrismo en particular, vanidoso, desconsiderado y explotador, cuyas consecuencias son de índole ética y social, pues cuando el antropocentrismo comienza a poseer las características que se irán trabajando a lo largo de los capítulos, sus consecuencias son irremediables y catastróficas, tanto para el mismo ser humano como para el planeta entero, afirmando que este tipo de antropocentrismo es el responsable de poner las condiciones de una posible extinción. Así, esta crítica no se dirige al concepto en sí mismo, por el contrario, se parte de las características antes mencionada con el fin de pensar en torno a las consecuencias provocadas por el antropocentrismo.

Para poder lograr lo antes mencionado se ha pensado en hacer un breve recorrido para rastrear el momento donde el concepto comienza a devenir utilitario, instrumental y desconsiderado; una vez hecho esto se analizará respecto de lo otro. Como tercer momento se ahondará en la relación entre capitalismo y antropocentrismo, proponiendo que es en la era del consumo donde las características mencionadas se incrementan y fomentan, dando como consecuencia una sobre explotación de la naturaleza y con ello, una posible catástrofe global. Por último y para afianzar las intenciones éticas de este trabajo, se propondrá una reformulación y revalorización de la vida humana con el fin de entender un antropocentrismo al servicio de toda vida en el mundo, proponiendo igualmente, que tal revalorización podría frenar (más no remediar) los estragos hechos por el ser humano.

Con el fin de dejar en claro los términos usados en esta investigación y no caer en ambigüedades, se ha de mencionar que el término de “hombre”, el cual aparecerá repetidas veces en este trabajo, posee el significado de ser humano como especie, este término no se

ha de pensar únicamente como varón, tampoco se referirá a un género, sexo o raza en particular. No es la intención utilizar dicho término para denotar un sujeto, cuerpo o imagen en específico, pues la finalidad de esta investigación no es hacer énfasis en los variados significados de dicho concepto, no pretende un análisis o crítica de la semiótica y/o semántica del término “hombre”; menos aún es finalidad de este trabajo discutir de qué modo aparece el sujeto, si éste es representado, si es mera corporalidad, o entrar a otras discusiones que no vienen al caso en esta crítica. Se menciona esto para dejar en claro que el concepto de hombre se utiliza para designar a todo aquél ser que participe de la familia “*hominidae*”, del género “*homo*” y especie “*homo sapiens, sapiens*”.

Considerando lo anteriormente dicho, esta crítica no busca involucrarse en discusiones de género ni discursos de identidad, pues se entiende antropocentrismo como referente al *anthropos* en general, no a un individuo con características en específico; el antropocentrismo y sus consecuencias son respecto a toda la humanidad como tal y aquellos individuos partícipes de ella (es decir todos los seres humanos).

La intención de hacer una crítica al antropocentrismo desde Schopenhauer y Derrida surge por diversas cuestiones: en primer lugar, la preocupación por el estado actual del planeta y la devastación por la cual se atraviesa, esto se refiere a especies desaparecidas tanto de flora como de fauna y la modificación radical de ecosistemas, así como el incremento de temperaturas y el surgimiento de virus y bacterias cada vez más resistentes a las tácticas humanas.

Igualmente, existe un interés en reivindicar el valor del ser humano, la sobrepoblación ha generado bastantes problemas sociales como ambientales y, aun así, el ser humano sigue insistiendo en perpetuar su especie indefinidamente, pese a los problemas mencionados y a mencionar. El hombre sigue pensado que vale la pena continuar con la especie y eso es uno de los asuntos puestos en duda por esta investigación.

Por último, los dos autores guía se han elegido con el interés de crear un vínculo entre dos autores que, en un primer momento pueden parecer muy disonantes, pero a través de conceptos como el sufrimiento, la compasión y la hospitalidad pueden verse unidos, todo ello con el fin de demostrar que los seres vivos poseen un valor *per se* y no dependen del ser

humano para adquirirlo. Igualmente se piensa en estos dos autores como entusiastas y defensores de no provocar sufrimiento a los seres vivos independientemente de si son estrictamente humanos o no. Schopenhauer y Derrida tienen varios puntos los cuales es importante retomar en una época de devastación ecológica.

Así, esta investigación tiene una preocupación genuina por los tiempos actuales en los que, la vanidad y/o egoísmo del ser humano, ha llegado a límites preocupantes para todo el planeta. Intenta ser una protesta en contra de ese egoísmo devastador que procura el sufrimiento de no pocos seres y se presenta indiferente y despreocupado ante ello. Este trabajo irá en contra de toda indiferencia ante el sufrimiento de lo otro e incluso, pretende ser una exhortación para devolver un poco de todo aquello que el ser humano ha destruido.

Ideas preliminares para la consideración de los seres vivos

Como se ha dicho, uno de los objetivos de este trabajo es la reivindicación del valor de los seres vivos; se podría pensar que las teorías en defensa de ellos son desarrolladas en tiempos contemporáneos a la llegada de los ecologismos o, incluso del feminismo, a partir de una deconstrucción del “*antropos*” sin embargo, ya desde tiempos antiguos había una cierta consideración de ellos por parte del ser humano. Si bien, el humano siempre ha interpretado el mundo desde sus propios términos, pues es necesario que así lo haga, es cierto que ha existido una consideración a lo vivo desde las civilizaciones antiguas.

Por ejemplo, se tiene registro de la veneración de algunos animales como el gato, el halcón, el ibis y el cocodrilo en el antiguo Egipto, llegando incluso, a hacer ritos funerarios ante la muerte de algunos de estos animales. Sabios clásicos como Pitágoras o Empédocles pensaban la transmigración de las almas como algo no exclusivo del ser humano y propio de otros seres como los animales y las plantas, de ahí que la tradición órfico-pitagórica optara por una abstinencia a la carne y al sacrificio animal².

² Leire Morrás Aranoa, *Limitaciones, dificultades y claves para el estudio del estatus de los animales en el pensamiento griego antiguo* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Dynamis hermeneutiké . Visiones interdisciplinares del pasado, 2019), 41-52, <https://zaguan.unizar.es/record/89296> Fecha de consulta 2 de octubre de 2020.

Así también, se tiene registro de pensadores como Plutarco y Porfirio, quienes afirmaban que los animales no eran del todo irracionales y, por el contrario, compartían cierta racionalidad con los humanos³, a su vez hacían una crítica y concebían como algo inmoral y brutal el maltrato que muchas veces se les daba. Porfirio por su parte, también pensaba que las plantas y/o vegetales compartían cierta naturaleza con el ser humano⁴.

Aunque esta tesis no se ancla en perspectivas religiosas y no argumenta desde la religión y /o religiosidad cabe destacar una cuestión, incluso en contraposición con lo comúnmente pensado por el catolicismo, donde el hombre es la más excelente de todas las criaturas, santos como San Francisco de Asís consideran a todas las criaturas como hermanos. En su *Canto a las criaturas* el santo alaba todo aquello q creado por Dios, toda criatura es digna de admirar pues ha sido Dios quien las ha hecho y es en ellas en donde se puede entender, por analogía, su magnificencia⁵.

Por ello, San Francisco da la determinación de “hermano” a todo aquello coexistente con el hombre debiendo ser cuidado por éste. Para San Francisco la naturaleza le ha sido asignada al hombre en tanto que él debe cuidar de ella, no en una relación de sumisión, sino en una relación de cuidado y alabanza. Era tal esta relación de sumo cuidado practicada por San Francisco con los seres vivos⁶ que entablaba comunicación y/o conversación con toda aquella criatura que se encontrase. Para el Santo, el hombre no es el ser más privilegiado de la naturaleza, es el ser que ha de alabarla, procurarla y no solamente establecerla como mero objeto de uso y de dominio.

De igual modo, San Alberto Magno, desde su interpretación aristotélica, comienza a poner la naturaleza como objeto mismo de la ciencia y no sólo como un recurso didáctico para explicar cuestiones morales o como mero objeto de explotación. El santo, en sus tratados

³ Fabiola Leyton, *Los animales en la bioética. Tensión en las fronteras del antropocentrismo*, (Barcelona: Herder, 2018), 45.

⁴ Morrás Aranoa, *Limitaciones, dificultades y claves*, 45.

⁵ Francisco I, *Laudato Si'*. Carta Encíclica. Del santo padre Francisco. Sobre el cuidado de la casa común. (24 mayo 2015) n. 2, en La Santa Sede, http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (acceso el 14 de octubre 2020)

⁶ Francisco I, *Laudato Si'*, 10.

teológicos, explica las características de los animales y el modo en que ellos viven, desmintiendo a personajes como Plinio el viejo y Heródoto, rechazando también algunas tesis aristotélicas⁷ y basándose en las obras de Avicena, San Isidoro de Sevilla entre otros. Se dice esto pues es, entre los pocos santos, que trata a los animales y otros seres vivos como cuestiones propias de interés dejando atrás la discusión de si estos poseen alma o no, tratándolos como dignos de estudio⁸ y no como meros recursos para explotación humana.

Lo anterior ha sido menciona con el fin de mostrar la consideración del ser humano por los seres vivos como un tema presente desde la antigüedad, el ser humano no siempre se pensó como la criatura más excelente, o por lo menos, no todos se han concebido siempre de esa manera. El respeto por lo otro, su consideración y dignificación han acompañado la historia del ser humano. Si bien lo afirmado por Walter Benjamin al principio de esta introducción hace referencia a una historia de barbarie, también la historia ha sido, en ocasiones, considerada, respetuosa y bondadosa con lo otro vivo.

Lo anterior no resta interés a esta crítica, más bien se presenta como una mínima esperanza ante todo aquello por abordar en este trabajo. Quizá la humanidad esté en un punto de caída en donde ella misma ha procurado su ruina y la de los otros seres vivos, no obstante hay y ha habido hombres que insisten en el valor de la vida por el mero hecho de ser vida, donde el simplemente con no ser indiferentes y provocar el menor sufrimiento al otro, puede significar continuar manteniendo la existencia del mundo.

Emmanuel Kant ha sido uno de los filósofos modernos más destacados y es considerado uno de los grandes antropocentristas de su época, pues considera que los demás viviente no poseen valor por sí mismos sino en vías del valor asignado por el hombre. En su crítica a la razón pura afirma que la razón, pese a ser la máxima arquitectónica del entendimiento, tiene un límite el cual no puede ser superado; la razón pura “alcanza” cierto conocimiento, pero hay cuestiones indescifrables para ella. La razón comprende el mundo de la representación, del fenómeno, pero nunca podrá llegar a conocer el *noumeno*, de ahí se afirma que la ciencia

⁷ Jaime Paz Lima. “La doctrina zoológica en la obra de San Alberto Magno”, *STVDIVM. Revista de Humanidades*, num. 15, (mayo-julio 2009): 36, 38.

⁸ Paz Lima. “La doctrina zoológica”, 37.

no es ciencia del mundo tal cual, sino ciencia de lo que el hombre puede interpretar por mundo. El mundo que el sujeto conoce es el mundo que el sujeto construye.

Lo anterior se menciona porque es quizá el mismo Kant quien hace pensar que el hombre no tiene acceso a la totalidad de la realidad y desconocerá si algún otro ser lo tiene. Los estudios, interpretados desde la razón humana, sugieren que el hombre es el único ser racional sobre La Tierra, e incluso, podría ser el único ser racional de, por lo menos, todo el sistema solar. Sin embargo, todo eso es bajo una interpretación humana, no se sabe si haya estructuras racionales mejores a la del ser humano, quizá los mismos animales entiendan de un mejor modo la realidad. El hombre domina todo el planeta, pero siempre desconocerá si existe alguna otra capacidad racional más excelente que la suya, la cual pudiera encontrarse dentro del planeta donde él mismo se ha auto asignado como único soberano.

Capítulo I. La modernidad como surgimiento del antropocentrismo

Para poder comenzar a abordar una crítica al antropocentrismo es necesario retomar las ideas que surgen cómo fundamento de tal concepción esto es, para poder plantear el tema central de esta investigación se han de analizar las bases donde surge la concepción antropocéntrica del mundo, con el fin de comprender más a fondo el modo en que el hombre llegar a auto imponerse como la criatura más privilegiada e importante de la naturaleza.

Hacer un análisis de tales condiciones permitirá comprender el porqué del surgimiento de esta concepción de la realidad (antropocentrista) y con ello poder establecer los puntos base de esta crítica. Asimismo, el retomar los fundamentos antes mencionados servirá como contexto para poder abordar las ideas planteadas por Schopenhauer y Derrida, autores guía de este trabajo.

Para lograr lo anteriormente dicho es necesario abordar la idea del antropocentrismo desde su desarrollo en la modernidad, pues se puede pensar que es a partir de este momento donde se da un giro hacia lo humano, se deja atrás la preocupación por la naturaleza y la divinidad, y en su lugar, se posiciona el interés por las cuestiones humanas y aún más, todo aquello que se relacione con la razón, la ciencia y el progreso.

Así, se ha pensado en presentar en esta primera parte un análisis y discusión de las ideas surgidas en la modernidad como condiciones para la aparición de los estatutos antropocéntricos. En este capítulo se abordará una discusión de los efectos y presupuestos modernos, así como algunos excesos del proyecto moderno y su giro centrado únicamente en el hombre y su racionalidad.

Si bien es cierto que el proyecto moderno (o ilustrado) tiene como consecuencia el desarrollo de la ciencia, la técnica y demás disciplinas, también es cierto que el ideal moderno margina todo aquello no correspondiente a sus parámetros de progreso (el desarrollo de la técnica, la ciencia y la economía). Para poder reflexionar sobre tal cosa se ha de acudir a la periferia de la modernidad y no “al centro triunfante en donde su verdad histórica se hace visible”⁹.

⁹Juan Antonio Senent de Frutos, “Antropocentrismo y modernidad. Una crítica post-ilustrada”, *Revista de fomento social*, núm. 71, (2016): 107-114.

Algunas de las consecuencias de este desarrollo histórico se presentan en el olvido de la naturaleza, su maltrato y su continuo desgaste.

En el artículo *Antropocentrismo y modernidad. Una crítica post-ilustrada*, el autor afirma que la era moderna trajo consigo un creciente poder técnico el cual se instaura por encima de la misma vida humana, donde éste sólo fue alcanzable para algunas minorías y que, en su afán emancipador, sólo libera a algunos pocos¹⁰. La crisis planetaria padecida actualmente es fruto de un camino cultural que obedece una lógica específica, lógica cuyo origen se puede situar en la modernidad quien es heredera del cristianismo¹¹; gracias al desarrollo de su propuesta antropológica, donde el hombre y toda su acción quedan al centro de las preocupaciones del pensamiento científico y filosófico.

Se piensa en la Edad Moderna como punto de partida para rastrear el surgimiento del antropocentrismo, pues es en este momento histórico donde la concepción de la realidad se transforma; se ha dejado atrás el mundo medieval pero también se ha separado de toda la cosmovisión antigua. En la modernidad se da algo que en ninguna otra época pudo haber, una imagen del mundo¹² en donde la interpretación de esa realidad es distinta al pensamiento antiguo y medieval.

Es cierto que el desarrollo en tal interpretación no se da de un momento a otro, pues se trata de un proceso paulatino; por ello se ha de decir que, a diferencia de como sucede en el mundo antiguo, una de las grandes características de esa modernidad es la idea de la representación¹³ un modo de referir al mundo en términos de imagen y ponerlo como manifiesto en esa misma representación.

Así, el fenómeno fundamental de la modernidad es poder concebir al mundo como imagen representada, como “configuración de la producción representadora”¹⁴ en donde el hombre será ese elemento que representa a partir de la matemática, lo extenso y la exactitud. Para

¹⁰ Antonio Senent, *Antropocentrismo y modernidad*, 110.

¹¹ Lynn White Jr., “Raíces históricas de nuestra crisis ecológica”, *Revista Ambiente y desarrollo*, núm. 23, año 1 (Edición especial 2007): 82-83.

¹² Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, (Madrid: Alianza, 2010), 74.

¹³ Heidegger, *Caminos de bosque*, 75.

¹⁴ Heidegger, *Caminos de bosque*, 76.

poder pensar en términos de imagen (y con ello de representación) se ha de entender una sistematización del mundo donde se da, a su vez, una unidad de la estructura en lo representado¹⁵ esa unidad se verá proyectada en la objetividad de lo ente, lo cual reclama un *subjectum* establecido como punto de referencia de todo lo ente¹⁶.

Lo anterior conduce a pensar que la imagen del mundo moderno conlleva a una desmesura antropocéntrica¹⁷, pues este periodo establece un paradigma centrado en la racionalidad y en el desarrollo de la “nueva ciencia” donde el mundo sólo puede ser concebido en términos matemáticos y geométricos¹⁸. Un paradigma tecno-científico el cual ofrece la posibilidad de un “antropocentrismo sin límites”¹⁹, donde todo estará subsumido a tal discurso. La potencia del hombre se instaure del mismo modo que lo hizo el poder de Dios en el cristianismo y el poder de la Divinidad en el mundo antiguo²⁰.

Así, el antropocentrismo moderno logra instaurar la técnica sobre la realidad; ya no es la práctica respondiendo a la teoría la que aparece como corroboración de una explicación teórica de la realidad, ha ocurrido un giro, aquí la teoría se pone al servicio de la práctica²¹, se busca sustentar los resultados obtenidos de la experimentación con fines prácticos y útiles en lugar de buscar una explicación de lo acontecido en el mundo. El carácter práctico de la ciencia es más apreciable que su carácter explicativo. A partir de lo anterior se puede plantear el ideal de la modernidad como aspiración incesante al dominio y predicción de la naturaleza

¹⁵ Heidegger, *Caminos de bosque*, 81.

¹⁶ Aquí no se llevará a cabo una discusión ontológica/fenomenológica de las implicaciones de entender lo existente como ente o ser (*essens* o *to on*) pues no es el objetivo de este apartado hacer esa distinción. Por el contrario se tiene como objetivo entender cómo la edad Moderna pone las posibilidades para el surgimiento de un antropocentrismo gracias a todas las ideas que se desarrollan en este momento.

¹⁷ Antonio Senent, *Antropocentrismo y modernidad*, 110.

¹⁸ Esta cuestión se abordará con más precisión en este mismo apartado páginas más adelante.

¹⁹ Vicente Serrano, “El poder de los afectos” en *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*, (México: Anagrama, 2011) 100.

²⁰ Edgardo Ortiz Pineda, “Del antropocentrismo dominador al antropocentrismo mayordómico: Progreso, desarrollo y ecología en el discurso ético oficial católico de la Populom Progressio (1967) hasta la Sollicitudo Rei Socialis (1987)” (Tesis de licenciatura, Facultad de letras y Escuela de filosofía. Universidad de Costa Rica, 2018), 22.

²¹ Antonio Senent, *Antropocentrismo y modernidad*, 111.

desde del desarrollo científico y tecnológico (así como técnico), siendo esto únicamente posible desde el razonamiento humano.

Es importante retomar las ideas presentadas por Heidegger en el texto *Caminos de bosque*, en el apartado *La época de la imagen del mundo*, pues este texto permite pensar cómo el mundo comienza a configurarse desde la perspectiva antropocentrista, así como comprender que tal visión de la realidad no sólo se limitará a un momento histórico, donde las consecuencias de tal comprensión tendrán repercusiones hasta la época actual.

En este texto, Heidegger expone como en La Modernidad se da un cambio en la comprensión de la realidad a partir de la ciencia, más específicamente, a partir de la matemática, la cual otorga la posibilidad de establecer una técnica orientada a la mecanización²². La Modernidad atraviesa por una “desdivinización”²³ y pérdida de los dioses; esto se entenderá más adelante como una pérdida del límite, en donde la divinidad entendida a manera antigua ya no será vigente. En La Modernidad se da una pérdida de eso divino teniendo una indecisión respecto a Dios y, en sí, a la divinidad²⁴.

Cabe señalar que esa misma noción de ciencia moderna será diferente a la ciencia entendida como *Epistheme* de la antigüedad o de la *scientia* de la Edad Media²⁵, pues ninguna de ellas poseía la característica de ser exacta, desde su esencia no poseía tal cualidad ni se configuraba de tal modo (de un modo exacto), y tampoco tenía la necesidad de ser así²⁶. La exactitud de la ciencia era tal en tanto que la divinidad, o la naturaleza lo permitieran pues estas dos hacían las veces del límite²⁷, designaban aquello que podía ser conocido o desconocido por el hombre.

Heidegger afirma que es totalmente erróneo pensar la ciencia moderna a modo de superación de la ciencia antigua, pues esta doctrina no posee como fundamento las mismas

²² Heidegger, *Caminos de bosque*, 63.

²³ Heidegger, *Caminos de bosque*, 64.

²⁴ Heidegger, *Caminos de bosque*, 64.

²⁵ Heidegger, *Caminos de bosque*, 64.

²⁶ Heidegger, *Caminos de bosque*, 64.

²⁷ Como se ha dicho la cuestión respecto de la naturaleza y la divinidad como límite se profundizará en el siguiente apartado de este capítulo.

características de ciencia moderna²⁸. Por ello también resultaría falso decir que la explicación ofrecida por la ciencia moderna (y aún más, la explicación que ofrece la física) es mucho más precisa y correcta que la brindada desde la perspectiva antigua. Esto se menciona, pues se ha de comprender la “nueva ciencia” desde aspectos mecanicistas y desde la matematización del mundo.

Como se ha dicho la matemática será la responsable de aportar el carácter de exactitud tan propio de la ciencia moderna. La ciencia, y en específico la física, se vuelcan totalmente a un modelo geométrico y a la vez matemático, teniendo como finalidad esa exactitud²⁹; y es el carácter de exacto el que proporciona también un aspecto de predecible en esa nueva técnica, pues como afirma Heidegger la matemática es aplicación en un sentido determinado. De aquí que lo buscado en la modernidad es determinar al mundo, tener aplicación en él y predecirlo, “la intención de esta interpretación del mundo sea determinar bajo el rigor de las ciencias todos aquellos fenómenos naturales como magnitudes espacio temporales”³⁰, pudiendo aplicar esta determinación bajo un estatuto de número y de cálculo. A partir de esto la naturaleza comienza a entenderse como representación matemática, es decir, en términos numéricos, pues es el número el responsable de representar el fenómeno como magnitud, como extensión³¹. Así, se ha de entender que la naturaleza y todo lo referido a ella se entenderá y determinará en términos de representación matemática.

Respecto de esto es importante considerar las afirmaciones de Husserl en su obra *La Crisis de las Ciencias europeas*, donde el filósofo afirma que el fenómeno se entiende si, sólo si, en vía matemática, pues gracias a la doctrina aportada por Galileo se da una matematización del mundo y de sus horizontes de posibilidad. Husserl afirma que ese pensamiento de representación en Galileo se da, en un primer momento, en la geometría pura³², esto es, una matemática de las formas espacio temporales³³.

²⁸ Heidegger, *Caminos de bosque*, 64.

²⁹ Heidegger, *Caminos de bosque*, 65.

³⁰ Heidegger, *Caminos de bosque*, 66.

³¹ El carácter de extensión en la naturaleza se abordará más adelante desde un punto de vista cartesiano

³² Desde el argumento husserliano, es una ciencia de idealidades puras

³³ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (Buenos Aires: Prometeo, 2008), 66.

Esa geometría se entiende como aquello a la base de una física exacta, pues “en el mundo circundante intuitivo experimentamos cuerpos en la orientación abstractiva de la mirada sobre formas meramente espacio-temporales.”³⁴ Aquello que se aparece ante la percepción son cuerpos que se pueden tratar en términos de superficies con una forma y figura determinada; del mismo modo Descartes dirá que el mundo se puede comprender, analizar y determinar desde la extensión, en donde esa misma esa exigirá una matemática geometrizada.

En el mismo sentido de Heidegger, se afirma que es a partir de esa concepción geométrica y matemática desde donde se puede aspirar a una práctica empírica la cual exigirá exactitud³⁵ con el fin de determinar metódica y absolutamente aquello entendido como identidad³⁶. Si se está afirmando que tales formas pueden ser determinadas absolutamente, se dice a su vez que se requiere de esa exactitud con la cual la matemática se erige en el mundo moderno. Esto se menciona para entender cómo (según la interpretación husserliana) Galileo impone un parámetro matemático para interpretar el fenómeno, pese a que éste se presente como idealidad o no.

Según el texto de Husserl, Galileo se da cuenta que esa matemática geométrica puede ser aplicada no únicamente a las formas terrestres sino también a todo lo relacionado con lo astronómico. Como se ha mencionado junto con Heidegger, la tradición de la interpretación científica comienza a cambiar y a relacionarse con la técnica y lo empírico; existe una gran distinción entre la ciencia de la naturaleza y esta nueva ciencia, pues mientras la primera apuesta por un conocimiento de la esencia del mundo natural para poder comprender su ser y todo aquello que lo rige, la ciencia moderna pretende entender el funcionamiento del mundo en términos de exactitud para poder aplicarle una técnica y con ella lograr una praxis.

Aquí el método será el medio para poder aplicar la técnica, haciendo uso de la razón para instrumentalizar el conocimiento sobre la naturaleza³⁷. Del mismo modo, se construye sistemáticamente el método que posibilitará la determinación de los fenómenos naturales,

³⁴ Husserl, *La crisis de las ciencias*, 67.

³⁵ Husserl, *La crisis de las ciencias*, 69.

³⁶ Dice Husserl que las formas ideales poseen la posibilidad de ser determinadas en identidades absolutas

³⁷ Husserl, *La crisis de las ciencias*, 71.

pues se ha dicho que las formas ideales se pueden presentar como fenómenos de la naturaleza, así, igualmente, todo ese mundo de formas puede ser abarcado por la geometría, luego por la matemática.

Así, afirma Husserl: “todo el mundo concreto debía mostrarse como matematizable y objetivo, y medir efectivamente todo lo que en ellas supuestamente habría de subordinar a la geometría aplicada, y por lo tanto configurar el correspondiente método de medición.”³⁸ Con esto se aprecia como la matematización del mundo subordina la naturaleza (y a todas sus formas) a una interpretación meramente medible donde el método será la clave para acceder a la técnica y predicción de ese mundo natural.

La matematización heredada de Galileo se interpreta como el primer momento donde el hombre ha podido girar la finalidad de la naturaleza hacia sí mismo. La técnica de la interpretación de la naturaleza tendrá como objetivo una representación de ésta con el fin, a su vez, de poder ser entendida en cuanto a praxis, la teoría se pondrá al servicio (mediante la exactitud) de la práctica, muy distinto a las concepciones de la antigüedad, en donde la naturaleza era conocida con una finalidad propia, independiente a la del hombre³⁹. Esta característica que aporta la modernidad establecerá una naturaleza sujeta a los fines e intereses humanos.

Respecto a este giro hacia un interés meramente humano Heidegger argumentará que en la modernidad surge un objetivismo nunca visto en épocas anteriores; es en este momento histórico se logra desarrollar una dicotomía entre el sujeto y el objeto, en palabras de Derrida, se desarrolla un pensamiento binario y de total distinción⁴⁰ entre lo considerado como lo diferente y lo semejante.

Introduciendo aquí los argumentos de Derrida, se podría decir que florece una soberanía del hombre la cual será ejercida sobre aquello desemejante, formulando así, un pensamiento y un discurso binario de dualidad⁴¹ donde habrá una separación entre hombre/animal,

³⁸ Husserl, *La crisis de las ciencias*, 71.

³⁹ Más bien tendía hacia algo divino y superior a lo humano

⁴⁰ Jaques Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, (Buenos Aires: Manantial 2010)

⁴¹ Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, 35.

razón/determinismo y en sí, entre sujeto/objeto. Tales oposiciones conducen al hombre a posicionarse por encima de aquello que le significa una diferencia, esto es, que el sujeto se establecerá como agente dominante sobre todo aquello que considera no-sujeto.

Por ello, cuando el hombre se erige como el auténtico y único sujeto se comprende a sí mismo como determinante y, al mismo tiempo se autoimpone como tal, se autodetermina como capaz de denominar y designar todo fenómeno, toda forma. De este modo, según Heidegger, el ser humano cumple con la esencia de la subjetividad. Gracias a esa comprensión de sí mismo como único sujeto dotado de razón, le es posible otorgarse a sí mismo “ser el dueño y señor del planeta”⁴². Es aquí donde surge un egoísmo “vanidoso” en donde, sin que el “yo” lo sepa, se determina a sí mismo sujeto, esto es, en su pleno ejercicio de sujeto determinante se determina a sí mismo como el único poseedor de esa facultad de determinación.

1.1 La pérdida del límite: el desplazamiento de la naturaleza a la llegada de la modernidad.

Con el fin de que lo anteriormente mencionado cobre más sentido y pueda ser profundizado, así como precisar más en la idea de un "antropocentrismo sin límites", se abordaran algunas de las tesis expuestas por Vicente Serrano en su texto *La herida de Spinoza*. Se retoma este texto pues en él Serrano hace un análisis de la modernidad entendida como la entrada de un nuevo modo de pensamiento y percepción de la realidad, dejando atrás los presupuestos antiguos para dar paso a un mundo de lo humano. Se han recuperado algunas ideas de esta obra pues se considera que la discusión presentada por Vicente Serrano puede aportar una noción clara de la modernidad como un parteaguas para el surgimiento del antropocentrismo y de la concepción privilegiada del hombre. Igualmente, este texto servirá de apoyo para entender con más precisión la relación entre las tesis de Schopenhauer y Derrida con relación a la modernidad (en tanto crítica) como parte clave del desarrollo del antropocentrismo.

Pese a que el texto en donde se apoya esta discusión se enfoca más precisamente en los afectos y la búsqueda humana por la felicidad, la concepción de pérdida del límite y el

⁴² Heidegger, *Caminos de bosque*, 88.

rechazo a toda forma de dolor y sufrimiento presentados en esta obra, serán clave para pensar las condiciones de posibilidad para el surgimiento del antropocentrismo.

Vicente Serrano comienza su libro afirmando que es en el pensamiento de Spinoza desde donde se puede rastrear una aceptación y asimilación ecuánime del sufrimiento y la muerte como fenómenos biológicos que han de ser parte de la búsqueda de la felicidad⁴³, conceptos casi despreciables en la percepción del hombre actual. Esto no significa que en el pensamiento de Spinoza sea en donde únicamente se mencione, desarrolle y asimile esto, en el pensamiento clásico y, aún más, en el estoico tal concepción es clara; por ello se pueden encontrar rastros estoicos⁴⁴ en el pensamiento espinosista. Sin embargo, la modernidad ofrece una explicación muy distinta a todo aquello circundante a las pasiones sentimientos y/o afectos.

Esto se puede apreciar, por ejemplo, en el caso de Epicuro, cuando el filósofo afirma respecto de la divinidad, que ésta es un ser feliz e incorruptible y nada extraño debe atribuírsele⁴⁵. Los dioses existen en efecto, como seres no suscritos a determinaciones humanas, así nada extraño debe atribuírseles, y existen de ese modo como límite de lo humano⁴⁶. La divinidad y/o los dioses no existen como “el vulgo” cree y es falso pensar que ellos existen con las atribuciones asignadas por los hombres pues, es impío tanto negar su existencia como impío es atribuirles cosas falsas⁴⁷.

Se menciona esto con la intención como la negación o el no reconocimiento de ese límite se piensa como una actitud impía e incluso deshonrosa, pues esto significaría alejarse de la verdad y la virtud, pues se estarían prefiriendo las falsas creencias y haciendo caso a “opiniones vulgares”⁴⁸, la virtud y la sabiduría reprochan las falsas suposiciones que corresponden a un proceder erróneo; a la divinidad no se le puede atribuir cuestiones humanas, lo divino no es lo humano.

⁴³ Serrano, “El poder de los afectos”, 111

⁴⁴ Serrano, “El poder de los afectos”, 113

⁴⁵ García Gual, *Epicuro*. Trad. García Gual.(Madrid: Alianza, 2011), 141

⁴⁶ García Gual, *Epicuro*, 141.

⁴⁷ García Gual, *Epicuro* 141.

⁴⁸ García Gual, *Epicuro* 141.

Aquí podría seguir pareciendo obscuro por qué se ha retomado el texto antes mencionado y por qué se hace referencia a Spinoza en los párrafos anteriores. Para poder esclarecer este punto se ha de atender la idea de límite, esto es, el límite que sí está presente en la concepción espinosista y está presente en el pensamiento estoico, como ejemplo, Epicuro, rompe con la concepción moderna. En el pensamiento de Spinoza, coincidente con el pensamiento estoico, la naturaleza no desaparece⁴⁹ y es más bien ella la que se presenta a modo de límite⁵⁰. Para otros pensamientos como el de Descartes la naturaleza no significa límite alguno, ésta deja de operar como tal.

En la Grecia antigua, las preocupaciones y la percepción del mundo se basaban en ideas como el honor, lo divino, y todo aquello que formaba el mundo antiguo. Una de las mayores preocupaciones de esta sociedad antigua era el destino impuesto por los dioses, llamado, *Ananké*. Esa idea de la divinidad estaba presente en la concepción de la naturaleza y de la realidad de los antiguos helenos (incluso de los grecorromanos); todo era causa de la divinidad⁵¹. La *Ananké* impregnaba toda la naturaleza, como consecuencia de entender de dicha manera la realidad, las aspiraciones de los hombres culminaban en aquello impuesto por el destino⁵².

Así, el límite de los hombres era el designio de los dioses, la naturaleza quedaba, de cierto modo, lejana y posiblemente indescifrable para el conocimiento y razonamiento humano pues sobrepasaba la razón, había algo en ella que correspondía solamente al entendimiento divino. Como lo menciona María Zambrano⁵³ en su texto *El hombre y lo divino*, en la naturaleza había una característica sagrada y divina insondable para lo humano. Según Zambrano la divinidad se presentaba como algo desconocido, había una lucha en la “oscuridad”⁵⁴. Esa divinidad desconocida no mostraba su nombre, por el contrario, mostraba

⁴⁹ Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*, (Madrid: Ediciones Istmo, 1993.), 50.

⁵⁰ Esto es para el autor una anomalía, una “herida” que el pensamiento de Spinoza abrió. (Serrano, “El poder de los afectos”, 101)

⁵¹ Werner Jaeger, *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*, (México: FCE, 2008), 611.

⁵² Jaeger, *Paideia*, 610.

⁵³ Esta autora solamente es mencionada como referencia en cuanto a la idea que tenía la antigua Grecia respecto de la divinidad como límite.

⁵⁴ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, (México: FCE, 2012), 296.

la resistencia de lo divino imponiéndose al pensamiento humano y más adelante al pensamiento filosófico. El Dios o divinidad desconocida era concebido como la vida y como una figura del destino⁵⁵. Más tarde el hombre se permitirá la ilusión⁵⁶ de vencer la resistencia que impone lo divino al entrar en el uso de la razón.

A partir de lo anterior se puede decir que los dioses ya no actúan, han dejado de ser vigentes, han dejado de ser la medida de la realidad y han cesado de actuar, con ello el límite impuesto por la divinidad y la naturaleza se ha desvanecido. Lo divino ha dejado de ser la medida de la realidad y del destino humano; así, el hombre se ha independizado de ellos gracias a la razón⁵⁷.

Como se ha dicho, es importante pensar desde la percepción del límite, en donde éste, en el mundo antiguo (e incluso, en pensadores como Schopenhauer quien será abordado más adelante en este capítulo) queda suscrito al poder divino de la naturaleza, pero es en el paso a la modernidad donde tal percepción desaparece, poniéndole así, fin al mundo antiguo y la percepción de la naturaleza, junto con todo aquello relacionado con ella.

El nuevo camino impuesto con la llegada de la modernidad es el del entendimiento científico de la naturaleza y como consecuencia de ello su dominio, así como la imposición del hombre a modo de sujeto del conocimiento y como referente máximo de la realidad⁵⁸. Así, la naturaleza al poder ser descifrada se subsume a los principios de realidad que el hombre le impone, al mismo tiempo esa realidad responde a la estructura discursiva cuya pauta es dada por esa nueva ciencia moderna de la época.

Este paso no se da de un momento a otro, la concepción moderna de la naturaleza entendida como un “no límite” no se da inmediatamente a la caída del mundo antiguo, pues es sabido

⁵⁵ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 297.

⁵⁶ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 300.

⁵⁷ Cabe aclarar que no se habla de una razón desde la característica inherente al hombre, como un pensamiento esquematizado propio de la facultad de razonar, se habla desde una razón “tecnificadora”, la cual pretende representarse la realidad como un útil.

⁵⁸ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 300.

que esta transición pasa previamente por el cristianismo⁵⁹ desarrollado en la Edad Media, una etapa de cambio de un mundo teocéntrico medieval a un mundo antropocéntrico; una etapa “pre antropocéntrica” que llega con el Renacimiento e instaura un pensamiento moderno que supera la fase teocéntrica de la Edad Media; se deja atrás un mundo centrado en Dios para dar paso a un mundo en donde la ciencia⁶⁰, la política y en sí, la sociedad humana, quedan al centro.

Un concepto que puede ayudar a mejorar la puntualización de esta idea de la pérdida del límite es el término griego de *Hybris*, el cual puede ser entendido como *desmesura*, *soberbia*, un exceso de poder⁶¹. Los helenos afirmaban que la *hybris* era fuente de muchos males del hombre, era lo opuesto a la sobriedad y moderación⁶² encaminándose a una embriaguez de poder cegadora, donde, dice Werner Jaeger⁶³, tanto su progreso, como el de la irreflexión, provoca que desaparezca el temor a/de los dioses. La *hybris* provoca una pérdida de límite, pues no existe tal par un hombre cegado por un ego desmedido.

La *hybris*, pese a que también se puede relacionar con un concepto del teatro antiguo en donde se alude a los actores robando escena, más bien se refiere a todos aquellos hombres transgresores del límite de lo humano e impíamente adentrados en el ámbito de lo divino, donde trataban de descubrir y dominar aquello que, como ya se ha mencionado, era exclusivamente propio de la divinidad, de la naturaleza y para nada debía ser cuestión de índole humana. Así, por ejemplo, Prometeo es castigado por los dioses por tratar de sobrepasar esas leyes y límites de lo divino e involucrar a los hombres en estas cuestiones⁶⁴.

⁵⁹ El análisis del cristianismo como etapa de gestación del antropocentrismo no se abordará ya que esto implica un recorrido histórico el cual no es objeto de este trabajo.

⁶⁰ Jürgen Moltmann, *God in creation. An ecological doctrine of creation*. (Londres: SCM Press, 1985), 2-3.

⁶¹ De poder también entendido como potencia.

⁶² Jaeger, *Paideia*, 73.

⁶³ Pedro Gargantilla Madera, “¿Nos sobra *hybris* y nos falta *areté*?”, *CARTAS AL DIRECTOR*, núm. 2, (mayo-diciembre 2019): 93-94.

⁶⁴ Gargantilla P, ¿Nos sobra *hybris*?. 93

También, Aristóteles⁶⁵ la entiende como un placer que proporciona la desmesura de percibirse como superior a los demás y por, por lo tanto, la desmesura de poder que esto engendra. Del mismo modo esto se puede entender como un sentimiento de desmedida confianza en sí mismo o de sentirse inefable. Si se pone atención a esto, la *hybris* sigue reflejando un egoísmo desbordante, en donde, gracias a ello, habría una suerte de posibilidad de transgredir cualquier límite. Es gracias a ese exceso de confianza en sí mismos que los hombres son proclives a cometer errores que los conducen hacia su propio malestar⁶⁶. El concebirse como un ser infalible provoca en el hombre una incapacidad para ser consciente de la causa que lo condujo a un resultado fatídico, pues se ha perdido la perspectiva de la realidad.

Es justamente por esa pérdida de perspectiva respecto de la realidad que Werner Jaeger señala la importancia de tener en cuenta las consideraciones por parte de Hesíodo respecto a la *Diké* pues es ella quien ofrece protección en contra de la maldición de *hybris*⁶⁷, pues más allá de que esta maldición castigue al hombre con malas cosechas o peste⁶⁸ también es la razón de innumerables injusticias⁶⁹; se trata de un mal social a modo de enfermedad contagiosa donde solo *Diké* puede significar un remedio, es la divina justicia que hace a la desmesura volverse a controlar y contenerse. *Diké* es la divinidad que impone, nuevamente un límite, una ley y es ella quien provee de orden al cosmos social⁷⁰.

Así, la *hybris* es el olvido y abandono de los límites humanos, bien por un sentimiento de infalibilidad y egoísmo desmesurado. Es la negación a lo divino y la constante osadía por querer dominar todo aquello que rodea al ser humano, aquí el mismo hombre se convierte en su propio enemigo. Se corre el riesgo de perecer frente al mal que la especie misma se ha

⁶⁵ Aristóteles, *Retórica*, I 2.2, 1378^b 25.

⁶⁶ Tom Phillips, *Humanos. Una breve historia de cómo lo hemos hecho todo*, (Barcelona:Planeta, 2019), 13

⁶⁷ Jaeger W, *Paideia*, 131

⁶⁸ Entiéndase que esto también es como consecuencia de un desequilibrio en la naturaleza al sobrepasar y no respetar sus límites.

⁶⁹ Jaeger W, *Paideia*. 132

⁷⁰ Jaeger W, *Paideia*. 132

asegurado, no por falta de poder, sino por⁷¹ el desbordamiento de éste, por la incapacidad de controlarlo y el afán de llevarlo a su exceso.

Así, con la llegada de la modernidad el lugar que le pertenecía a la naturaleza y/o divinidad, (no le podía pertenecer al hombre pues estaba reservado a aquello que era superior a él) es ocupado por la racionalidad exclusivamente humana, se desplaza a la naturaleza y en su lugar se coloca un sentimiento de omnipotencia. Hay una no asunción de límite alguno, pues éste ahora será impuesto por la razón, con esto se puede afirmar que las preocupaciones se ordenarán en torno a las necesidades humanas exigidas por esa misma razón, esto es, surgirá un antropocentrismo volcado hacia la voluntad de poder⁷². La no asunción del límite significará el desplazamiento y control de la naturaleza la cual subsumida al sentimiento de omnipotencia, a la voluntad de poder, quedando bajo el yugo de la racionalidad.

Es también, importante resaltar que, al perder ese límite se pierde igualmente, la capacidad de entender el dolor como una parte más de la existencia, intentando a toda costa y pese a cualquier consecuencia, eliminarlo y/o extraerlo del mundo⁷³. El ser humano intentará constantemente no padecer ningún sufrimiento, el hombre moderno será el responsable de subyugar toda cosa a sus propios fines e interese, bajo sus deseos, abandonando la gestión de estos y la aceptación del sufrimiento y el dolor como algo propio del existir; si no existe ningún límite, entonces tampoco existe una razón para padecer dolor o tormentos, pues en este momento, el límite lo impone el mismo hombre, así. el dolor y/o sufrimiento quedan excluidos de aquello que él mismo impone⁷⁴.

Ya se ha mencionado la manera de establecer la concepción de un límite en la antigüedad, aunado a ello cabe mencionar que parte de ese límite significaba entender el dolor, los temores y la muerte como parte de un sistema complejo⁷⁵ que bien podía ser compatible con

⁷¹ Arnoldo Mora Rodriguez, "En los albores de una nueva época", *Archipiélago. Revista cultural de nuestra América*, núm. 53, (2006): 4-7.

⁷² Serrano, "El poder de los afectos", 108.

Aquí no debe ser entendida la voluntad de poder a modo nietzscheano.

⁷³ Serrano, "El poder de los afectos", 109.

⁷⁴ Serrano, "El poder de los afectos", 109.

⁷⁵ Spinoza, *Ética*, 133.

la búsqueda de la felicidad y el bien. El límite donde se integra el dolor como parte de la vida humana, es impensable para la modernidad. Este se situaba dentro de lo dictado por la misma naturaleza, pero sobre esto ya se ha dicho que esa limitante desaparece, por lo tanto, el dolor como parte de la vida humana, lo hace igualmente; la búsqueda de la felicidad lo contenía, pero en el mundo moderno esto se elimina, “la felicidad se obtenía asumiendo un límite impuesto por la naturaleza o en su caso la divinidad”⁷⁶.

Tomando como ejemplo nuevamente a Epicuro, esta afirma que la felicidad y el bien han de ser encontrados y practicados no sin antes haber pasado por múltiples adversidades, las cuales no han de significar una turbación para el alma del hombre instruido en la virtud⁷⁷. Para Epicuro el placer es aquello por lo que ha de optar el hombre, no obstante, se ha de aceptar algo, en no pocas ocasiones, se ha de preferir el dolor sobre el placer si este atrae bienes y placeres mayores, esto es, el dolor se posiciona como una vía para adquirir un bien mayor⁷⁸.

En el mundo clásico se tenía presente la necesaria vivencia del dolor. Aunque en el caso del pensamiento hedonista el dolor debía ser evitado, este se presentaba como una vía para alcanzar un bienestar mayor; el dolor no debía ser extirpado, pues tal intención significaría que el alma del hombre sabio es constantemente turbada y por ello el dolor se presenta como aquello a eliminar.

El sufrimiento debía ser enfrentado con entereza y bajo un “arte de vivir”. Esto se presenta como una dicotomía ante la noción moderna, donde se piensa el dolor como aquello que ha de ser evitado a cualquier costo y pese a cualquier consecuencia. En la modernidad la figura del sabio hedonista y/o del sabio estoico ha quedado en desuso, el sabio será, más bien, aquel que sabe cómo no enfrentar el dolor y, por el contrario, “sabe” como extirparlo del mundo.

Para introducir los argumentos que aportan claridad a la discusión hasta aquí presentada desde los autores guía, cabe analizar brevemente la concepción de Schopenhauer en torno al dolor y su influencia en la vida y en el mundo, esto es importante pues, como es sabido, el filósofo pesimista pondrá objeción en pensar una existencia excluida de todo sufrimiento.

⁷⁶ Serrano, “El poder de los afectos”, 107.

⁷⁷ García Gual, *Epicuro* 143.

⁷⁸ García Gual, *Epicuro* 143.

Es sabido que para Schopenhauer toda la vida es sufrimiento, pues este se trata en términos positivos, esto es que el sufrimiento es aquello que puede ser percibido pues todo es voluntad y todo aquello que vaya en contra de esa voluntad será lo percibido, esto es que, todo lo que se topa contra la voluntad es lo único que se hace capaz de percepción, sólo es notorio lo desagradable y doloroso. Así, “no sentimos la salud de todo nuestro cuerpo sino solo el punto donde nos aprieta el zapato, tampoco pensamos en todos nuestros asuntos que marchan perfectamente bien sino en alguna pequeñez insignificante que nos disgusta”⁷⁹.

El sufrimiento es constante y nunca se llega a una verdadera satisfacción, pues esto se sustenta en que toda tendencia nace de una carencia de algo, carencia donde necesariamente se implica una necesidad y, por ende, un descontento con su estado. Esto supone un sufrimiento, en tanto que no se ve satisfecho el anhelo o no se elimina la carencia del estado inicial. Pese a esto: “ninguna satisfacción es duradera suponiendo más bien tan sólo el punto inicial de una nueva tendencia”⁸⁰. La voluntad al ser fundamento de todas las cosas impregna a estas con un continuo deseo, un anhelo inagotable que, a su vez, supone un sufrimiento debido a la inconformidad que padece gracias a ese estado de carencia.

Así, todo ser se encuentra en un estado inicial de carencia que nunca ha de ser superado pues éste constituye su esencia más íntima; por ello, esa satisfacción provisional solo marca el inicio de una nueva tendencia, pues así está conformada la naturaleza tanto del sujeto como la de los demás seres. La tendencia, al verse obstaculizada, trata de combatir dichos obstáculos de múltiples maneras, sin embargo, al no darse ningún objetivo final, la tendencia siempre reaparecerá en el modo de la carencia; de esta manera no hay medida ni término del sufrimiento.

Lo anterior es expuesto con motivo de argumentar que el sufrimiento está a la base de toda la vida, y tratar de extirparlo o expulsarlo del mundo sería imposible y absurdo, pues, como se ha dicho, la carencia y la voluntad incesante es aquello que fundamenta al mundo, de ahí que el filósofo pesimista afirme que “El mundo es voluntad”, a la base del mundo está la voluntad fuente de todo sufrimiento e insatisfacción.

⁷⁹ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*, vol I, (MadridTrotta, 2009), 307.

⁸⁰ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol I, (Madrid: Alianza, 2009) 549.

En oposición con lo pensado por la idea de moderna, en donde la felicidad se entenderá como un incremento de potencia en el hombre, la cual no debería tener final⁸¹, aquí el sufrimiento es algo necesariamente padecido, nada podría hacer que el sufrimiento no operara en el mundo. Aquí el sufrimiento deberá ser asumido para lograr una trascendencia por parte del ser humano. De hecho, una vez que se ha aceptado padecerlo se podrá comenzar a desgarrar el velo que mantiene la esencia de la realidad como algo incognoscible. Aquí el dolor y los tormentos propios del mundo han de ser padecidos irremediabilmente.

1.2 De la pérdida del límite a la razón instrumental

Con el fin de continuar con los razonamientos anteriores y poder comprender el modo en que el hombre se auto impone como único límite y desplaza todo aquello no correspondiente con sus intereses o inútil para la satisfacción de sus necesidades y deseos⁸², resulta importante reflexionar en torno a una idea que ya se ha estado mencionando y será central para el desarrollo de la Edad Moderna (y continuara su desarrollo siglos después)⁸³ y propiciará el surgimiento del antropocentrismo, esa idea es la de progreso⁸⁴.

Ese antropocentrismo moderno se funda en una noción científica del progreso, esto es, a la base de tal idea subyace un discurso tecno-científico que le dará estructura a ese progreso⁸⁵. Respecto de esto Jhon B. Burry en su texto *La idea de progreso* afirma que una de las características de la idea moderna de progreso consistía en procurar acrecentar la felicidad humana aumentando el placer y disminuyendo el dolor⁸⁶. Como ya se ha mencionado, esa búsqueda de la felicidad y bienestar está ahora en disonancia con todo lo que produzca dolor, vivencias hostiles o no sea útil para satisfacer los deseos humanos.

⁸¹ Serrano, “El poder de los afectos”, 116

⁸² Piénsese que esto incluye naturaleza, divinidad, cosmos.

⁸³ En este trabajo, la cuestión central de la razón instrumental se desarrollará hasta el capítulo III recuperando la crítica de Max Horkheimer.

⁸⁴ Ortiz Pineda, “Del antropocentrismo dominador”, 39.

⁸⁵ Jhon Burry, *La idea de progreso*. (Madrid: Alianza Editorial, 2009), 40.

⁸⁶ Burry, “La idea de progreso”, 138.

La felicidad y el bienestar serán la búsqueda más relevante donde la naturaleza (incluso Dios o la divinidad) no será entendida como algo dotado de un fin propio, sino que únicamente tendrá un carácter de utilidad, recurso y/o medio⁸⁷. De la naturaleza no cabe aprender nada, por el contrario, solo importa dominarla para usarla a favor del hombre; la naturaleza ha de ser sometida a la razón para lograr los intereses de la voluntad humana.

Como ya se ha dicho al principio de este capítulo, la matematización de la realidad surgida en la Edad Moderna se entiende como un suceso clave para el desarrollo del antropocentrismo, pues este modo de ver la realidad posiciona la razón humana en un lugar privilegiado, pues se entiende como lo único que posibilita el acceso a la realidad, posibilita su representación, determinación, y en sí, su comprensión. Así, la capacidad lingüística y racional propia (y única) del ser humano, le permite entender que todo acontecer está determinado exacta y unívocamente⁸⁸, pues el modelo matemático permite determinar y predecir esos acontecimientos que se manifiestan en el mundo.

Con esto, dice Husserl, se presenta una nueva idea de “naturaleza”, noción claramente distante de la idea de “*Φύσις*”. La concepción de naturaleza devenida de la geometría y la matemática trae consigo pensar el mundo como encapsulado, cerrado y el cual se desdoblará en dos, uno anímico y uno extenso⁸⁹. Es a partir de aquí que la noción cartesiana surge; acontece un mundo interpretado como extenso y otro perteneciente al ámbito del *cogito*. Y es gracias a ese cogito que se puede entender la realidad en términos matemáticos, pues la matemática supone en sí misma la más alta racionalidad⁹⁰.

Esto quiere decir que, al entender el mundo en términos de matemática se entiende, a su vez, en términos de una razón totalmente humanizada, pues si la matemática es lo más racional la única vía de acceso a su interpretación es la razón. De igual modo, si la matemática da explicación del mundo es porque existe un cogito que puede interpretarlo, por lo tanto, se configura la idea de una matemática universal que estará ya presente en el pensamiento

⁸⁷ Serrano, “El poder de los afectos”, 112.

⁸⁸ Husserl, *La crisis de las ciencias*, 103.

⁸⁹ Natural en palabras de Husserl. Husserl, *La crisis de las ciencias*, 103.

⁹⁰ Husserl, *La crisis de las ciencias*, 104.

cartesiano. Así, esa noción Moderna del mundo, la cual es una característica importante en el pensamiento de Descartes, versa en entender un mundo completamente racional, (desde el sentido matemático ya explicado) construido y constituido a partir de tal razón⁹¹; de aquí que se diga que existe un racionalismo naturalista.

A partir de aquí es importante destacar dos ideas: la primera, en donde la naturaleza y /o el mundo han de entenderse como una unidad sistemática racional en donde todo ha de ser determinado por la razón; y la segunda donde se afirma que el pensamiento de Descartes se ve fundamentado en tal noción. El hecho de destacar estas dos ideas es con la finalidad de entender cómo el mundo se subordina a la razón, una razón matemática y necesariamente humana; donde el mismo Descartes será quien se encargue de fundamentar, aún más, esa subsunción.

El hombre, al ser capaz de acceder al conocimiento total del mundo⁹², adquiere un dominio de éste cada vez más perfeccionado, en donde tal dominio no será únicamente práctico, sino también sobre aquello referente a sí mismo, sus prójimos y todo aquello respecto de los valores y los bienes⁹³. Gracias a su razón el ser humano se vuelve, en palabras de Husserl “el vivo retrato de Dios”. El hombre se piensa a sí mismo tan reflejo de Dios que Descartes mismo niegue cualquier distinción clara entre los seres artificiales creados por el hombre y los seres naturales creados por Dios⁹⁴, pues sin importar su origen ambos (los artificiales y los naturales) se rigen por las mismas leyes (de índole física) de composición y movimiento, por lo que la diferencia entre el funcionamiento corporal de un hombre, un animal o una máquina es oscura.

Los seres humanos han podido replicar tan bien la creación divina que, incluso las leyes de movimiento regentes de los cuerpos son las mismas. A partir de aquí se plantea el fundamento estructurante de la concepción mecanicista del mundo, en donde éste, más allá de poderse

⁹¹ Husserl, *La crisis de las ciencias*, 104.

⁹² Husserl, *La crisis de las ciencias*, 109.

⁹³ Husserl, *La crisis de las ciencias*, 109.

⁹⁴ Leticia Flores Farfán y Rogelio Laguna, “La distinción humano-animal en la modernidad filosófica. Un acercamiento a partir de la correspondencia Descartes-More”, *Revista Intus-Legere Filosofía*, núm. 2, (vol. 8, año 2014): 23-42

entender a partir de la matemática, se puede entender como una máquina operante bajo leyes de movimiento universal, las cuales explican todas las funciones atribuidas a la llamada “fuerza vital”⁹⁵, las cuales no son más que agitaciones propias de esos principios mecánicos. Una vez más el mundo ha sido sometido a las leyes fundamentadas en la matemática; la naturaleza y todas sus creaturas no son más que autómatas regidos bajo principios sólo interpretados y entendidos por el hombre.

Tales interpretaciones posicionan al mundo como aquello a dominado por el hombre pues su interpretación depende sí sólo sí, de él, de modo que todo lo existente en la naturaleza queda a merced de la racionalidad humana. El mundo y todo lo que forma parte de él aparece como una máquina preconfigurada y programada distinguida radicalmente del hombre; y se dice radicalmente pues el ser humano será el único ser en todo el universo que posea pensamientos, pasiones y, en sí, alma, esto lo posiciona, a su vez, como el único⁹⁶ capaz de imponerse a todos los demás seres, el único capaz de dominar la totalidad de la naturaleza y sus creaturas.

Leticia Flores Farfán y Rogelio Laguna destacan⁹⁷ que el mundo cartesiano se entiende solamente desde las leyes mecánicas del movimiento y el corpuscularismo, ello provoca entender al mundo, y todos sus elementos, como una mera automatización sin ningún otro principio más que los anteriormente mencionados. Sin embargo, Henry Moore, corresponsal de Descartes, acepta un mundo poseedor de un espíritu⁹⁸ el cual no es material, pero sí posee extensión y es origen de la vida y con ello, el movimiento, de todos los seres existentes. Cabe señalar a manera de esbozo, que Moore le reclama a Descartes la concepción de los seres como autómatas, pues el filósofo inglés considera esto como cruel pues se les “arranca” la vida para convertirlos en máquinas⁹⁹.

⁹⁵ Rene Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, (Barcelona: Alianza, 2002), 203

⁹⁶ Aquí nuevamente se apela al pensamiento dicotómico planteado por Derrida en donde se ha de diferenciar entre hombre y todo aquello que no es hombre

⁹⁷ Flores Farfán y Laguna, *La distinción humano-animal*, 34

⁹⁸ Flores Farfán y Laguna, *La distinción humano-animal*, 34

⁹⁹ Flores Farfán y Laguna, *La distinción humano-animal*, 35

Se afirma esto con la intención de entender que el mundo cartesiano prescinde de cualquier otro principio diferente al mecánico, el cual sólo es interpretable bajo la razón y, por ende, está sometido a ella. Ningún ser (sólo el hombre) posee autonomía, y está anclado a esos procesos necesariamente mecánicos. El mundo ha dejado atrás toda su soberanía para someterse a un proceso propio de las máquinas.

Ya se ha expuesto cómo la razón humana es la única garante del acceso a la realidad y, a su vez (y a un más importante), la responsable de determinarla. En este mismo sentido, Kant, afirmará que es el sujeto cognoscente el único capaz de organizar la naturaleza, es decir, establecer sus leyes¹⁰⁰ concibiendo así al entendimiento como el determinante de la naturaleza. Esta ciencia de la naturaleza si bien no es puramente racional en tanto que necesita de la experiencia externa todo lo que se encuentra de racional en ella encuentra su estructura en la “razón pura”¹⁰¹.

Aquí cabe aclarar y recordad que para Kant existe algo de incognoscible dentro de esa racionalidad, el “en sí” sólo es accesible en cuanto a fenómenos. Si se pretenden formar juicios válidos a cerca de lo que es el mundo y todo lo existente en él se debe remitir a objetos dados en espacio y tiempo¹⁰², es decir, lo fenoménico, de otro modo se estaría haciendo un juicio de las “meras apariencias”, por ello para poder acceder al conocimiento del mundo se ha de atender al fenómeno, la razón pura solo puede acceder a éste. De aquí que la ciencia objetiva del mundo dependa meramente de la subjetividad, pues es la única capaz de acceder a este conocimiento fenoménico de las cosas. Lo anterior fortalece la noción del mundo sólo en términos de racionalidad, nuevamente, la razón será el único instrumento con el cual conocer toda la realidad y, aún más, poder determinarla, crearla y con ello, dominarla.

Esto hubiera sido impensable en el mundo antiguo¹⁰³ (e incluso desde concepciones como la del mismo Schopenhauer y Derrida), pues como ya se ha dicho, el entendimiento absoluto de la naturaleza estaba fuera del alcance del hombre, era la naturaleza imponiéndose al

¹⁰⁰ Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Trad. Pedro Ribas, (Madrid: Taurus, 2007), XVI

¹⁰¹ Husserl, *La crisis de las ciencias*, 136.

¹⁰² Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, XVIII

¹⁰³ Serrano, “El poder de los afectos”, 113.

hombre, pero el signo distintivo de la modernidad no será el simple acercamiento a ella, sino su entendimiento tanto en términos prácticos como científicos. Aquí será de suma importancia el método aplicado para poder usarla. De este modo, la razón se impone como el método con el cuál es posible acceder a la total comprensión de dicha base natural y al poseer tal entendimiento poder acceder al dominio práctico de ésta.

Al interés moderno por la realidad, el mundo y/o la naturaleza poco le importa el ser del mundo natural, el interés real es en tanto a la relación entre el hombre, su voluntad y sus capacidades de acción sobre lo que se le presenta como recurso¹⁰⁴. Es la relación de la voluntad humana con todo aquello que pueda aportar algo a la satisfacción de los deseos del hombre. Así, la ciencia exacta (o natural) será relevante en cuanto pueda servir a la ciencia social, a lo político y auxiliar las necesidades humanas¹⁰⁵.

Volviendo a pensar desde lo propuesto por Kant, la naturaleza aparecería, tanto como fenómeno cognoscible en términos de tiempo y espacio, como un sistema de fines propios y exclusivos de lo humano, en donde él se auto establece como “el señor titular de la naturaleza”¹⁰⁶ poniendo a esa naturaleza a su disposición a modo de medio. Para Kant, la naturaleza se presentará como un medio para el hombre quien ha de lograr fines morales con ello. Y se dice fines morales pues se ha de tener presente que la moralidad es aquello deseable a alcanzar en toda acción. Al ser las acciones necesariamente racionales, el único agente de moralidad podrá ser el hombre, de ahí que todo medio esté ordenado a alcanzar estas acciones.

De esta manera, todo el mundo natural será interpretado como un medio para que el hombre sea capaz de lograr sus fines, pues estos serán los únicos considerados como tales, pues todos los demás seres no los poseerán (los fines) porque no tienen racionalidad y por ello no pueden

¹⁰⁴ Burry, “La idea de progreso”, 167.

¹⁰⁵ Burry, “La idea de progreso”, 167.

¹⁰⁶ Natalia Andrea Kerussi, “Hacia una revisión del antropocentrismo kantiano. Argumentos para una consideración ética de la naturaleza (orgánica) según la ‘Crítica de la facultad de juzgar teleológica’ de Immanuel Kant.” *Ideas y Valores* 64, n.º 158 (2015): 123-141.

llevar a cabo acciones morales¹⁰⁷. Por lo tanto, el resto de los seres serán un mero instrumento subordinados a esta facultad racional y serán ajenos de consideración moral.

Por lo tanto, el hombre al ser el único ente capaz de representarse y conferir fines, además de ser consiente de ellos, es el único que poseerá valor por sí mismo, un valor intrínseco o absoluto y no compartido con todos esos seres cuyo valor dependerá de aquello conferido por el ser humano¹⁰⁸. Aunado a esto, el hombre es el único ser con dignidad y es por tal razón, el único que se ha de considerar fin en sí mismo y digno de conferir el valor a todas las demás cosas y seres.

En lo anterior se aprecia la manera en que, una vez más, todo aquello no humano depende de la interpretación y valorización del hombre, él es el único capaz de decidir si algo es valioso o no, no importando que, por el mero hecho de poseer vida o formar parte de la naturaleza lo sea, pues tal valor puede aparecer, si sólo si, se presentan como medio para el cumplimiento de los propósitos del hombre, esto si dichos propósitos están orientados a la moralidad. Para Kant la instrumentalización de la naturaleza¹⁰⁹ sólo se puede ser si aquel fin a alcanzar está sujeto a la realización de la moralidad.

Kant pone como condición de toda instrumentalización la moral, esto es, que la naturaleza ha de ser usada para fines exclusivamente humanos si estos son morales, en este sentido la utilización y valorización del mundo estaría en función de cumplir con la moralidad, con una acción “buena”, sin embargo, la naturaleza y sus creaturas seguirían estando despojadas de un valor e importancia intrínsecos, dependiendo del hombre para adquirir tales atributos, esto es, si el hombre no lo considera importante para lograr su cometido moral, entonces esto deja de poseer ese valor. El valor de la naturaleza estará en función del imperativo categórico.

Desde lo anteriormente expuesto se puede comenzar a pensar que todo aquello dentro de la naturaleza carece de esos principios morales; por lo tanto, el hombre no tendría ninguna

¹⁰⁷ Leticia Flores Farfán y Jorge Linares Salgado, coord., Los Filósofos frente a los animales. Historia filosófica sobre los animales: Renacimiento y modernidad (México: Almadía, 2020), 175.

¹⁰⁸ Emmanuel Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Zaragoza: Titivillus, 2017. PDF e-book., 464

¹⁰⁹ Andrea Kerussi, *Hacia una revisión del antropocentrismo kantiano*, 132.

responsabilidad respecto de ello y su trato dependería totalmente de la voluntad humana, si el trato a estos elementos no interviene en el bienestar de otros hombres, entonces no habría ningún problema en ser malvado o no con esos elementos naturales¹¹⁰.

Sin embargo, el filósofo de Königsberg confiere una responsabilidad indirecta a ellos, pues asevera que la maldad que se comente con un animal¹¹¹, (entiéndase también ser vivo) puede ser transferida, en algún otro momento a los hombres mismos¹¹², por ello reprobará tal actitud y la considerará poco adecuada para conseguir esos fines morales. Esto no quiere decir que los seres de la naturaleza merezcan ser tratados con dignidad y no hacerles el mal por sí mismos, esto es más bien, en vistas del bienestar humano, estos poseen ciertos “deberes indirectos”¹¹³, para conservar el bien y la moral humana. Así, los demás seres deben tener un buen trato pues, por ejemplo, quien no es agradecido con un animal que lo ha servido, tampoco lo será con otros seres humanos¹¹⁴.

Sin embargo, no es del todo claro si en realidad quien maltrata a otros seres, maltrate o le haga el mal a otros hombres, pues bien, alguien puede destruir un ecosistema natural y no dañar a los hombres que lo rodean, esto bien se ejemplifica en la extinción de muchas especies debido a la creciente población humana o al creciente progreso.

Prosiguiendo con lo anterior, se debe hacer una consideración más y esta es desde la descolocación del hombre como centro del universo. El ser humano queda desprovisto de importancia cuando descubre que La Tierra realmente no es el centro del Universo y por el contrario es un planeta más¹¹⁵ de los innumerables y posibles sistemas solares¹¹⁶, por lo que la importancia cósmica del hombre queda abatida. A diferencia del pensamiento antiguo, donde se pensaba como el centro del Universo, los descubrimientos astronómicos de

¹¹⁰ Gustavo Ortiz Millan, *Kant y los animales*, en “Los filósofos frente a los animales”, 182.

¹¹¹ Estas consideraciones con los animales se abordarán capítulos más adelante cuando se traten las cuestiones que respectan al antropocentrismo y a los animales y demás seres vivos.

¹¹² Gustavo Ortiz Millan, *Kant y los animales*, en “Los filósofos frente a los animales”, 183.

¹¹³ Gustavo Ortiz Millan, *Kant y los animales*, en “Los filósofos frente a los animales”, 184.

¹¹⁴ Gustavo Ortiz Millan, *Kant y los animales*, en “Los filósofos frente a los animales”, 183.

¹¹⁵ Y cabe decir que aún más pequeño que otros cuerpos celestes.

¹¹⁶ Burry, “La idea de progreso”, 167.

pensadores como Kepler, Copérnico o Galileo demuestran que esto no es así y en cambio, La Tierra es un planeta girando alrededor de un astro mayor, el Sol¹¹⁷.

Sería lógico pensar que, al ser desplazado del centro del cosmos, el hombre dejaría de ser entendido (y concebirse) como la criatura más importante del mundo, sin embargo, esto no fue así; lejos de comenzar a considerarse una parte más del cosmos, el cual posee la misma importancia de todas las demás criaturas, logra un nuevo modo de restaurar su relevancia en el mundo, pues como ya se ha expuesto, es capaz de poner el mundo natural a su servicio para su dominio y disposición. Pese a que ya no es el centro del universo es capaz de continuar posicionándose en el centro del mundo (por lo menos del mundo en el que vive) al someter todo lo que encuentra en él a la acción humana¹¹⁸.

Así, el entendimiento de la Naturaleza ha quedado atrás como concepción de límite, éste ya no existe, ahora, en cambio, lo natural es una ciencia sometida a la jurisdicción y al poder transformador de lo humano, esto es, al poder humano, a la razón instrumentalizadora de todo objeto de su interpretación y determinación. Esto quiere decir, la naturaleza sigue sin ser el límite anteriormente impuesto pese a la descolocación del ser humano como centro del cosmos, ese límite ya ha desaparecido y queda a su paso la razón objetivizante y determinante; se ha de dar respuesta a la exigencia del poder, ya sea manifestado como poder de conocimiento, poder de sometimiento o poder de tecnificación, en sí, poder sobre todo ser existente.

Aquello que desplaza de su lugar privilegiado al hombre es también la clave para su liberación¹¹⁹. La disolución del límite entendido y aceptado como lo que designaba el destino tanto del universo como el de los hombres significa, al mismo tiempo, la disolución de un destino impuesto; ahora ya no existe ser alguno que determine el destino y finalidad del hombre. Esto tendrá como consecuencia que el ser humano “al encontrarse como una isla insignificante en la inmensidad del espacio”¹²⁰ halle la oportunidad de despreocuparse por

¹¹⁷ Lo cual indica, a su vez, que no es perfecta pues posee movimiento.

¹¹⁸ Serrano, “El poder de los afectos”, 114.

¹¹⁹ Burry, “La idea de progreso”, 168.

¹²⁰ Burry, “La idea de progreso”, 168.

un destino previamente asignado, pues ya no existe nada ni nadie que le exija un deber, no existe algo o alguien a quién darle respuesta, esto es, mediante sus acciones y elecciones es capaz de volverse dueño de su propia vida, de darse a sí mismo su propio destino.

En la quinta sesión del seminario *La bestia y el soberano II* Derrida reflexiona sobre lo otro y lo semejante, en donde el semejante se podría pensar como aquél que también es mortal, aquél “que su muerte la trae tras de sí”¹²¹ y por ello puede morir. Es desde la posibilidad de estar muerto ante alguien más donde comienza a surgir la idea de otro, ese otro es aquél que le sobrevive a un *yo*, el que puede hacer algo con los restos de ese *yo* ahora muerto, desarmado ante los otros¹²². Sin embargo, esos otros que le sobreviven al *yo* tiene también la posibilidad de morir después del *yo*.

Desde la narración de Robinson Crusoe se ve ejemplificado cómo esos otros pueden disponer de los restos del *yo* una vez que éste ha muerto, restos posibles de quemar, enterrar, engullir, devorar. Pero esos otros a los que el *yo* queda a merced, bien pueden ser próximos o ajenos. Es desde la idea de lo ajeno desde donde se desea pensar nuevamente el antropocentrismo. Lo ajeno entendido como lo extraño, como aquello lo cual, incluso, puede no tener la muerte delante o tras de sí¹²³.

Lo no semejante puede entenderse, igualmente, como lo extranjero cuya presencia o llegada representa un problema al momento de enfrentarse a ello. Esto se expone pues desde esa percepción del otro, de lo disemejante y de lo que representa, el hombre se aísla, se queda como una “isla solitaria en medio de la inmensidad del espacio”. Margina todo aquello que no quede dentro de lo concebido como valioso, digno o es representado como un enfrentamiento.

Se hace referencia a lo expuesto por Derrida pues, al igual que Robinson Crusoe, quien se separa de aquello que lo puede “engullir”¹²⁴, el hombre instrumentalizador del mundo pone en la periferia todo aquello inútil para alcanzar sus objetivos, todo aquello de lo cual no se

¹²¹ Jaques Derrida, *Seminario La bestia y el soberano II*, (Buenos Aires: Manantial 2010): 164.

¹²² Derrida, *Seminario La bestia y el soberano II*, 170.

¹²³ Derrida, *Seminario La bestia y el soberano II*, 164

¹²⁴ Derrida, *Seminario La bestia y el soberano II*, 170.

puede ocupar y todo aquello donde él ya no es más el centro. Cuando el ser humano establece una diferencia radical entre lo que es él y lo que no, queda aislado en su propia interpretación del mundo, pues no puede salir de ella, todo lo ha de interpretar desde sus términos y le es imposible dar cabida a otra interpretación y/o representación de la realidad, de modo que ésta queda reducida a la utilidad, explotación y anclada a un logocentrismo.

De este modo, el hombre se desliga de sus ataduras como objeto del destino, de los dioses y de todo aquello que le marcaba una existencia predetermina, de este modo se libera de su destinación y se encuentra a sí mismo. “la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte sujeto”¹²⁵. Como se ha dicho, deja de ser un objeto manejado y perteneciente a la divinidad y/o los dioses para convertirse completamente en el dueño de su vida.

Ya no es un objeto al cual se le puedan imponer finalidades ni predestinaciones pues se erige como sujeto a quien ningún tipo de ser divino o extramundano puede sublevar ni más conducir. Es el vuelco del hombre al ser sujeto el que lo hace imponerse sobre la naturaleza y sus elementos otorgándoles finalidades y predestinaciones, pues al constituirse como sujeto es capaz de disponer de todo aquello que no es igual a él, es decir, puede disponer de todo objeto.

Esto quiere decir, más allá de que el hombre deje a un lado sus ataduras como alguien totalmente dependiente de la divinidad, ahora es él quien se eleva por encima de todo aquello desemejante o reconocido como diferente. El hombre no pierde soberanía en el mundo al descolocarse de su posición al centro del universo, por el contrario, ha resignificado esa soberanía al aparecer como El Sujeto por excelencia, ya no es él quien está predeterminado, pues ahora es quien predetermina todo eso entendido como un no-sujeto, es decir, como un objeto¹²⁶.

En esta parte es importante hacer nuevamente presente esa dicotomía de la cual habla Derrida. Como el autor lo menciona en la primera sesión del seminario *La bestia y el soberano* la soberanía del hombre es un “alma artificial”, pues al no poseer una potencia

¹²⁵ Heidegger, *Caminos de bosque*, 72.

¹²⁶ Heidegger, *Caminos de bosque*, 73.

creadora construye un artificio, un “saber hacer” la cual le permite implementar un instrumento de administración de la vida¹²⁷; un constructo humano capaz de regular toda cuestión sobre lo vivo, es decir, sobre lo objeto.

La capacidad creadora del hombre (es decir, la capacidad de construir artificialmente) lo autoimpone como aquél a de designar o administrar todo aquello subyugado a su dominio. De este modo, el ser humano al ser capaz de determinar todo aquello en la naturaleza es capaz, a su vez, de apropiarse de ella. Gracias a su característica de sujeto le es posible racionalizarla¹²⁸, y es precisamente por ese ejercicio de la razón, que se comienza a distinguirse de todo lo objetivado, es porque es sujeto que puede ejercer la razón y es la razón la encargada de hacerlo sujeto.

El ser humano establece su dominio sobre los seres vivos, al poder determinarlos y denominarlos¹²⁹. En el texto *El animal que luego estoy si(gui)endo* Derrida hace alusión al relato bíblico en donde Dios encarga al hombre nombrar todas las creaturas de la creación y con ello estas quedan sometidas a su soberanía¹³⁰. El hombre somete porque da el nombre, la palabra, es el único capaz de poseer el *logos*; así todo aquello no humano queda privado de toda palabra, queda privado del *logos* y con ello, incapacitado de darse a sí mismo el nombre, este sólo lo puede recibir, pero no designarlo ni designárselo a sí mismo.

Siguiendo lo anterior, la melancolía, el sufrimiento de la naturaleza surge cuando ella queda muda, su duelo aparece cuando recibe el nombre, pero no puede darlo¹³¹. La naturaleza no puede nombrarse a sí misma, pues carece de todo lenguaje. Sin embargo, según Derrida¹³², la naturaleza y lo viviente en ella se queja y de manera invertida se queja no por haber quedado muda, sino que su tristeza y su duelo la enmudecen, esto es el resultado de haber recibido el nombre.

¹²⁷ Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, 48.

¹²⁸ Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, 22

¹²⁹ Jaques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, (Madrid: Trotta 2008): 31

¹³⁰ Derrida, *El animal*, 32.

¹³¹ Derrida, *El animal*, 35.

¹³² Derrida, *El animal*, 35.

Aquí se puede comenzar a entender como esa soberanía humana subsume todo lo vivo en una lógica antro-po-logocentrista, en donde todo lo que no posee lenguaje, en palabras de Derrida, es la bestia. La bestia entendida como la naturaleza carente de palabra, sale de toda ley logocentrista, queda fuera de aquello “propio” del hombre, diferenciándose radicalmente de todo lo humano. Es desde lo “propio” del hombre que se retorna al pensamiento binario y de oposición que se desea dismantelar y lo cual da estructura al antropocentrismo.

En esta dicotomía el hombre se convierte en el “subjectum” auténtico¹³³ en palabras de Heidegger, se convierte en el ente sobre el cual se fundamentarán los demás entes, “se fundamentará su ser y su verdad”¹³⁴. Como se ha dicho, deja de ser el centro del universo, pero se impone como el centro de referencia del ente como tal. El binomio trasciende aún más, pues se diferencia entre aquello que está al centro (el hombre/el soberano) y todo lo arrojado a la periferia (lo objeto/la bestia) no siendo referencia para lo ente, pues todo ello no determina nada y es, más bien, determinado.

Ahora su destino está “en sus manos” y es el único quien lo puede forjar. Esto quiere decir que ya no está a asombra de un ser que predetermine sus causas finales ni establezca un destino predicho. El desplazamiento de La Tierra como centro del cosmos hace al ser humano emanciparse de ideas como la predestinación. Ese universo¹³⁵ entendido, antiguamente, como limitante y, por tanto, determinante del destino de todos los seres, ya no representa superioridad ni autoridad para el hombre, ahora la relación con él es en tanto conveniencia y utilidad, es una relación de satisfacción de deseos y necesidades humanas.

1.3 Un límite en el pensamiento de Schopenhauer

Hasta aquí se ha expuesto el modo en que la Edad Moderna experimenta una pérdida del límite, por lo que aquí resulta importante señalar de qué manera en las tesis del mismo Schopenhauer se puede apreciar que existe un límite similar al que ya se ha mencionado. Se

¹³³ Heidegger, *Caminos de bosque*, 73.

¹³⁴ Heidegger, *Caminos de bosque*, 73.

¹³⁵ Esto quiere decir naturaleza y demás seres parte de ese universo o cosmos.

dice esto porque el planteamiento de la Voluntad Universal se podría apreciar como ese límite que está por encima de los hombres, y los hace desear ciega e infinitamente¹³⁶.

Se asevera esto pues, como se ha dicho, cuando el hombre experimenta la pérdida del límite, se establece como parámetro determinante del ser. Cuando se dice que existe una voluntad que hace desear ciega e infinitamente, se podría pensar que esa voluntad no está sujeta a determinación humana, por el contrario, es ella la que vuelve a colocar al hombre bajo una predeterminación, esto es, un destino que ha de seguir el curso de la voluntad que todo abarca. De igual modo, el mundo resulta velado por *Maya*, lo que nuevamente remitiría a una divinidad, no necesariamente entendida desde el modo clásico, pero sí como aquello que se alza por encima de la razón (ya instrumentalizada para el momento en el que Schopenhauer desarrolla estas tesis) humana y es independiente de sus deseos, usos y no está sujeta a ninguna finalidad establecida por el hombre y es más bien ella la que ejerce su influjo sobre él.

Igualmente, *Maya* podría ser interpretada como ese límite que establece una división entre el mundo como fenómeno y su representación, se dice esto en tanto que el mundo, al estar constituido por voluntad y representación, exige que lo que participa de él sea voluntad y lo que participa de la objetividad sea representación. Aquí se distingue entre dos aspectos, pues Schopenhauer menciona que la voluntad es aquello que conlleva hacia la cosa en sí¹³⁷ mientras que el fenómeno será representación nada más; de modo que la representación, el objeto, será entendido desde el fenómeno¹³⁸, aquello que se “aparece” a la voluntad; mientras que los objetos son la representación, la manifestación, la visibilidad y la objetivación¹³⁹.

Por ello la voluntad es la esencia del mundo, la cosa en sí, mientras que la representación corresponde al mundo fenoménico. Esa esencia del mundo se verá manifestada en la naturaleza como ese impulso de actuar ciegamente. La cosa en sí que Schopenhauer rescata del pensamiento kantiano, no será nunca un objeto pues cualquiera de ellos será su manifestación y no ella misma. Se puede pensar que se da una representatividad de la realidad

¹³⁶ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol I, (Madrid: Alianza, 2009) 266.

¹³⁷ Schopenhauer, *El mundo como voluntad*, 267

¹³⁸ Schopenhauer, *El mundo como voluntad*, 267

¹³⁹ Schopenhauer, *El mundo como voluntad*, 267

gracias a que existe un límite, debido a que se establece una separación entre lo conocido, esto decir, lo representado, y lo que queda velado. Cuando Schopenhauer afirma que “el mundo es mi representación” esto puede ser entendido en términos de imagen, como se ha expuesto con Heidegger. La voluntad establece lo que el hombre puede conocer y aquello que queda incognoscible por estar velado.

Habiendo afirmado que todo en el mundo está formado por voluntad y representación, cabe señalar dos cosas: la primera que el fundamento ontológico de las cosas en sí es la voluntad, mientras que el fundamento de todo lo objetivo es la representación. La segunda es que todo aquello que está en la naturaleza ha de poseer voluntad. Sin embargo, la voluntad como cosa en sí es completamente diferente de su fenómeno y es independiente de las formas por las que se manifiesta¹⁴⁰, es decir, que la voluntad es libre de las formas del fenómeno, pero se sirve de ellas para manifestarse y poder devenir objeto cognoscible.

Esas formas son solamente la objetivación de la cosa en sí, ajenas a ella misma. La voluntad, tal y como la percibe el ser humano, no es propiamente la cosa en sí, pues en sentido estricto conocer la cosa en sí es imposible pues el conocimiento termina donde la cosa en sí comienza, donde el ámbito de la representación se gesta. Para conocer la voluntad en sí misma ésta ha de ser representada.

Aquí cabe mencionar algo que es importante para no caer en confusiones y ambigüedades. Se ha querido argumentar que en el pensamiento de Schopenhauer se puede rastrear la idea de límite, incluso atreviéndose a pensar *Maya* o la Voluntad Universal como una divinidad que se erige por encima del hombre, sin embargo, esto no se menciona literalmente en los textos de Schopenhauer, pues bien es cierto que, el límite pensado del modo clásico no es el mismo que el de la tradición schopenhauariana¹⁴¹, por ello se ha de decir que ese “límite” en Schopenhauer se ha de pensar desde la idea de fuerza, una esencia íntima que está a la base de la naturaleza¹⁴², la rige y es totalmente irracional; de modo que el concepto de voluntad quedará subsumido al concepto de fuerza¹⁴³.

¹⁴⁰ Schopenhauer, *El mundo como voluntad*, 268

¹⁴¹ Pues se ha de recordar que, además, Schopenhauer parte de una tradición budista e hinduista, aparte de la tradición romántica que domina en su época.

¹⁴² Schopenhauer, *El mundo como voluntad*, 269.

¹⁴³ La palabra empleada en el texto alemán aparece como *kraft*.

Bien es cierto que aquí se puede entablar un diálogo entre Kant y Schopenhauer en donde el mundo fenoménico es eso que puede ser perceptible en términos de representación¹⁴⁴ y el mundo *noumenico* sería aquello que se escapa a toda representación. Por ello se dice que, en el caso de Schopenhauer ese noúmeno se entendería como aquello a lo que el conocimiento humano no puede acceder.

Así, Schopenhauer sigue a Kant al afirmar que es el sujeto quien tiene la capacidad de interpretar la naturaleza¹⁴⁵. Sin embargo, para el filósofo alemán la teoría kantiana sobre la “*incognoscibilidad*” de la cosa en sí queda modificada en tanto que ésta queda reemplazada por el más inmediato de sus fenómenos y que se diferencia de todos los demás gracias a esa inmediatez. Así, debido a este fenómeno inmediato la cosa en sí “aparece con su velo más transparente y solo sigue siendo fenómeno en cuanto a mi intelecto”¹⁴⁶. Existe un límite para el hombre debido al cual no puede acceder totalmente al mundo y por lo tanto lo que puede hacer es representarlo. De modo que *Maya* sería eso que a lo que la razón exacta y fundada en la matemática no puede acceder.

Cabe mencionar, a modo de clarificar lo expuesto anteriormente, que se ha querido entender como esa instrumentalización de la realidad, sometida a la razón exclusivamente humana, provoca la pérdida de un límite, tal que está presente dentro de las consideraciones tanto de Schopenhauer como de Derrida y se encuentran dentro de un pensamiento spinozista. A manera de relación entre estos autores se puede pensar que el connato de Spinoza se asemeja a esa voluntad de vivir de Schopenhauer, un impulso y/o una fuerza, a manera de límite¹⁴⁷, que busca perseverar en su ser, que busca ser lo que es.

Esa fuerza que se puede asemejar a la aceptación del límite queda opacada cuando se asume y se pone en marcha una racionalidad que ofrece un método capaz de someter la naturaleza y ponerla al servicio de los hombres, siendo, a su vez, la única vía de acceso a la realidad y a lo que se entenderá, en cifra Moderna, como conocimiento. A partir de poner en funcionamiento tal método la naturaleza ya nunca vuelve a ser entendida como un todo en el

¹⁴⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Barcelona: Taurus, 2007) 2007

¹⁴⁵ Aspecto que se abordará más adelante con el fin de entender la razón instrumental e interpretativa y cómo es que ésta se da como condición del antropocentrismo.

¹⁴⁶ Schopenhauer, *El mundo como voluntad*, 260.

¹⁴⁷ Serrano, “La anomalía tranquila”, 59.

que el ser humano está inmerso, se da una “imagen del mundo” totalmente nueva, en la que ese mundo queda reducido a un recurso sometido al deseo y a la voluntad de poder, la naturaleza se convierte en “una cera a la que una y otra vez somos capaces de dar forma y de la que extraemos objetos para satisfacer el deseo,”¹⁴⁸ pero que no contiene en sí misma ningún valor intrínseco y no dice nada sobre lo que es el hombre, pues es él quien determina y denomina todo; así nada cabe aprender de la naturaleza, el ser humano no acude a ella como “un alumno ante el maestro, sino como como el juez ante los testigos”¹⁴⁹ la preocupación girará en torno a su dominio, predicción y utilización.

Sería falso afirmar que la naturaleza ha dejado de existir como un fenómeno que se le presenta al hombre, lo rodea y le hace existir, la base natural de la que toda vida depende sigue estando ahí, sin embargo, la comprensión de ello y la forma de relacionarse con ello es la que ha cambiado. El antropocentrismo devenido del pensamiento moderno sitúa al mundo como una maquina inerte y carente de toda fuerza vital, la cual es posible de predecir; la ciencia en la que se basa ofrece una “visión fantasmal”¹⁵⁰ en donde la unidad de todos los elementos vivos se ha perdido. Así, ese antropocentrismo derivado de toda esta tradición posiciona al hombre no como un elemento, sino como aquél que determina, toma el lugar de los dioses antiguos que dictaban el destino del mundo y ahora es él quien impone el destino de todo aquello que considera objeto, de todo aquello que no considera su semejante.

Hasta aquí se ha discutido sobre cómo a la llegada de la modernidad comienza a reformularse la idea de antropocentrismo, adquiriendo nuevas aserciones y volviéndose cada vez más complejo. Se debe aclarar que, lo presentado hasta ahora, no pretende ser una crítica a una modernidad que promueve y propone un progreso de la razón, ni tampoco es una crítica a la modernidad en conjunto, por el contrario, se ha planteado que es en esta etapa donde se desarrolla de manera específica el concepto que importa a esta investigación.

La crítica no es a la modernidad, sino a las condiciones de posibilidad que se plantean en esta época para el desarrollo de un antropocentrismo entendido de un modo mucho más complejo que el mero hecho de pensar al hombre como centro de todo y más bien lo posiciona como

¹⁴⁸ Serrano, “La anomalía tranquila”, 77.

¹⁴⁹ Serrano, “El poder de los afectos”, 106.

¹⁵⁰ Serrano, “La anomalía tranquila”, 93.

la única creatura merecedora de explotar y determinar todo lo que está a su alcance. Se ha tenido la intención de criticar la afirmación de que el progreso se puede reducir a términos utilitaristas e instrumentales, y con ello permite el surgimiento de un antropocentrismo utilitario y devastador, sin embargo, esto no quiere decir que la modernidad en su totalidad tenga tal característica. Se debe mencionar que esta crítica no busca afirmar que la totalidad de la época tiene aserciones negativas o poco favorables para el desarrollo de del pensamiento.

No es la intención reducir ni afirmar que todo lo surgido aquí significa un retroceso en el progreso racional e incluso ético del hombre; está, por ejemplo, el caso de Miguel de Montaigne quien, siendo perteneciente a esta etapa, se da cuenta de la importancia que la naturaleza también posee e incluso crítica a ese antropocentrismo que está surgiendo.

Las fuentes de las que parte Montaigne podrían ser las disputas sobre la racionalidad de los animales y la dignidad de otros seres presentes en las obras de Plutarco y Sexto Empírico¹⁵¹, en donde la reflexión versa entre el dogmatismo de la época, totalmente antropocentrista, y una disputa que sale de estos parámetros, de la cual Montaigne se sirve para dejar a un lado tal dogmatismo moderno y articular un defensa a favor de los seres vivos.

El texto más reconocido de Montaigne a cerca de la crítica al dogma antropocentrista es la obra titulada *Apología de Raimundo Sabunde*, en donde argumenta sobre un cierto escepticismo que puede ser comprendido desde el análisis de la vida de los animales en donde estos “proporcionarían una experiencia indirecta de la imperfección de nuestros sentidos, de modo que resultaría imposible convertir estos en criterio de certidumbre”¹⁵². Por lo que esta crítica comenzaría a pensar que nada privilegiaría los sentidos humanos sobre los demás seres vivos, pues esos sentidos, como se ha dicho, son imperfectos y no poseen certidumbre. Para Montaigne se conoce tanto sobre los sentidos de los animales como de los propios, es decir, casi nada y pese a esto se puede interpretar que tanto los hombres como animales se sienten amenazados, solicitan algo del hombre, así como el hombre de ellos¹⁵³.

¹⁵¹ Vicente Raga Rosaleny. “Inteligencia y virtud corporales. Montaigne y los discursos sobre los animales de la antigüedad”, *Thémata. Revista de filosofía*, num. 46, (agosto-diciembre 2012): 497

¹⁵² Raga Rosaleny. “Inteligencia y virtud corporales”, 498.

¹⁵³ Michel de Montaigne, *Apología de Raimundo Sabunde*, en *Ensayos*, libro II, secc. 12 (Paris: Casa editorial Garnier Hermanos, 2002), 389.

En el mismo texto de la *Apología de Raimundo Sabunde*, Montaigne se admiran de muchos atributos que le son propios a los otros seres vivos, como la organización “perfecta y metódica”¹⁵⁴ de las abejas, o las golondrinas que buscan el mejor lugar para asentarse cada vez que ellas migran; o las hormigas que trabajan arduamente para su colonia, lo que al autor le hace pensar que estos seres están dotados de razón y discernimiento, e incluso, Montaigne, siguiendo a Virgilio, estas podrían estar dotadas de una divina naturaleza. Así, el filósofo, reconoce en las obras de los animales una excelencia que ni siquiera el hombre posee, pues se presenta como débil y poco habilidoso para imitarlos siquiera.

Si en las obras humanas, que, para el filósofo, son más toscas y menos precisas, se reconoce el esfuerzo y la destreza del intelecto y el alma, ¿por qué en esas obras aún más maravillosas de las creaturas no se reconocen los mismos atributos y gracias? Para Montaigne es falso y hasta insensato el no reconocerlo, pues no existe una razón suficiente para afirmar que los animales y demás seres vivos les corresponda únicamente la animalidad, bestialidad o irracionalidad, pues estos bien pueden poseer movimientos secretos e internos que el hombre jamás llegará a conocer¹⁵⁵, quizá los mismos seres vivos consideran al hombre tan irracional e irrelevante como él los considera a ellos.

Lo antes expuesto demuestra un desprecio por el antropocentrismo y el hombre mismo, pues más allá de que éste desprecie y explote todo lo habido en la naturaleza, él se sitúa muy por debajo de otras creaturas, bien por su incapacidad como ser, por su tosquedad en cuanto habilidades y bien por su soberbia y perversidad. Así, pues, el hombre está por debajo de muchas bestias y seres que él considera indignos.

Así también, es importante prestar atención a lo que afirma Habermas sobre la modernidad en tanto que esta debe ser entendida como un proyecto incompleto¹⁵⁶ y no como un simple momento histórico aislado, pues se debe entender que la modernidad tenía claro que se había de dotar de validez racional a cada esfera de la realidad. Así, por ejemplo, la ciencia se entendía como una especie de garante de la verdad y se sobreponía a otros discursos de la

¹⁵⁴ Montaigne, *Apología*, 391.

¹⁵⁵ Montaigne, *Apología*, 389.

¹⁵⁶ Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*. (Cambridge: Polity Press, 2007), <http://library.lol/main/8E7E6D21796FC69ABE4830E06DAD5C7D>

época pues partía de esas pretensiones de verdad para producir conocimiento¹⁵⁷. De igual manera, en cuanto a lo político, se pretendían establecer marcos racionales, opuestos a los propios de las sociedades feudales que carecían de justificación teórica.

Es justamente esta pretensión de verdad y con ello de universalidad lo que caracteriza a la modernidad, y es también ello lo que se pretende reconocer y no reducir, pues pensar en estos términos aseguraría no repetir los errores cometidos en etapas anteriores (como lo sucedido en el medievo) y con ello poder progresar en términos de conocimiento y desarrollo racional. Se ha de insistir en la idea del triunfo de la razón sobre la ignorancia y el progreso racional¹⁵⁸, pues resultaría sesgado suponer que tal pretensión de racionalidad debiera ser criticable, ya que esto también, podría significar una garantía para no cometer o, por lo menos, frenar atrocidades¹⁵⁹ perpetuadas por el hombre, pues la moral y ética que se desarrolla en la época, tal como el imperativo categórico de Kant, se formulaban desde esta misma racionalidad.

De modo que ser racional no se ha de confundir con parámetros entendidos desde la ciencia positiva¹⁶⁰, la racionalidad pretende la objetividad, pretende la desmitificación del pensamiento y la construcción de un sujeto moral desde esa autonomía de la razón. La frase por excelencia “*Sapere aude*”, refleja ese interés por una autonomía del pensamiento, el interés por abandonar “la minoría de edad” y atreverse a entrar a un progreso de la verdad y del conocimiento y con ello, el progreso de la moral.

Cabe insistir que la moral quedaría garantizada, pues tomaría la forma¹⁶¹ de esas mismas bases universales y objetivas perseguidas en la época; la moral se sostendría a partir del reconocimiento de los individuos como sujetos de libertad¹⁶² y desde la igualdad de esta condición, esto es, todos los individuos han de ser reconocidos como sujetos libres. Se dice esto para reafirmar la idea que sugiere pensar al proyecto moderno como un progreso moral en donde los sujetos afirmarían su autonomía sustentada en leyes universales¹⁶³.

¹⁵⁷ Ricardo Bernal Lugo., “Defender la ilustración”. *Logos*, nº 127 (2016): ISSN 1665-8620.

¹⁵⁸ Habermas, J. *The Philosophical*, 35.

¹⁵⁹ Bernal Lugo., “Defender la ilustración”, 8.

¹⁶⁰ En este trabajo no se abordará una discusión que se centre en la ciencia positiva, pues no es este el objetivo, por el contrario, se pretende hacer la advertencia de no entender la modernidad de modo reducido.

¹⁶¹ Habermas. J, *The Philosophical*, 32.

¹⁶² Habermas. J, *The Philosophical*, 61

¹⁶³ Habermas. J, *The Philosophical*, 62.

Así, la crítica no va en sentido de lo perseguido y propuesto en la modernidad, pues, como se ha insistido, incluso este proyecto invitaría a pensar en un impedimento, por parte de la razón, para no perpetuar atrocidades en contra del hombre mismo y en contra de lo otro (aunque esto fuera en función del bien del ser humano). El imperativo categórico Kantiano es un ejemplo palpable de esa moral que progresa junto con la razón, incluso podría decirse que, igualmente, el desarrollo de una ética se encuentra ligado a esa misma búsqueda de la verdad y de la universalidad tan pretendida en la época.

Dicho esto, se ha de entender que la intención de colocar la modernidad como punto de inicio de un antropocentrismo “complejo”¹⁶⁴ no quiere decir que todo lo surgido en esta época sea desdeñable o criticable, sus intenciones son loables e incluso, pueden servir como base para poder seguir desarrollando la crítica que es objetivo de esta investigación, la crítica a un antropocentrismo específicamente utilitarista, instrumentalizador y destructor.

¹⁶⁴ Se dice complejo ya que el término comienza a tener más significados.

Capítulo II Primera Parte: Schopenhauer contra el antropocentrismo

En el capítulo anterior se ha visto que el hombre atraviesa por una pérdida del límite cuando la razón se erige sobre todo ser viviente y no viviente, y se convierte en una razón meramente utilitaria¹⁶⁵ con lo que es capaz de someter la naturaleza a sus fines, ya no es ésta la que le desina cosas, sino es él quien le impone esos designios a ella. El hombre la centrarse en sí mismo se apropia de su propio destino y desaparece divinidad alguna que le imponga un destino, es él el único amo de su destino y del destino de todo aquello que lo rodea.

Cuando el ser humano logra instaurar la razón sobre todo aquello con lo que coexiste, se podría decir que ha logrado poner a su servicio todo lo que encuentra a su paso. Con la comprensión del mundo en términos matemáticos, el uso de diversos recursos naturales para su disfrute y en sí, la capacidad de abstraer el mundo logra “evolucionar”¹⁶⁶ y con esa transformación corta cualquier vínculo con su naturaleza primigenia y con la naturaleza misma, ya no la entiende como una fuente de conocimiento, sino que más bien, acude a ella como un juez, que puede extraer de ella una verdad que sea sometida a los intereses de lo humano.

Refiriéndose a esto, el sociólogo Terry Eagleton recupera un ejemplo literario, el cual pone como ejemplo a una tribu con mayor capacidad de abstracción del lenguaje y dominio de la técnica frente a otra mucho menos desarrollada¹⁶⁷. La primera tribu, gracias a ese desarrollo, se vuelve más apta para crear, pero al mismo tiempo es más apta para destruir. Eagleton afirma que al adquirir habilidades creadoras también se obtienen aptitudes destructoras¹⁶⁸. El hombre que ha adquirido mayor capacidad de abstracción ha adquirido, al mismo tiempo,

¹⁶⁵ Más adelante el término de razón utilitaria se relacionará con un sentido de razón instrumental, pues más allá de hacer uso de todo aquello que le permita [al hombre] alcanzar sus objetivos, se relacionará con una cuestión social y de una lógica capitalista, al modo en que Max Horkheimer lo retoma. La exposición de tal sentido de la razón se abordará en el capítulo III.

¹⁶⁶ Terry Eagleton, *Sobre el mal*, (México: Ariel, 2019), p. 36.

¹⁶⁷ Eagleton, *Sobre el mal*, 36.

¹⁶⁸ Pone el ejemplo del hombre Faustino cuya ambición es demasiado voraz para su propio bienestar.

mayor conciencia y puede alejarse de un estado primitivo que compartía con los demás seres vivos, esto lo lleva a erigirse por encima de ellos.

Cuando el hombre deja atrás esos límites y abandona ese estado primigenio, atraviesa por una especie de caída¹⁶⁹, esta no entendida a modo teológico, sino más bien a modo evolutivo, en donde se produce un “*felix culpa*” puesto que tal caída se comprende más como una caída “hacia arriba” que como una caída “hacia abajo” pues adquiere cierta soberanía sobre los otros seres.

Habiendo mencionado lo expuesto en el capítulo anterior, ahora se analizará cómo es que esa pérdida del límite se refleja en un egoísmo que hace la ser humano concebirse como el ser más importante del mundo y con ello concederse a sí mismo el derecho de someter todo lo que encuentra a su paso, imponiéndose como soberano, incluso, de su propia especie, esto como un egoísmo que lo conduce a un sometimiento de la naturaleza.

Así, este capítulo consistirá en tres partes; la primera que retomará las ideas de Schopenhauer a cerca del egoísmo y la voluntad humana y su relación con el antropocentrismo, esto es, cómo el egoísmo humano recae en una forma de antropocentrismo y se presenta como una voluntad de sometimiento. Se argumentará que la consecuencia de tener una pérdida del límite, autoimponerse como “la medida de todas las cosas” y el surgimiento de un sentimiento de omnipotencia por parte del hombre, recae en un egoísmo.

La segunda parte consistirá en un análisis desde los postulados de Derrida sobre “*La bestia y El soberano*” en donde la primera figura se entenderá como un reflejo del antropocentrismo que busca servirse del otro, por lo que esto también estará relacionado con una crítica a la razón utilitaria, en donde el soberano aparece como aquél que ultraja a todo aquello que está bajo su dominio. A partir de olvidarse de todo aquello que pudiera tener relación con el destino y la determinación de la vida del hombre, es el hombre mismo quien se auto impone como determinante de la vida de lo demás, como el soberano de todo aquello que está en la naturaleza. Ya que esa naturaleza (antes intocable e indeterminada) ahora es sometida por el hombre, y será él quien se imponga como el amo de todo aquello que está en la naturaleza. La tercera parte se dedicará a hacer una relación de estas dos visiones de antropocentrismo

¹⁶⁹ Eagleton, *Sobre el mal*, 36.

con el fin de poder lanzar una crítica desde cada uno de los autores y encontrar los puntos de convergencia que entre cada uno de ellos.

2.1 Sobre el egoísmo y la voluntad humana como manifestación del antropocentrismo

Para poder entender el sentido de egoísmo humano dentro del pensamiento de Schopenhauer es necesario retomar su obra más importante *El mundo como voluntad y representación*, mientras que también se han de retomar escritos como *Parerga y Paralipomena* con el fin de poder entender tal significado de manera completa. La primera obra se tomará con la intención de entender cuáles son las condiciones que el mundo le presenta al hombre para que él se erija como egoísta¹⁷⁰, mientras que el segundo, al ser escritos de carácter ético, permitirán entender las consecuencias de dicha mezquindad y cómo estas se reflejan en un antropocentrismo. Este análisis comenzará prestándole atención a las afirmaciones de Schopenhauer sobre la voluntad, con el fin de entender la manera en que esa voluntad influye en el mundo y, por tanto, cómo participa del egoísmo humano.

Como es bien sabido, Schopenhauer parte de los escritos budistas y el pensamiento de oriente para comenzar a configurar su concepción del mundo, de modo que retomará textos como el *Bhagavad Gita*, y *Los Upanishad* para sustentar el principio del mundo. Así, comienza haciendo una descripción de cómo es que el mundo está hecho y porqué éste se comporta de la manera en que lo hace, de manera hostil, violenta e irracional.

Dentro del *Bhagavad Gita*¹⁷¹ se afirma que Brahma¹⁷² ha creado el mundo y todo lo que existe dentro de él por una suerte errónea, de pecado o descuido divino; y que el mismo dios junto con toda su creación, es obligado a expiar la culpa proveniente del pecado, viviendo y soportando una existencia miserable mientras que el error se redima. De la misma manera el texto afirma que el Señor Supremo [Brahma] no asume la responsabilidad de las acciones pecaminosas de sus creaturas, pues los errores que ellas cometen los han de pagar ellas

¹⁷⁰ Esto no querrá decir ni insinuar que el hombre es egoísta por naturaleza, tampoco es la intención hacer una discusión sobre tal aspecto, solamente se afirma que se presenta como un ser egoísta.

¹⁷¹ *Bhagavad Gita*. The Bhakti Vedanta Book Trust: India

¹⁷² Dios hinduista creador del universo y miembro de la Trinidad tradicional de religiones budistas e hinduistas.

mismas y la mayor redención que pueden ofrecer es la de ser parte de la expiación de su creador, la mayor expiación de la culpa será existir.

Se menciona esto ya que es importante entender por qué Schopenhauer piensa el mundo como un lugar hostil, pues, como se ha mencionado, esa hostilidad proviene, según los mitos hinduistas¹⁷³, del momento en el que el mundo se ha creado y gracias a ese origen es que surgen fuerzas irracionales, violentas y salvajes que lo dominan. Tales fuerzas serán entendidas como el «*Velo de Mâyâ*»¹⁷⁴ o la Voluntad Universal, quien será la encargada de introducir al hombre en un constante sufrimiento derivado de un querer infinito e inagotable que siempre estará presente en su existencia.

Aquí cabe mencionar un aspecto que se ha mencionado antes y es sobre el concepto de “fuerza”, en el texto alemán está se tratará como “*Kraft*”¹⁷⁵ palabra que también se puede traducir como energía o poder; se menciona esto, ya que esa fuerza funcionará como un “poder” que atrae todo¹⁷⁶. Pero esta fuerza no debe ser entendida sólo en términos de fenómeno (o en términos de representación), sino que ha de ser entendida como “cosa en sí”, como esencia íntima del mundo¹⁷⁷ y no únicamente como un mero motor que hace mover las cosas, esa esencia va más allá de lo fenoménico, o lo que, en palabras del mismo Schopenhauer, Kant entenderá como lo *nouménico*.

Hasta aquí, ya se ha mencionado que el fundamento del mundo es la voluntad, pero esa fuerza universal se reflejará en una voluntad particular dentro de cada individuo, ésta será una voluntad de existir o un “*voluntad de vivir*”¹⁷⁸, la fuerza que se encuentra en el cuerpo del propio individuo y lo dota de un deseo casi inagotable de existencia y, a la vez, constituye lo más inmediato de su conciencia¹⁷⁹. Esta fuerza no sólo se verá reflejada en el animal o en el

¹⁷³ Se menciona que es según los mitos hinduistas porque esto no quiere decir, necesariamente, que así se haya creado el mundo o que el autor crea, irrevocablemente en esta explicación del génesis del mundo.

¹⁷⁴ *Mâyâ* es la ilusión, la apariencia. Todo el mundo de la apariencia deviene de este principio. El mismo pensador hace la traducción de *mâyâ* como *μαγανέω*, engaño o engañar.

¹⁷⁵ Arthur Schopenhauer. *Die welt als Wille und Vorstellung I*. (Diogenes: Zürich, 2017), 154. (*El mundo como voluntad y representación I*, [Alianza: Madrid. 2010], 269)

¹⁷⁶ Schopenhauer, A. *Die welt*, 156. (*El mundo como voluntad*, 266.)

¹⁷⁷ Schopenhauer, A. *Die welt*, 156. (*El mundo como voluntad*, 269.)

¹⁷⁸ Roberto R. Aramayo, “. El «optimismo» del sueño eterno de una voluntad cósmica”, Introducción de *El mundo como voluntad y representación* por Arthur Schopenhauer, 2010.

¹⁷⁹ Schopenhauer, A. *Die welt*, 156. (*El mundo como*, 266.)

hombre, sino que también mueve a la planta, al cristal a orientarse hacia cierta dirección y a la gravedad a operar sobre toda materia¹⁸⁰. Así, la piedra que es arrojada varias veces contra un muro no se aniquila, sino que simplemente se fragmenta y su ser sigue estando en el mundo gracias a la voluntad que siempre permanece. Incluso la indestructibilidad de la materia es un ejemplo claro, según Schopenhauer, de un impulso que apetece sin descanso, de una voluntad que jamás se desprende de este mundo.

El querer vivir es la expresión única de la existencia del universo, en palabras del propio autor:

“Todo aspira, si no a la existencia, cuando menos a la vida. El querer vivir o el querer existir como se presenta como la base de la perpetuación de la voluntad y por ende del mundo, el eterno querer es un deseo inagotable que forma la esencia de todos los seres. La voluntad ejerce su poder sobre todo lo que es y lo que no es, a lo que *es* lo mantiene, a lo *no es* lo lanza a la existencia.”

De manera que ese “querer vivir” será el responsable de mover a todo individuo, pero ese movimiento, más allá de ser un principio vital, se encontrará a nivel corporal, pues guiará todo el organismo de manera física y química¹⁸¹; de igual manera esa misma fuerza subordinará a todas las demás fuerzas, esto quiere decir que, desde el razonamiento de Schopenhauer, las fuerzas que rigen toda la naturaleza son las mismas que regirán a nivel orgánico [a nivel corporal] a todos los seres vivientes, pues tales fuerzas son la objetivación de la voluntad, de esa voluntad universal que se ha mencionado y que ahora se refleja de manera individual. Cabe decir que esa fuerza que rige individualmente a los seres vivos también será entendida como fuerza vital¹⁸², que en sí misma es la voluntad¹⁸³.

Se ha expuesto lo anterior con el fin de entender la manera en que la voluntad universal recaerá en una voluntad individual, la cual moverá a la existencia no sólo a seres vivos sino también a otros tantos elementos. Sin embargo, se ha de prestar especial atención al reflejo de esa voluntad universal en la voluntad individual humana, pues es a partir de ello que se sentarán las bases del egoísmo humano, es decir, gracias al modo de reflejarse la voluntad

¹⁸⁰ Schopenhauer, A. *Die welt*, 154. (*El mundo como voluntad*, 269.)

¹⁸¹ Arthur Schopenhauer. *Parerga y Paralipómena II*. (Trotta: Madrid, 2009), 183.

¹⁸² Directamente de la traducción del término en alemán «*Lebenskraft*».

¹⁸³ Schopenhauer A. *Parerga y Paralipómena*, 183.

universal en la voluntad individual humana, es que se puede rastrear el origen del egoísmo en el hombre.

Se ha de recordar, pues, que en cada individuo se puede hallar un doble componente, uno de esencia, que es la voluntad y otro de objetivación que es la representación; la voluntad será correspondiente a cada individuo en particular y por ello, en un primer momento¹⁸⁴ se entenderá a sí mismo como el único que ha de permanecer en la existencia relegando todo aquello que no es sí mismo y tomando lo otro como participes pasivos de su voluntad¹⁸⁵, entendiéndolos como mera representación, como objetos que están ahí para la conciencia de sí mismo; todos esos seres que aparecen en el horizonte del “sí mismo” serán objetivados, es decir representados.

La primera aparición del egoísmo, es decir, el egoísmo en su manera más simple, es esa voluntad de querer seguir existiendo¹⁸⁶, en donde la voluntad no reparará en eliminar seres si estos se presentan como un obstáculo para esa permanencia en el vivir, *El todo* objetivado en los individuos, sigue su curso y no repara en eliminar, si es necesario, aquello que se oponga a él¹⁸⁷, por ello todo lo que se le opone a la voluntad o se le resiste, aparece como penoso o doloroso en donde la vida se presenta como un ciclo hostil, una constante guerra por sobrevivir, el reino animal es el claro ejemplo de ello, cada integrante de él puede asegurar únicamente su existencia eliminando constantemente a un sinfín de seres, una incansable lucha entre la vida y la muerte en donde la voluntad de vivir aniquila existentes sin cesar y bajo diversas formas.

Lo anterior no se debe entender como una voluntad mala o de malevolencia, pues se ha de recordar que esta fuerza es un mero querer irracional; si bien es cierto que no considera todo aquello que no es sí mismo y es capaz de utilizarlo en su propio beneficio, tal beneficio no posee intencionalidad alguna, es un mero querer ser, un querer ciego. El egoísmo en esta

¹⁸⁴ Se dice en un primer momento porque más tarde se verá que a partir de la subordinación de la voluntad a una capacidad reflexiva e intelectual, se puede dar una empatía con los otros individuos entendiendo que no sólo “el yo” sufre, sino que también lo hace el otro.

¹⁸⁵ Juan David Mateu, “Filosofía política y pesimismo antropológico: Notas sobre la filosofía política de Arthur Schopenhauer”, *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 47, (Febrero 2014): 231

¹⁸⁶ David Mateu, “Filosofía política”, 231

¹⁸⁷ Schopenhauer, A. *Die welt*, 155. (*El mundo como voluntad*, 266.)

forma simple le es propio a todos los existentes¹⁸⁸ por el mero hecho de ser “arrojados” a la existencia. El egoísmo que sí posee una intencionalidad y podría recaer en maldad, será el móvil antimoral¹⁸⁹ por excelencia. Este egoísmo puede ser entendido como un interés propio reflexivo que sí considera una intencionalidad en aquello que desea y será característico [esto no quiere decir natural] del ser humano gracias a su racionalidad y capacidad de representación, este egoísmo entendido como interés propio puede ser llevado a un extremo que incluso pueda desear el mal del otro.

Así, el egoísmo en esa forma simple y no como interés propio, será común a todos los seres vivos ya que, como se ha dicho, todo ser está bajo el influjo de una permanencia en la existencia y emana de una misma fuente, ésta es la voluntad universal¹⁹⁰. La manifestación de este egoísmo será algo totalmente inevitable pues es a partir de él que los seres, en especial los vivientes, procuran su seguridad, bienestar, alimento y, con todo ello, su supervivencia y la de su prole¹⁹¹; siempre tratarán de asegurarse un lugar donde refugiarse utilizando los recursos que están a su alcance.

Sin embargo, el egoísmo entendido como “móvil antimoral”, surge cuando éste se manifiesta de forma humana como interés personal priorizando sus intereses sobre los de los otros, en palabras de Pilar López de Santa María, este egoísmo “establece un abismo infranqueable entre su propio ser y los otros”¹⁹². Lo que no es “yo” aparece meramente como una forma de representación y por ello no existe como tal una consideración de ese otro. Como ya se ha dicho, se debe tener cuidado de no entrar en una confusión entre un egoísmo que puede ser reflexivo y establecer sus objetivos y un egoísmo el cual es irracional y sin objetivo alguno. El egoísmo humano se relacionará tanto con la voluntad de permanecer en la existencia como con el modo en que [el hombre] asume tal existencia, esto desde la capacidad que tiene de conocer el mundo, como se ha dicho, desde una representación de ese mundo. El egoísmo

¹⁸⁸ David Mateu, “Filosofía política”, 231

¹⁸⁹ Belisario Prats Palma, “Egoísmo y daño ambiental a la luz de Arthur Schopenhauer” (tesis de maestría, Facultad de filosofía y humanidades Universidad de Chile, 2014): 11.

¹⁹⁰ Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 102.

¹⁹¹ Prats Palma, “Egoísmo y daño ambiental” 8-9.

¹⁹² Pilar López de Santa María, “la superación del mundo”, Introducción de *El mundo como voluntad y representación* por Arthur Schopenhauer, 2011.

surge, por lo tanto, cuando esa representación del mundo sugiere que conservarse en la existencia significa ir más allá de la mera supervivencia teniendo una voluntad constante de librarse de todo dolor y toda carencia¹⁹³ y poseer el máximo goce y placer posible. Así, el ser humano se impone a sí mismo como el centro del universo poniendo en función de su interés todo aquello que lo rodea.

A partir de lo anterior se puede comenzar a pensar la manera en que el egoísmo surge como una manifestación del antropocentrismo en donde el hombre se auto-posiciona como centro del mundo ya no sólo para garantizar su supervivencia, sino para evitar el desagrado y lograr la máxima comodidad, todo ello a partir de la habilidad de representación que posee, a partir de tal habilidad es capaz de concebirse como la especie más importante de todas. Un egoísmo meramente humano es aquél que deriva en un antropocentrismo que no le concederá importancia alguna a lo que esté fuera de lo humano, tal importancia podrá ser obtenida si, sólo si, sirve para alcanzar los fines de índole humana.

Debido a esta cualidad [de carácter intelectual], el hombre se concibe a sí mismo como un ser superior¹⁹⁴ y por ende, como el único ser digno de consideración, importancia, moralidad, etcétera, de modo que el egoísmo puesto en estos términos será entendido como un egoísmo “llevado al extremo”, esto es, como un móvil antimoral¹⁹⁵.

Este problema será abordado en las siguientes páginas relacionándolo con la razón utilitaria y la vanidad humana, pero antes de ahondar en tales tesis, se entenderá cómo es que los seres quedan bajo la influencia de la fuerza vital que, como se ha mencionado, los suscribe a un egoísmo propio de toda especie viva, y los mueve a mantenerse en la existencia no sólo a partir de la sobrevivencia, sino también, a partir de la procreación. De modo que, gracias a esa fuerza el hombre (y los demás seres) tiene como una de sus necesidades más básicas asegurar su existencia y una de las maneras que tendrá de hacerlo será perpetuando esa existencia mediante el acto de generación¹⁹⁶.

¹⁹³ Lucy Carrillo Castillo, *Sobre individuos y sociedad*, Grupo de estudios Kantianos (Universidad de Antioquía, Medellín Colombia, 2007) 10.

¹⁹⁴ Prats Palma, “Egoismo y daño ambiental”. 29.

¹⁹⁵ Prats Palma, “Egoismo y daño ambiental”. 29

¹⁹⁶ Prats Palma, “Egoismo y daño ambiental”. 12

Schopenhauer afirma en el capítulo 45 del tomo II de *El Mundo como Voluntad y Representación*, que la voluntad de vivir es más que un simple instinto de auto-conservación, pues la voluntad al querer la vida sin más tratará de conservar esa existencia indefinidamente, incluso después de la muerte de algunos seres la voluntad tratará de seguirse manteniendo activa en otros seres aún con vida, lográndolo a partir del instinto sexual que cuyo objetivo es llevar a cabo numerosos actos de generación. Dicho acto es la más pura práctica de la voluntad de ser, es una “trampa” de la naturaleza para perpetuar a sus creaturas¹⁹⁷, gracias a esto los seres que son eliminados de la existencia, es decir, que mueren, son remplazados por otros que nacen.

La procreación de descendencia se puede entender como una manera de burlar la muerte, pues la vida de los nuevos seres da fe de la vida de los antepasados. Se presenta como una herencia de un linaje que pretende nunca desaparecer; todo ello a costa de que esa misma progenie sufra los tormentos de vivir. El dolor y la miseria a cambio de una huella que pueda dar razón y compruebe que una vez otro, un antecesor, existió.

La satisfacción de ese instinto sexual, que se les presenta como natural y necesario a los seres vivos, conlleva a la generación de una nueva existencia y con ello a la aparición de nuevas cargas, dolores y miserias¹⁹⁸ que, para Schopenhauer, serán concomitantes a la vida misma. La voluntad implanta como necesaria la concupiscencia y la voluptuosidad en cada ser, de modo que cada individuo viviente satisface su necesidad afirmando la voluntad de vivir cada que se une a otro viviente mediante el mencionado acto. De aquí que, según el filósofo pesimista, no resulte casual que *voluntas* y *voluptas* parezcan casi la misma palabra.¹⁹⁹

La unión de dos cuerpos es considerada por muchos humanos como un placer,” [...] placer que todo individuo goza incluso en medio de la miseria extrema y las luchas por la existencia”²⁰⁰, pues para algunos seres el preservar la vida resulta un placer ya que la voluntad propia del hombre tiende tal trampa, incluso presentándola como algo deseable con el fin de

¹⁹⁷ Arthur Schopenhauer. *Die welt als Wille und Vorstellung II*. (Diogenes: Zürich, 2017), 666. (*El mundo como voluntad y representación II*, [Alianza: Madrid. 2010], 750)

¹⁹⁸ Schopenhauer, A. *Die welt II*, 666. (*El mundo como voluntad II*, 750.)

¹⁹⁹ Arthur Schopenhauer, *Notas sobre oriente*, (España: Alianza, 2011): 29.

²⁰⁰ Arthur Schopenhauer, *Los dolores del mundo*, (Madrid: Sequitur, 2011): 71.

burlar la muerte al engendrar un nuevo ser. Los hombres por obtener un placer carnal siguen obedeciendo, infinitamente, el curso de la voluntad. Es por lo que, según Schopenhauer, de este acto se avergüenza todo el mundo infinitamente²⁰¹, de ahí que se le oculta tan cuidadosamente, siendo menester el llevarlo a cabo en la más estricta soledad, fuera de la vista de todos. De ser sorprendido en la realización de dicho acto el hombre se horroriza tanto como si se le hubiera encontrado haciendo un delito²⁰². De aquí que las bromas más groseras o los comentarios más bochornosos giren en torno a esta acción.

Es a partir de la satisfacción y el disfrute de este impulso sexual que se pueden comenzar a ver los primeros atisbos de un egoísmo presente en el pensamiento de Schopenhauer; se dice esto ya que, como se mencionó en el párrafo anterior, la vida conlleva múltiples miserias, dolores y cargas presentándose como una lucha constante contra tales calamidades, si se acepta que (siguiendo los razonamientos de Schopenhauer) la existencia significa un peso y esta causa más tristeza que felicidad²⁰³, por lo tanto, el traer a un ser a la vida por el mero hecho de satisfacer un impulso sexual conllevaría a pensar en una especie de egoísmo, pues se opta por traer a un nuevo ser a sufrir en vistas de la propia satisfacción.

De lo anterior se han de aclarar dos aspectos: primeramente, se ha de decir que el egoísmo que aquí se pre-visualiza se entiende como un egoísmo cuya finalidad es el propio beneficio, sin poner mayor interés en el bienestar y necesidad del otro, un egoísmo que, es instrumental²⁰⁴. El segundo aspecto por aclarar es, si bien se habla de un egoísmo común a todos los seres vivos, pues todos ellos poseen esa voluntad de existir, es el egoísmo humano el que es meramente utilitarista, pues los demás seres vivos no poseerán tal utilización de lo otro, el egoísmo humano es el único que puede ser llevado al extremo²⁰⁵.

De modo que, en ese acto de generación en donde se trae a la vida a sufrir a un nuevo ser, los progenitores, es decir, los que han cometido tal acto, adquieren una deuda a causa de ese

²⁰¹ Schopenhauer, A. *Die welt II*, 667. (*El mundo como voluntad II*, 752.)

²⁰² Schopenhauer, A. *Die welt II*, 667. (*El mundo como voluntad II*, 752.)

²⁰³ Schopenhauer, A. *Die welt II*, 674. (*El mundo como voluntad II*, 761.)

²⁰⁴ Más adelante se planteará otro tipo de egoísmo que tendrá relación con la crueldad y la poca importancia que el hombre le da a la vida del otro.

²⁰⁵ Prats Palma, “Egoismo y daño ambiental”. 9

egoísmo, pues por haber gozado unos, otros llegan a la vida a sufrir²⁰⁶. Así, el mismo acto de generación es algo violento por el mismo hecho de lanzar a nuevos seres a una existencia que necesariamente resulta ser tormentosa. Según Schopenhauer tal acción resulta desagradable e incluso causa cierta aversión si se le piensa fríamente, se presenta como una simple obscenidad.

El filósofo pesimista, afirma que, en algunos casos, a esta manifestación del egoísmo le sigue muy de cerca un arrepentimiento y una tristeza profunda²⁰⁷ al ser concretado por primera vez, pues de cierta manera se sabe que se ha incurrido en una acción deshonrosa y utilitaria, pues se ha puesto el goce propio por encima del sufrimiento del otro, además, se sigue replicando el dolor del mundo en una nueva creatura; el egoísmo de un individuo es el causante de un nuevo sufrimiento.

Sin embargo, el egoísmo en esta manifestación radicaría en la no aflicción del individuo por el acto cometido, pues en él no surge el sentimiento de piedad por el posible sufrimiento de un “otro” que no ha pedido existir. Schopenhauer afirma que, el no sentir compasión por aquél que sufre a causa del propio egoísmo [a causa de «*mi egoísmo*»] se puede catalogar como alguien malévolos e incluso cruel²⁰⁸, pues la voluptuosidad le resulta más placentera que reprochable y por lo tanto no existe la posibilidad de que padezca arrepentimiento o culpa. El egoísmo que no se arrepiente de hacer sufrir al otro o utilizar al otro para lograr su propio bienestar es, desde este razonamiento, un acto de maldad.

Es de suma importancia aclarar lo que para Schopenhauer es la crueldad con el fin de entender con más precisión porque el egoísmo se podría entender como un acto malvado y funesto. Dentro de los textos de *Parerga y Paralipomena* se afirma que en el corazón de cada hombre se encuentra un animal salvaje que espera la más mínima ocasión para ponerse rabioso y desenfrenado y hacerle daño a los demás²⁰⁹. Es justamente ahí en donde radica el disfrute de

²⁰⁶ Schopenhauer, A. *Die welt II*, 665. (*El mundo como voluntad II*, 750.)

²⁰⁷ Schopenhauer, A. *Die welt II*, 668. (*El mundo como voluntad II*, 753.)

²⁰⁸ Se recuerda que para la ética schopenhauariana una de las virtudes más importantes y más nobles es la compasión, pues el filósofo piensa que ésta hace más soportable la vida, pues se comparte el dolor que ella significa. La compasión es entender la vida del otro a partir de sus penas y entender que ese otro al igual que “yo” también sufre.

²⁰⁹ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena II*. 234

la guerra y la lucha bélica. Esto es pensado como un egoísmo cuyo origen se haya en la maldad pues es un intento de aliviar el dolor propio a partir del sufrimiento ajeno.²¹⁰ A este tipo de maldad es lo que Schopenhauer concibe como crueldad; ese disfrute de provocar o mirar el mal y el sufrimiento del otro.

Cabe aclarar que Schopenhauer piensa que la crueldad también puede ser provocada por una ira desatada a consecuencia de la envidia²¹¹, y por ello se desea y se disfruta el mal de aquél a quien se envidia, pues al igual que la compasión, que surge como el sentimiento en donde se sufre por el mal de otro, la envidia equivale a la sensación contraria, en donde se disfruta del infortunio de ese a quien se detesta; así, ese disfrute es provocado por el coraje de la envidia. Este tipo de crueldad estaría más relacionada con el término en alemán *Schadenfreude* que hace referencia al goce por el mal de aquél a quien se le tiene una aversión o se percibe como alguien inferior²¹².

No obstante, la crueldad se puede presentar como el mero disfrute y placer, sin razón aparente, del sufrimiento del otro. Para Schopenhauer este tipo de crueldad es el peor rasgo en la naturaleza humana y es denominada como *Sadismo*²¹³. Mientras que la crueldad provocada por la envidia, aunque despreciable es excusable y propia de las afecciones humanas, el sadismo es absolutamente malévolo y abominable. Aparece como todo aquello que va en contra de cualquier virtud (en específico la de la compasión, o misericordia). Esta crueldad que carece de toda razón es el aspecto más mísero del hombre²¹⁴.

Por lo anterior se podría decir que una de las consecuencias de llevar el egoísmo al extremo es la aparición de la crueldad que deviene en sadismo, pues es exactamente el dolor lo que produce placer, se antepone un goce perverso sobre el bienestar del otro y se le utiliza para satisfacer esa perversidad. Existe una alegría malsana que surge a causa de disfrutar un mal acaecido a otro, un regocijo que se experimenta al ver al otro en una situación

²¹⁰ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena II*. 235

²¹¹ Pues es natural e inevitable que el hombre, al ver la posesión y el placer ajeno sienta con amargura la carencia propia, despertando el odio contra el afortunado.

²¹² Richard Smith. *Schadenfreude. La dicha por el mal ajeno y el lado oscuro de la naturaleza humana*. (Aliaza: Madrid, 2016), 38.

²¹³ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena II*. 235

²¹⁴ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena II*. 235

desfavorecedora. La crueldad sádica se hace presente cuando, en lugar de que la compasión y/o la piedad aparece el goce del mal sufrido por el sujeto que “no-soy yo” e incluso se desea o se provoca más mal para seguir disfrutando de éste.

Los fines humanos que se han de alcanzar bajo cualquier condición, es decir, los fines que son llevados al extremo, recaen en maldad y explotación, así como en el maltrato, la humillación y, finalmente, la crueldad. El egoísmo que se vuelca a conseguir el mayor goce no repara en los daños que puede causar a los otros, de modo que tal despreocupación puede verse manifestada en la destrucción de lo viviente y el conjunto de la naturaleza²¹⁵; de modo que, la crueldad entendida desde aquí radicaría en la aniquilación de todo aquello que no se identifique con lo humano ²¹⁶.

Del mismo modo, se ha de recordar que la alegría malsana por el mal y el sufrimiento ajeno surge en tanto que eso sea considerado como algo/alguien inferior, nuevamente, como aquello que no se identifica con lo humano porque es inferior. Así, el egoísmo “antropocéntrico”²¹⁷ es capaz de gozar con el tormento de aquello que no se considera como algo digno o con valor o con valor propio; este egoísmo puede regocijarse con el dolor de todo aquello que se concibe como un mero instrumento y que carece de toda importancia intrínseca. El egoísmo de modo antropocéntrico podría recaer en el sadismo del que habla Schopenhauer.

Cabe decir que una de las características funestas que posee el egoísmo antropocéntrico radica en pensar que el goce, disfrute o placer del egoísta se coloca por encima del sufrimiento del otro, como si su sufrimiento sirviera a modo de sacrificio para lograr el bienestar del otro. El egoísmo no le dará importancia al sufrimiento del otro y por ello puede utilizarlo para satisfacerse. De modo que, el sufrimiento de uno sirve para el bienestar del otro; sin embargo, para Schopenhauer proceder de esta manera utilitarista recae nuevamente

²¹⁵ Prats Palma, “Egoísmo y daño ambiental”. 31.

²¹⁶ Incluso aquí se puede recaer en el *especismo*, aquellas especies que son designadas por el hombre, como “importantes” serán las únicas dignas de consideración. Sandra Baquedano Jer, “Conservacionismo en eras de especismo”, *Revista Luna Azul*, núm. 41, (Julio-Diciembre 2015).

²¹⁷ Se le ha llamado “egoísmo antropocéntrico” ya que se refiere a un egoísmo que sitúa al hombre como centro en donde sus intereses y, en sí, su voluntad de sobrevivir y de procurarse placer y gozo se entiende como lo más importante

en maldad, pues el sufrimiento que los seres padecen jamás podrá ser cancelado ni compensado por ningún tipo de bien²¹⁸, ni personal y mucho menos general, “el placer no vale un tormento”²¹⁹. Los bienestares presentes no pueden borrar sufrimiento alguno pues ninguna causa vale un tormento. Lo fatídico del egoísmo es que este piensa que el sufrimiento de uno vale la dicha de otro.

Para Schopenhauer ese egoísmo, que no siempre ha de recaer en sadismo, es reflejo de la voluntad que se individualiza y se presenta como una de las máximas expresiones del querer, si a la voluntad individual no le es útil algo no le tendrá consideración alguna, en un primer momento no se reconoce al otro como algo/alguien que también quiere. Esta facultad se manifiesta en un “yo” que quiere subsistir de cualquier manera, el egoísmo permite que el sujeto se mantenga siendo. Incluso las emociones tales como el temor, la envidia y el miedo, son manifestaciones de ese querer ser, pues aparecen como factores cuya finalidad no solamente es mantener al individuo en su existencia, sino también evitar todo aquello que pueda ponerla en riesgo.

Así, se huye del fuego porque se corre peligro de morir calcinado²²⁰, se teme a una bestia por la simple idea de dejar de existir al ser devorado, incluso como se exponía anteriormente, un remordimiento causado por un acto que provoca el sufrimiento del otro, aparece, más bien como una angustia ante la posibilidad de afrontar, por sí mismo, las repercusiones que podría conllevar tal acto, “la angustia y el arrepentimiento causados por nuestros actos no son, muchas veces, otra cosa más que el temor a las consecuencias”²²¹, el arrepentimiento no es más que una equivocación de la voluntad, cuando en un primer momento ha pensado que quiere y en un segundo momento repudia eso que ha querido. El egoísmo no es más que un reflejo del *Todo* en la voluntad individual; “el egoísmo es colosal; no puede contenerle ni el universo entero. Porque si cada cual se diera a elegir entre el aniquilamiento del universo y su propia pérdida, no quiero decir que contestaría”²²².

²¹⁸ Schopenhauer, A. *Die welt II*, 674. (*El mundo como voluntad II*, 760.)

²¹⁹ Schopenhauer, A. *Die welt II*, 675. (*El mundo como voluntad II*, 761.)

²²⁰ Prats Palma, “Egoísmo y daño ambiental”, 13

²²¹ Schopenhauer, A. *Los dolores del mundo*, 44.

²²² Schopenhauer, A. *Los dolores del mundo*, 42.

Como se ha dicho, el egoísmo llevado a un extremo en donde no reconoce al otro como un sujeto y ponerlo en meros término de representación, puede traer consigo el riesgo de un aniquilamiento de ese otro²²³, el egoísmo se impone sobre la vida misma del otro con tal de alcanzar sus fines. En cuanto a esto se puede afirmar que la naturaleza también aniquilar pues, como se ha mencionado, no repara en eliminar seres para continuar su ciclo de existencia, destruye, pero al mismo tiempo crea para perpetuar tal ciclo; sin embargo, el aniquilamiento que deviene de un egoísmo humano no es necesariamente creador pues puede eliminar o “nadificar”²²⁴ a otros seres sin tener, necesariamente que crear.

El egoísmo que “nadifica” en vista de su propio beneficio es un egoísmo aniquilador, pues se podría decir que se niega la existencia de otros seres, esto es que al momento de aniquilarlos se les “otorga” una falta de ser, por ello, pensar en hacer nada (o “nadificar”) a un ser remite a un “no-ser”, a una nulidad del ser y con ello de la existencia. El sujeto que niega aquello que también es sujeto²²⁵, no posee un reconocimiento del ser del otro y por lo tanto no existe un otorgamiento de consideración. El egoísmo aniquilante no tiene consideración sobre los otros y por ello puede imponerse sobre eso otro.

De modo que se puede pensar en un poder de negación de un sujeto sobre otro, como si éste al no otorgarle reconocimiento le estuviera otorgando, más bien, la nada, como si lo hiciera nada, es decir, que existe una negación del reconocimiento de su ser. La falta de reconocimiento de la existencia o del ser del otro al que le han otorgado la nada o lo han “nadificado”, adviene la humillación, el maltrato y, de forma sistemática, el menosprecio, la descalificación y el olvido de ese otro²²⁶. Así, el egoísmo manifestado de esta manera se podría entender como un acto que causa sufrimiento y tormento a aquello que no es considerado y por lo tanto sólo se utiliza como un instrumento.

Cabe decir que la ética y la moral, de donde se derivan algunas de las consideraciones anteriores, son producciones meramente humanas, y es cierto que el hombre es el único ser

²²³ Prats Palma, “Egoismo y daño ambiental”, 24

²²⁴ Pablo Lazo, “La negación del otro: la «nada» como efecto nihilista del yo sobre otro cultural en J.M. Coetzee”, en *Analogías alternantes de la nada. Ejercicios filosóficos sobre el vacío*, editado por Héctor Sevilla Godínez (México: Plaza y Valdés, 2014), 34.

²²⁵ Lazo, P. “La negación del otro”, 34.

²²⁶ Lazo, P. “La negación del otro”, 34.

capaz de valorar y de poseer obligaciones morales, mientras la naturaleza y sus creaturas, gracias a que son incapaces de representar el mundo de esta forma [moral y éticamente] pues no poseen capacidad de representación, no podrán ser partícipes de la moralidad ni de la ética. Sin embargo, esto no significa que tanto ética como moral sean exclusivas para²²⁷ los hombres o que sean ellos los únicos dignos de ser considerados desde lo moral y/o ético.

Tampoco quiere decir que tanto la ética como la moral nieguen la consideración de otros seres vivos como sujetos de dignidad y por ello, a su vez, se les niegue una importancia intrínseca²²⁸. Proceder de esta manera es, como se ha expuesto, erróneo e infundado y más bien es una manifestación del egoísmo como móvil antimoral, un egoísmo que sólo considera la dignidad en función al interés humano y nadiifica todo aquello que salga o no sea correspondiente a esto. Se podría decir, pues, que la ética y la moral no se agotan en la especie humana, y no porque sea una creación humana se significará que los demás vivientes sean indignos de poseer consideraciones éticas y morales.

2.2 Sobre la razón utilitaria. Entre Schopenhauer y Kant

El egoísmo que anteriormente se ha presentado y es preocupación de esta reflexión, es aquel egoísmo meramente humano, pues ya se ha dicho que es preciso distinguir entre un egoísmo común a todos los seres vivos en su lucha por permanecer en la existencia y un egoísmo que posee intencionalidad y solamente busca el beneficio y goce propio haciendo uso de todo lo que esté alrededor para lograr tal finalidad; así se propone que el egoísmo entendido de esta manera encontrará su punto de partida en una razón utilitaria propia del ser humano.

El egoísmo entendido como antropocéntrico se vuelca a hacer uso a modo de instrumento de todo aquello que rodea al ser humano, esto es, que se entenderá como un útil todo lo que esté a su alcance y sea funcional para lograr sus finalidades e intereses. Es gracias a la capacidad intelectual del hombre que estos se piensan (erróneamente) superiores a todos aquellos seres que no compartan tal capacidad y dándose, a partir de esto, el derecho de utilizarlos y entenderlos [a los seres vivos] como meros objetos serviles despojándolos de consideración

²²⁷ Juan Alberto Lecaros, “El puesto del hombre en la naturaleza. El problema del antropocentrismo”, *Bioética & Debate.*, núm. 54, (Septiembre-Diciembre 2008): 24

²²⁸ A, Lecaros, “El puesto del hombre en la naturaleza”, 24

alguna²²⁹. De modo que la razón utilitaria aparecer como una posibilidad brindada al hombre para que éste se pueda servir de todo lo que esté a su alcance, no sólo de objetos, sino de todo ser vivo sometido a un presupuesto de servicio y utilidad.

La instrumentalización de todo aquello que rodea al hombre se puede rastrear con la llegada de la modernidad (como se ha dicho en el capítulo anterior) con los ideales cartesianos los cuales enuncian que todo en la naturaleza será *res extensa* si ninguna finalidad ni valor propio²³⁰ y simplemente estará ahí para ser interpretada y controlada tanto por la razón como por la voluntad humana, a quien no le será suficiente la mera supervivencia, sino que ha de someter todo aquello que no sea ella misma [es decir la voluntad] en orden de conseguir su propio beneficio y con ello afirmar su permanencia en la existencia. De modo que el valor de esa naturaleza dependerá de tales facultades del hombre.

Así, se comienza a vislumbrar que la razón humana será entendida como la única que puede darle sentido a la naturaleza y todo lo que forma parte de ella, a partir de imponerle una finalidad determinada. Al contrario de cómo se pensaba en la antigüedad, donde todo poseía un destino o un “*telos*” previamente otorgado por la divinidad, aquí ese *telos* será dado únicamente por la racionalidad del ser humano, dándole así, sentido a la naturaleza y demás seres en función de sus necesidades, deseos y requerimientos.

Para poder entender de manera precisa cómo se desarrolla la razón utilitaria en relación con el egoísmo antropocéntrico es necesario retomar algunas ideas kantianas a cerca de la razón pues, como se sabe, es el filósofo de Königsberg quien desarrolla una de las teorías fundamentales que darán basa a una antropología en torno a la razón²³¹.

Según Natalia Lerussi en su artículo *Hacia una revisión de un antropocentrismo Kantiano* afirma que Kant desarrolla una comprensión de la naturaleza como aquello que se ha de entender como un sistema de fines que serán determinados por el hombre ya que él es el único ser con estructura racional y por ello ha de ser “El señor titular de la naturaleza”²³², en

²²⁹ Prats Palma, “Egoísmo y daño ambiental”, 28.

²³⁰ Lecaros, J “El puesto del hombre en la naturaleza”, 25.

²³¹ Emmanuel Kant. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial, 1991. PDF e-book., 10.

²³² Natalia Lerussi, “Hacia un antropocentrismo Kantiano argumentos para una consideración ética de la naturaleza (orgánica), según la Crítica de la facultad de juzgar teleológica”, *Ideas y Valores*, núm.158,

donde éste hará disposición de todo aquello que le sea útil para alcanzar su interés personal; el sistema ético kantiano sería la manifestación antropocéntrica occidental por excelencia²³³. Así, la naturaleza estará ahí para ser utilizada como recurso, es decir, como un instrumento que le ayude al hombre a alcanzar sus fines; sin embargo, se ha de señalar que, desde la perspectiva kantiana, tales fines estarán ordenados en vistas al acto moral, es decir, la naturaleza se considera un instrumento en tanto que sirva para lograr un propósito moral²³⁴, de modo que la naturaleza y todos los demás seres se orientaran a servir como instrumento para alcanzar ese fin moral. Es importante reiterar esto ya que para Kant no será un beneficio propio sin razón alguna, este beneficio debe ser en vista a lo moral.

Aquí se han de matizar ciertas ideas, es cierto que Kant piensa la naturaleza y los entes que la conforman desde una perspectiva antropocéntrica en donde el hombre sí es entendido como la especie privilegiada, ya que la racionalidad es la que lo dota de ese privilegio y es gracias a ella que surge la moralidad, de modo que sólo el hombre es sujeto de moralidad. Sin embargo, también es cierto que el filósofo reconoce la sensación como algo propio de los seres naturales y no los reduce a meras máquinas como en el caso de la concepción cartesiana. Afirmar que la naturaleza no es sujeto de moralidad no implica una irresponsabilidad moral por parte del ser humano ante la naturaleza y sus creaturas²³⁵.

Desde el razonamiento kantiano los seres humanos son los únicos que tendrían un valor moral, puesto que ellos mismos se lo asignan. Por lo tanto, serán los únicos capaces de gozar tal valor²³⁶, por ello el ser humano aparece como el único ser poseedor de un valor intrínseco y no uno relativo o extrínseco como el resto de los seres vivos²³⁷. Gracias a esta característica de valor propio (que se auto designa el hombre) es que será, igualmente, el único ser que

(Agosto 2015) 125.

²³³ Lerussi, N. “Hacia un antropocentrismo Kantiano”, 126.

²³⁴ Kant. *Crítica de la facultad de juzgar*, (Madrid: Gredos, 2014), 107.

²³⁵ Leticia Flores Farfán y Jorge Linares Salgado, coord., *Los Filósofos frente a los animales. Historia filosófica sobre los animales: Renacimiento y modernidad* (México: Almadía, 2020), 175.

²³⁶ Porque son los únicos que poseen la capacidad de asignar debido a su raciocinio.

²³⁷ Emmanuel Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Zaragoza: Titivillus, 2017. PDF e-book., 169.

posea dignidad²³⁸. De modo que, el valor de todos los otros seres irá en función del valor que se les sea asignado.

Así, solamente los seres que poseen valor propio y finalidad en sí mismos (es decir, los hombres) serán los únicos que deban ser tratados enteramente como fines²³⁹, los demás podrán aparecer como medios²⁴⁰. Aquí nuevamente se regresa a una perspectiva utilitarista en donde aquello no humano tendrá valor en tanto que pueda ser considerado como un útil para aquello que sí posee valor intrínseco y es, estrictamente, un medio en sí mismo.

No obstante, cabe señalar que, siendo los demás seres medios e instrumentos para el hombre estos han de tener un deber moral indirecto con ellos²⁴¹; esto es, todo lo que está en la naturaleza significa un instrumento para alcanzar un fin, no sólo individual, sino un fin que ha de dirigirse hacia la moralidad y, siendo de así, le respecta a toda la humanidad. De modo que el deber que se posee con el medio es más bien un deber hacia la humanidad, esto es, el instrumento con el que se ha de conseguir tal fin ha de ser objeto de consideración en tanto que es el medio por el cual la moralidad ha de ser alcanzada. Es por el carácter de “posibilitador” de la moral de ese medio, que éste ha de poseer, de manera indirecta, dignidad. No es una dignidad intrínseca, sino una dignidad en función de lograr un fin moral. Con lo anterior se podría afirmar que la naturaleza y sus creaturas aparecen como un sistema de fines naturales y no solamente como un medio, sino exactamente como un fin²⁴².

Kant no afirma que los seres de la naturaleza dejen de ser medio y/o instrumento por tener un deber indirecto con ellos, más bien los medios se han de conservar en buen estado para que puedan ser utilizados. Así, los seres naturales no poseerán un valor independiente de lo predispuesto por los hombres. Desde este razonamiento se podría pensar que no sería del todo incorrecto o malo dañar la naturaleza si esto no afecta a otros humanos ni la integridad de aquel que causa el daño²⁴³, lo inmoral radicaría en lo que estas acciones pudieran provocar, esto es, si algún hombre se viera afectado directamente por tales actos.

²³⁸ Kant. *Fundamentación de la metafísica*, 170.

²³⁹ Kant. *Antropología*, 14-15.

²⁴⁰ Kant. *Fundamentación de la metafísica* 182-183.

²⁴¹ Gustavo Ortiz Millan, *Kant y los animales*, en “Los filósofos frente a los animales”, 182.

²⁴² Lerussi, N. “Hacia un antropocentrismo Kantiano”, 126.

²⁴³ Gustavo Ortiz Millan, *Kant y los animales*, 182.

De acuerdo con lo anterior se ha de afirmar que, si la realización de los fines humanos depende de hacer uso de todo aquello natural, el destruir o dañar los medios sí afectaría a otros hombres, pues la realización de sus fines también dependería de los mismos recursos. Es claro que lo anterior sigue estando suscrito a una lógica antropocéntrica y egoísta, sin embargo, en este caso el mismo egoísmo utilitarista del hombre sería un tipo de salvaguarda para la naturaleza. El valor de los demás seres vivos sigue dependiendo del hombre, pero sería ese mismo interés humano el que fungiría como garante de cierto bienestar de todos esos seres, pues si destrucción y daño implicaría la no realización de los fines morales que el ser humano desea alcanzar.

Cabe mencionar que, en la antropología kantiana se ha de entender el egoísmo como eso que deviene desde una conciencia de sí mismo²⁴⁴; los demás seres no poseen tal conciencia, pues, su estructura racional no les permite tal conciencia como en el caso del ser humano, y es precisamente tal estructura y tal conciencia que hace que el humano se erija por encima de los otros seres²⁴⁵. Así, el egoísmo comienza “desde que el hombre empieza a expresarse diciendo yo”²⁴⁶. Esto, así como lo expone Schopenhauer, es algo inherente a todos los hombres²⁴⁷, pues se trata de ser siempre “yo” como una autoafirmación constante.

Sin embargo, Kant afirma que el egoísmo progresivo y entendido ya no sólo como una autoafirmación, sino como cierto tipo de arrogancia, bien expresada como interés, gusto o del entendimiento²⁴⁸. La característica de este egoísmo entendido como arrogancia es imponer el propio entendimiento como soberano y único parámetro lógico (o de gusto en el caso de un egoísmo estético), no reconociendo el raciocinio del otro como válido o siquiera digno de ser considerado²⁴⁹.

De modo que, o sería falso afirmar que la arrogancia expuesta por Kant significaría un acto discordante con la moralidad, pues ese egoísmo que no reconoce al otro termina por centrar

²⁴⁴ Kant. *Antropología*, 16.

²⁴⁵ Kant. *Antropología*, 15.

²⁴⁶ Kant. *Antropología*, 17

²⁴⁷ Aquí Kant no menciona que el egoísmo sea algo inherente a todo ser que pretende sobrevivir ya que ese egoísmo deviene de una conciencia del sí mismo, conciencia que solo es propia del hombre, pues los demás seres son simples en cuanto a estructura racional.

²⁴⁸ Kant. *Antropología*, 17

²⁴⁹ Kant. *Antropología*, 18.

toda finalidad únicamente en sí mismo, es decir, el egoísmo no reconoce a los otros como fines sino que todos los fines los reduce a sí mismo²⁵⁰. Un egoísmo de tal talente va en contra de toda moralidad (y por lo tanto de toda racionalidad) pues se pierde el sentido del deber y, por lo tanto, la validez universal desde la cual se ha de partir para actuar por el bien.

Lo anterior no quiere decir, necesariamente, que se salga de un pensamiento antropocentrista, o lo afirmado anteriormente, sea una actitud compasiva como sugeriría Schopenhauer, pues aquí se sigue entendiendo al ser humano como un ser superior en tanto que se ha de distinguir de los demás por su capacidad racional. El rechazo que muestra Kant al egoísmo como arrogancia, si bien, cae en parámetros de la moralidad, no deja de ser un “egoísmo antropocéntrico” pues la moralidad es entendida desde lo humano, el hombre es el único digno de tal moralidad y es el único parámetro de ésta. Es verdad que la arrogancia reduce los fines a sí mismo, sin embargo, esos fines siguen estando anclados al hombre como fin primordial.

Kant sigue haciendo una distinción entre lo humano y lo no humano, esto no quiere decir que tal diferenciación implique necesariamente que todo aquello que no es humano (pero vivo) sea indigno de ser respetado o sus vidas sean menospreciadas por el simple hecho de no ser persona [sólo se considerará persona todo aquello que es ser humano]. Lo único que esta distinción señala es que todo aquello que no es el hombre forma parte de un sistema de fines naturales²⁵¹.

Los hombres serán los únicos con facultad cognoscitiva y no solamente dotados de sensibilidad como en el caso de los demás seres vivos, esto para apuntar la distinción que el filósofo de Königsberg hace entre la persona y los entes naturales en donde los segundos no serán racionales y por lo tanto no tendrán capacidad de juicio, imaginación, fantasía y todo aquello que es característico de la estructura racional meramente humana. De modo que esta distinción va en relación de una facultad de raciocinio.

²⁵⁰ Kant. *Antropología*, 19.

²⁵¹ Matteo Anderozzi, “L’(in) attualità dell’etica di Kant. Una rivalutazione delle posizioni assunte dall’etica kantiana nei confronti della questione animale e di quella ambientale”, *La persona nelle filosofie dell’ambiente*, (Abril 2012) 127.

Gracias a tal racionalidad es que el hombre es el único ser capaz de representarse en un sistema de fines y de ahí que todo que todo aquello que no es humano se ordene a tal sistema, esto quiere decir, a manera de lo anteriormente mencionado con Schopenhauer, que el hombre es el único capaz de representarse el mundo, de ahí que todo lo suscriba a tal representación; en palabras de Kant es el único capaz de representarse un sistema de fines y de ahí que todo lo apunte bajo tal lógica, por ello es que le puede establecer una finalidad a los entes naturales y a la naturaleza misma.

Ahora bien, si se habla sobre la finalidad de la naturaleza se puede entender que el fin de ésta no se encuentra en sí misma, pues ella con todos los demás seres en conjunto, son la condición de posibilidad para el surgimiento de la vida en cualquiera de sus formas²⁵². Se dice esto porque entendido desde este razonamiento, ni el hombre mismo ostentaría el nombre de “fin final”²⁵³, y por el contrario también formaría parte de ese sistema de fines.

El problema de todo lo anterior surge cuando el ser humano impone como razón suficiente su capacidad racional y representativa de fines para instrumentalizar, y con ello, someter todo eso que no posee tales capacidades, y hace uso de ellos como medios para lograr exclusivamente sus propios intereses, no ya los intereses morales que debería compartir con todo aquello que tiende a un “fin final”, sino para alcanzar aquello que él mismo se ha impuesto como objetivo. Tal acción, más allá de instrumentalizar todo pese a que no sea en vistas de la moralidad, denigra y menosprecia todas aquellas vidas que no puedan o no sirvan para ser usadas como medios.

Hasta aquí se ha expuesto la manera en que Kant piensa la naturaleza en función de los fines del hombre cuya posibilidad para ser categorizados es necesariamente, el razonamiento inherente a él; la razón será, por lo tanto, utilitarista pues, como se ha dicho, ocupa como instrumento, útil o medio todo aquello que tiene a su alcance. Dicho esto es importante señalar que el egoísmo causado por la razón utilitaria no sólo radica en el sentido en que todo es utilizado, ya no para lograr fines generales propios de la humanidad, sino para lograr fines personales que no necesariamente han de ser morales como Kant lo propone; el egoísmo de esta razón también se podrá ver manifestado como vanidad, pues es esa razón utilitaria la

²⁵² Anderozzi, M. “L’(in) attualità dell’etica di Kant”, 128.

²⁵³ Lerussi, N. “Hacia un antropocentrismo Kantiano”, 130.

que se impone y se concibe a sí misma como todo parámetro de realidad y de verdad suponiendo que es capaz de ir más allá de sus limitaciones.

Se dice que surge una vanidad de la razón la cual, a partir de su concepción moderna, aparece como el máximo parámetro para percibir, determinar y comprender la realidad²⁵⁴. La razón construida así, sólo podrá pensar en términos de trascendencia, lo que provocará que, en muchos momentos, le sea imposible adaptarse a lo real²⁵⁵. De modo que ya no piensa en términos de lo cotidiano, provocando que todas las cuestiones no relacionadas con lo objetivo²⁵⁶ serán inválidas y no poseerán la importancia debida. Ese egoísmo de la razón se sustentará desde una vanidad científica, la cual cree que lo comprobable tangiblemente será el único parámetro de verdad realmente válido, manifestándose como una exigencia de exactitud científica²⁵⁷.

Ya Kant había advertido que la razón, por más trascendente que sea, posee limitantes y puede poseer un carácter de falibilidad; la vanidad, por tanto, consiste en asumir que esos límites son inexistentes y cualquier asunto, por más desconocido que esté sea, puede ser visto bajo la luz de una razón científica instrumentalista y utilitaria. En palabras de Francisco Gao²⁵⁸ a la razón vanidosa poco le importa el sufrimiento yo y las tragedias acumuladas que ha dejado a su paso, lo realmente importante para ella es el uso de todos los medios posibles (aunque a veces se trate a los fines como medios) para alcanzar el progreso racional.

Aunque la razón y todo lo que de ella proviene posea límites, su egoísmo apostará por un carácter de infalibilidad y de entendimiento total, se pretende entender y dominar la totalidad de la realidad. Así, tal egoísmo vanidoso radicaría en su autodeterminación como infalible. Se sabe que, dentro de los escritos principales de Schopenhauer, el filósofo hace un análisis del pensamiento Kantiano, de modo que ese análisis servirá para poder entender más a detalle esa razón utilitaria y la manera en que ésta se relaciona con el egoísmo previamente expuesto.

²⁵⁴ Pedro Francisco Gao Guerrero, “Bajo el dominio de la razón instrumental”, *Foro Nueva Época*, núm.10, (2009) 75.

²⁵⁵ Reyes Mate, *La herencia del olvido. Ensayos entorno a la razón compasiva*. (Madrid: Errata Naturae Editores, 2008), 112

²⁵⁶ Eso objetivo entendido desde un estándar científico que es en donde se apoya tal razón

²⁵⁷ Gao, P., “Bajo el dominio de la razón instrumental”, 76

²⁵⁸ Gao, P., “Bajo el dominio de la razón instrumental”, 77

Se ha dicho que la interpretación del mundo se da en términos de representación, en términos de fenómeno, de modo que el fundamento de todo lo objetivo es la representación; Schopenhauer siguiendo a Kant, afirma que las cosas no son el *noumeno*, pues la cosa en sí nunca es objeto, pues estos objetos son una simple manifestación, pero nunca la cosa en sí misma. Es el sujeto el que tiene la capacidad de interpretar la naturaleza²⁵⁹, esto señala que el objeto no dona sus notas ontológicas al sujeto, es decir, no es la naturaleza la que queda como ser analizable, sino que es el sujeto el que puede interpretar la naturaleza. En otras palabras, que es a partir de la voluntad propia al hombre (la manifestación de la cosa en sí) que éste comienza a conocer la voluntad universal. Sin embargo, para el filósofo alemán la teoría kantiana sobre la incognoscibilidad de la cosa en sí queda modificada en tanto que queda reemplazada por el más inmediato de sus fenómenos y que se diferencia de todos los demás gracias a esa inmediatez.

Se dice esto ya que es importante señalar que Schopenhauer sí sigue a Kant en este punto en tanto que es el sujeto el que ha de interpretar la naturaleza a partir de la representación, sin embargo, esto no es así porque la razón sea la soberana para interpretar de manera inequívoca y necesariamente verdadera la realidad, sino porque el mismo intelecto humano es incapaz de acceder a la cosa en sí, de lo contrario equivaldría pensarla como un fenómeno y la voluntad que da fundamento al mundo no parte del fenómeno. La cosa en sí o voluntad primigenia, desapegada de todas sus manifestaciones fenoménicas, resulta velada para el conocimiento humano. Pues el hecho de que la cosa en sí llegue a ser conocida contradice su ser en sí y todo lo conocido sólo puede ser tal en cuanto fenómeno.

De modo que, a diferencia de la razón que se piensa como inequívoca y sin ningún límite, en el pensamiento de Schopenhauer, ella sería algo que está lejos de alcanzar a conocer la realidad en su forma más verdadera, la razón aquí no es libre ni autónoma, por el contrario, depende de esa voluntad primigenia y de sus manifestaciones para poder conocer. Para Schopenhauer la razón no sería el máximo parámetro de verdad²⁶⁰, la razón se encuentra velada y depende de la representación para poder conocer, el fenómeno es la representación

²⁵⁹ Schopenhauer, A. *Die welt*, 149. (*El mundo como voluntad*, 260.)

²⁶⁰ María Clara Fritz Swatz, “Schopenhauer e o possível rompimento com o antropocentrismo kantiano”, *Cadernos pet filosofia*, núm.1, (Mayo 2020) 13.

cerebral que el hombre se puede hacer²⁶¹, aquí esa razón no tendría motivos para ser egoísta, por el contrario, podría aparecer como un parámetro inverosímil.

Es cierto que Schopenhauer sigue a Kant en la idea en que es el sujeto el único capaz de entender la naturaleza debido a su singular capacidad racional. Sin embargo, el filósofo pesimista se separa del pensador de Königsberg en tanto que la razón no será lo que haga al hombre autónomo, pues se ha de recordar que todo se encuentra bajo el influjo de la voluntad. Es cierto que el hombre hace uso de todo aquello que lo rodea para cumplir sus fines, pero, a una escala general, es la voluntad la que hace uso de diversos seres para seguir su curso irracional y violento, la voluntad hace uso, incluso, del hombre para poder continuar con su generación y eliminación de seres de manera infinita. El hombre y su razón no podrán parar tal curso, por el contrario, él mismo se ve inmerso en tal dinámica, como se ha dicho anteriormente, se ve engañado por esa misma voluntad para continuar siendo parte de ella.

En cuanto a las afirmaciones kantianas sobre una interpretación antropocentrista de la naturaleza en donde todo está a disposición del hombre, las ideas de Schopenhauer pueden aparecer como un vehículo para superar tal interpretación. Se podría comenzar a confrontar el antropocentrismo kantiano desde las afirmaciones hechas por Schopenhauer donde asegura que los seres de la naturaleza también poseen cierto tipo de intuición²⁶². El rasgo antropocéntrico en el pensamiento de Kant puede rastrear en tanto que se encuentra un fundamento metafísico que pretende homogeneizar todo tipo de conocimiento y suscribirlo estrictamente a la razón humana²⁶³, legitimando así, que todo aquello que no sea humano pueda ser utilizado para alcanzar intereses propios de tal raza²⁶⁴, sometiendo a seres que no se consideran racionales, a la voluntad del hombre, no considerándolos seres con dignidad. Dentro del pensamiento schopenhauariano, existen otros seres en la naturaleza que, aunque no posean conciencia como el ser humano, sí poseen instinto, intuiciones, sensibilidad y sobre todo, voluntad²⁶⁵ o como más adelante afirmará Derrida, han de ser considerados

²⁶¹ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena I*. 143

²⁶² Schopenhauer, A. *Die welt II*, 73. (*El mundo como voluntad II*, 85.)

²⁶³ Fritz, C. "Schopenhauer e o possível rompimento. 12

²⁶⁴ Como se ha dicho anteriormente, desde las afirmaciones kantianas, esos intereses habrían de ser morales.

²⁶⁵ Fritz, C. "Schopenhauer e o possível rompimento. 16

porque poseen la capacidad de sufrir²⁶⁶. Es cierto que estos seres no poseen saberes y no podrán ser considerados como entes con capacidad de raciocinio y capacidad lingüística, sin embargo, poseen capacidades cognitivas que, aunque menores, son ciertos rasgos de entendimiento²⁶⁷.

De modo que, siguiendo el razonamiento de Schopenhauer, el fundamento que reza que solamente los seres humanos son el único motivo de dignidad, moralidad, y han de ser exclusivamente considerados como fines en sí mismos gracias a su racionalidad, se ve confrontado en tanto que, como lo dice Schopenhauer, los seres humanos no serían los únicos que poseen estos atisbos de entendimiento. Algunos seres no poseen conciencia y su inteligencia es básica²⁶⁸ y muy primitiva, sin embargo, esto no es razón suficiente para afirmar que no poseen ninguna característica de razón.

Además, se ha de recordar que desde las consideraciones del filósofo pesimista, los seres humanos no son los que realmente han de ser considerados como soberanos del mundo, pues más bien, son un elemento más que está bajo el influjo de la voluntad, ni la “razón pura” es capaz de salir de tal yugo, por lo que, se podría afirmar, el ser humano no es el ser con más privilegio, se auto determina así, más él también, al igual que todos los seres existentes, forma parte del dominio absoluto de la voluntad, ante sus tormentos, el hombre es igual de vulnerable y exiguo que todos los demás seres.

Así, también, en *Parerga y Paralipómena*, en el apartado de las consideraciones sobre la filosofía de Kant, el pensador pesimista afirma que tanto la *natura naturata*, objeto de la física, como la *natura naturans*, objeto de la metafísica, hace comprender que el ser humano, como el resto de los seres, pertenecen a la naturaleza²⁶⁹ teniendo esa naturaleza “desde dentro”, puesto que la reflexión de sí mismo permite acercarse al conocimiento de la naturaleza pues es la voluntad el núcleo del ser, a partir de ese conocimiento yo interno es que se puede acceder, parcialmente, al conocimiento de los demás seres. Aquí la naturaleza no se conoce desde fuera como lo diría Kant, en donde el hombre ha de acercarse a ella como

²⁶⁶ Esto se abordará más adelante en la segunda parte de este capítulo.

²⁶⁷ Schopenhauer, A. *Die welt II*, 73. (*El mundo como voluntad II*, 86.)

²⁶⁸ Fritz, C. “Schopenhauer e o possível rompimento. 16

²⁶⁹ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena I*. 143

un juez y no como un alumno ante un maestro, pues de ella no queda aprender, sino desde dentro del mismo ser humano, el cual no es quien determina del todo la naturaleza, sino que es ella quien determina al hombre. La voluntad está “en el corazón” de todos los seres y por ello es que se pertenece y se es parte de eso natural.

Desde este razonamiento el hombre no es quien se ha de poner por encima de la naturaleza, más bien es él quien se suscribe a ella. En la propia conciencia la voluntad aparece siempre como lo más primario y fundamental; es por ello que no resulta falso afirmar que se tiene que aprender a conocer la naturaleza “a partir de nosotros mismos y no, a la inversa, pretender conocernos a nosotros mismos desde la naturaleza. Lo que nos es conocido inmediatamente ha de dar la exégesis de lo conocido solo medianamente; no al revés”²⁷⁰. Así, la naturaleza aparece como el medio para poder conocerse a sí mismo, de la naturaleza sí cabe conocer algo y eso es a sí mismo.

Cómo ya se ha dicho para Kant el mundo está ahí para que el hombre pueda servirse de todos los elementos naturales que forman parte de él, la relación entre el hombre y su mundo circundante versará en el uso que se le pueda dar y la interpretación de éste será gracias a la capacidad lingüística (posible gracias a la racionalidad humana).

Según el texto de Teresa Martínez el estado surge como respuesta a esa misma interpretación del mundo de modo moderno²⁷¹ en donde se puede observar que, bajo lo jurídico ese estado instaurado por la razón utilitaria tiende a encasillar al sujeto en un objeto, de modo que dicha razón se manifiesta bajo la forma de lo jurídico que se apropia del sujeto bajo sus normas²⁷². Se dice esto ya que, bajo la perspectiva de Schopenhauer, el estado fungirá como un freno de ese egoísmo devastador del ser humano.

Schopenhauer afirma, acerca de la teología, que está fungía como una guía moral para el pueblo la cual no se basaba en ninguna razón estricta²⁷³ sino que encontraba su base en el castigo y en la recompensa, actuando por apariencia y egoísmo, pues la moralidad que ésta

²⁷⁰ Schopenhauer, A. *Die welt*, 148. (*El mundo como voluntad*, 258.)

²⁷¹ Teresa Martínez Terán , “El estudio de la antropología de Kant”, Revista *Utopía*, núm.28, (octubre 2008) 26.

²⁷² Martínez, T. “El estudio de la antropología de Kant”, 26.

²⁷³ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena I*. 141-142

buscaba estaba destinada, más bien, al bienestar propio y no a un bien en común²⁷⁴, de manera que la fundamentación de una moral desde estos términos era irrealizable. Por lo tanto, según Schopenhauer, es Kant quien logra tal fundamento²⁷⁵. Sin embargo, para el filósofo pesimista, las reflexiones morales han olvidado el objeto de sus postulados, es decir, la acción humana y han optado por encontrar su base en la naturaleza de las personas y/o de las cosas²⁷⁶.

Para Schopenhauer el núcleo de la acción moral humana no se encuentra ahí, por el contrario se encuentra en un egoísmo humano en donde, como primer momento, los hombres deciden actuar moralmente porque necesitan de una legislatura que defienda sus interés a modo de derechos²⁷⁷, en un segundo momento por conservar un buen nombre ante la sociedad, esto sería más por miedo a la deshonra social que por una verdadera búsqueda del bien.

De modo que, el honor social que se busca se basa en la opinión que los demás tienen sobre “nosotros”. Esa opinión, aunque no sea el máximo bien es valiosa porque se traduce en términos de vitalidad, la cual, siempre está intentando reafirmarse en cada acción humana, se busca el reconocimiento social a modo de afirmar su existencia en el mundo. La dignidad personal y el orgullo es obtenido a través de los actos morales que se llevan a cabo en sociedad, sino más bien, surge un sentimiento de vergüenza si el individuo transformar un acto admirable en uno despreciable, en donde lo que debería ser causa de algo excelente causa lo contrario²⁷⁸. De modo que un sentimiento de vergüenza se traduce como el resultado de corromper un acto meritorio y apreciable en un acto de poco valor, así como el resultado de preferir algo que se desprecia sobre algo que ha de ser digno de admiración.

Se dice esto ya que esos actos morales que el hombre opta por hacer serían llevados a cabo más para evitar vergüenza que para lograr un bien en sí mismo. Si la vergüenza se presenta, la moral del hombre corre grave peligro y con ello su afirmación en la existencia. Esto quiere

²⁷⁴ Úrsula Lluch Llopis, "Una aproximación a la ética de Schopenhauer. Las nociones de egoísmo y compasión ", (Tesis de licenciatura, Departamento de Filosofía y Sociología. Universitat Jaume I, 2020): 27.

²⁷⁵ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena I*. 150.

²⁷⁶ Lluch. U, "Una aproximación a la ética de Schopenhauer". 27

²⁷⁷ Lluch. U, "Una aproximación a la ética de Schopenhauer". 28

²⁷⁸ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena II*. 504

decir, aparece como necesario, cuidar celosamente de su honor y su prestigio. Lo anterior no implica que se realicen acciones de este tipo que no sean totalmente auténticas, es decir, que sí busquen lograr un fin moral, de ese modo sí podría existir una moralidad genuina, sin embargo, la mayoría de los individuos buscan tales actos de manera egoísta.

Siguiendo estos razonamientos Schopenhauer afirma que la máxima organización social, es decir el Estado, ha sido inventado como una salvaguarda de los egoísmos colectivos, ha surgido con la intención de garantizar que no se cometan injusticias en contra de sí mismos. El hombre en sociedad es como los perros, “tan hambrientos que sólo un bozal puede contenerlos; este bozal es el Estado”²⁷⁹. Se crean leyes para que los sujetos no atenten en contra de la existencia de sus prójimos. Para Schopenhauer el Estado no es la mayor expresión del espíritu humano, por el contrario, es la mayor expresión de la violencia y mezquindad del individuo.

De modo que el Estado para Schopenhauer es la máxima obra realizada por el egoísmo humano y su razón utilitaria²⁸⁰, este controla las acciones de los hombres mediante la fuerza y posibles castigos en cuanto a futuras acciones, pues el castigo está ahí como una advertencia en tiempo futuro²⁸¹. El Estado garantiza que no se cometan actos atroces, por venir, mediante el miedo a un castigo; se ha de recordar que ese egoísmo corre, instintivamente, de cualquier daño o perjuicio a modo de afirmar la existencia.

Es cierto que aquí el estado funge como un regulador que reprime los actos egoístas de los individuos, es capaz de hacer esto pues aparece como una fuerza superior a la cual los sujetos, individualmente, no pueden hacerle frente²⁸², esto no quiere decir que, como en el caso de Kant, el individuo se someta por convicción propia a esa fuerza superior, por el contrario se somete a ella por el miedo a las consecuencias que sus actos puedan conllevar, esto es, que la voluntad individual reflejada en cada sujeto se somete al Estado, no porque desee hacerlo así, sino porque, al conocer que puede haber un posible castigo por sus actos²⁸³, su afirmación

²⁷⁹ Rüdiger Safranski, *El Mal*. (México: Tusquets, 2013): 75.

²⁸⁰ Arthur Schopenhauer. *Crítica de la Filosofía Kantiana*. Classic Books, 2019. PDF e-book., 1075.

²⁸¹ Schopenhauer, A. *Crítica de la Filosofía Kantiana*. 1074

²⁸² Lluch. U, "Una aproximación a la ética de Schopenhauer". 29

²⁸³ Schopenhauer, A. *Crítica de la Filosofía Kantiana*. 1130

en la existencia podría quedar mermada, ese castigo es un “daño” a esa voluntad individual que constantemente busca afirmarse.

Desde esta concepción Schopenhauer seguirá de cerca a Hobbes²⁸⁴ cuando afirma que el Estado es el encargado de hacer valer el pacto entre voluntades egoístas para garantizar la protección de la sociedad de otras sociedades, de individuos egoístas que se protegen de otros individuos egoístas, a partir de un sistema de penas y castigos²⁸⁵. De manera que, en este punto Schopenhauer pondrá en duda el sentido de moral, pues mientras Kant piensa que la acción moral es aquella que se cumple por deber y es esta, a la vez, el móvil de esta acción, el filósofo pesimista aseverará que es la intención por la cual obran los hombres²⁸⁶.

Mientras que para Kant el fundamento de ese Estado se encuentra en la acción moral desinteresada, la cual ha de fungir como un freno de todo egoísmo e influencia de lo pasional, pues dicha acción hará que los hombres se traten entre sí como fines en sí mismos²⁸⁷. De modo que es el estado el encargado de garantizar ese tratamiento, pues también será el encargado de vigilar, mediante leyes que esa acción moral se cumpla. Así, para Kant el estado sería aquel que regule todo egoísmo humano y actuado, solamente, bajo la ley universal²⁸⁸.

Ya se ha dicho que, para Schopenhauer, es el egoísmo y la vanidad de donde parte todo fundamento de estado y de ley jurídica. Sin embargo, el autor pesimista reconoce que es Kant quien ha sido el primero en establecer una ética del desinterés²⁸⁹. Pese a esto, Schopenhauer piensa que el fundamento de la moralidad se ubicará, más bien, en el sentimiento de compasión, en donde el egoísmo solamente ha de ser donado y frenado para proteger a los hombres unos de otros²⁹⁰.

Para el filósofo de Königsberg, la moral se fundamenta en una ley universal bajo la cual todo individuo ha de actuar, para Schopenhauer la moralidad, sin esos fines egoístas, sólo podrá ser fundamentada desde la compasión, no como una ley que se ha de imponer como

²⁸⁴ Schopenhauer, A. *Crítica de la Filosofía Kantiana*. 1074

²⁸⁵ Carrillo. L, *Sobre individuos y sociedad*. 14

²⁸⁶ Carrillo. L, *Sobre individuos y sociedad*. 15

²⁸⁷ Kant. I, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 465.

²⁸⁸ Kant. I, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 465.

²⁸⁹ David Mateu, “Filosofía política”, 232

²⁹⁰ David Mateu, “Filosofía política”, 233

imperativo, sino como un conocimiento de los sufrimientos desde los cuales, el hombre moral, ha de decidir mitigar. Lo anterior quiere decir que, para Schopenhauer el sufrimiento ajeno, no es mitigado o, incluso, causa indiferencia o alegría, esto habla de un carácter malvado²⁹¹, pues sí causa alegría, es un egoísmo que tiende a la crueldad.

En cambio el hombre moral ha de entender que “el fenómeno ajeno es también en propio”²⁹²; todo lo que constituye a sí mismo constituye al otro, por lo que el sufrimiento inherente a la propia existencia será igual para todos, esto incluyendo los demás seres vivos, pues “la esencia de todas las cosas” es constituida por la voluntad que se encuentra en todo lo que vive, de aquí que Schopenhauer piense que el sujeto moral tampoco ha de procurar y más bien ha de mitigar el sufrimiento de todo aquello que esté vivo y procurarle un sufrimiento a estos seres resultaría igual de malvado y cruel. El sujeto moral procura conocerse a sí mismo, y con ello entiende que en cada ser se aloja la voluntad y, por lo tanto, un sufrimiento. Desde esta concepción de moralidad se puede pensar que, Schopenhauer, no tendrá una visión antropocentrista de esa moralidad.

Mientras para Kant, el hombre es el único digno de cuidado moral, para Schopenhauer, en tanto que todo ser vivo es objeto de sufrimiento, pues “la esencia de todas las cosas” también se aloja en todos ellos, es objeto de empatía, pues se sabe que estos seres sufren las mismas calamidades que “el yo”, de modo que no solo al hombre se le ha de procurar el menor de los sufrimientos, al resto de los seres también se les ha de procurar tal consideración, la moralidad es una empatía general para todo tipo de ser viviente; en este caso, la naturaleza y todos sus entes también serán digno y objetos de moralidad.

Como ya se ha dicho para Schopenhauer, una de esas limitantes de la moralidad será el egoísmo, pues, si no se puede alcanzar la empatía debido a que solamente se opta por llevar a cabo la propia voluntad y no se le da importancia alguna al sufrimiento del otro o, se desestima por el simple hecho de no ser propio, entonces ese egoísmo funge como un freno para que se lleve a cabo un acto de compasión, y con ello, de moralidad y ética. Es el mismo egoísmo antropocéntrico el que también no le confiere importancia al sufrimiento de otros seres, pues actúa bajo la falsa creencia de que estos no son dignos de compasión por no ser

²⁹¹ Schopenhauer, A. *Crítica de la Filosofía Kantiana*. 1137

²⁹² Schopenhauer, A. *Crítica de la Filosofía Kantiana*. 1138

humanos, para Schopenhauer tanto es acto moral y ético el compadecerse de los hombres como lo es compadecerse de los demás seres vivos.

En este punto resulta importante insistir nuevamente en la razón utilitaria como “instrumentalizadora”, pues es ésta la que impedirá que se lleva a cabo el acto de compasión, esto es que, si el hombre concibe como mero objeto o instrumento todo aquello que lo rodea y no le confiere dignidad, entonces no será capaz de entenderlos como sujetos que sufren y con ello no podrá tener compasión de ellos, pues de los objetos no cabe apiadarse. De modo que la razón utilitarista tomará la técnica orientada a hacer uso de los medios, más no tendrá ninguna relación moral ni ética con ellos²⁹³ pues con los únicos que se podrá entablar tal relación ha de ser con los fines, pues ya se ha esbozado que la tecnificación de la realidad en vistas de alcanzar intereses únicamente humanos provoca que la única relación que se pueda establecer con la naturaleza y sus criaturas sea siempre como medio.

Es importante aclarar que no es la intención de este capítulo abordar el sentido de la razón utilitaria como una razón instrumental, sin embargo, surge interesante dar un breve preámbulo de cómo ésta puede devenir en aquello que Max Horkheimer determinará como “razón instrumental”, con el objetivo de hacer tal análisis y abordar extensamente tal sentido en el capítulo III.

Se ha pensado en este autor ya que la crítica que hace a la razón como instrumentalizadora e incluso, una razón que se desarrolla dentro de una lógica capitalista, y la cual ha desembocado en la barbarie, aporta ideas que se utilizarán en la construcción de una crítica al antropocentrismo, la cual es tema central de esta investigación. Por ello sólo se tiene la intención de presentar brevemente algunas ideas claves de la razón instrumental de Horkheimer con la intención de poder pensar cómo es que éstas coinciden con algunos puntos previamente expuestos, y más adelante, poderlos desarrollar en capítulo siguiente.

Para Horkheimer, dentro de su crítica a la razón instrumental, afirma que se suele decir que las cosas razonables son las cosas útiles y esa razón está ahí para ayudar a discernir al hombre lo que le es útil²⁹⁴. Se menciona esto para poder argumentar que es justo la razón, que se erige

²⁹³ Fernando R. Contreras, “Estudio crítico de la razón instrumental totalitaria en Adorno y Horkheimer”, *Revista científica de información y comunicación*, núm.3, (2006) 64.

²⁹⁴ Max, Horkheimer “*Crítica de la razón instrumental*” (Buenos Aires: Sur, 1973) 15.

en la modernidad la que determinará los seres como útiles. El mismo autor afirma que antes de la modernidad el grado de racionalidad del hombre iba en función de su capacidad para “armonizar”²⁹⁵ con la totalidad que le representaba el mundo. Sin embargo, esto da un giro a la llegada de una razón ilustrada ya con tintes modernos, pues este grado de racionalidad ahora irá en función de que tanto se puedan modificar y controlar los seres (vivos o no) para hacerlos útiles, la capacidad racional del hombre dependerá de sus habilidades para encontrar útiles en todo aquellos que lo rodea.

Cuando el hombre deja atrás el concebirse como el centro del *cosmos* y se aleja del presupuesto de que los dioses han de manejar su destino, la razón se conforma con traducir en útil y en herramienta todo aquello que encuentre a su paso. A partir de la emancipación de eso que lo determinaba, el ser humano es ahora quien determina el destino del mundo circundante, esto quiere decir que se ejerce un dominio sobre la naturaleza, pero no únicamente de ella, sino también, sobre los otros individuos que puedan ser sublevados²⁹⁶. El hombre, al momento de emanciparse de la totalidad que significa la naturaleza, regresa a una dinámica de dominio, pero bajo las condiciones que él mismo establece. En palabras de Horkheimer, para lograr esa emancipación de la naturaleza, ahora deberá de subyugarse a la naturaleza que se encuentra dentro de sí mismo²⁹⁷.

Así, lo seres humanos quedan subyugados bajo su propio egoísmo, bajo su “amor al dominio”²⁹⁸. La razón instrumental no trascenderá la naturaleza ni tampoco formará parte de ella, por el contrario, entabla una relación de mera opresión con todo lo que forma parte de ella, incluyendo el hombre mismo. Mientras más sean los intentos por dominarla y usarla [exclusivamente] en beneficio humano, tanto más el hombre se ha de someter a sí mismo y a los efectos de su propio egoísmo instrumentalizador, este tipo de razón no emancipa, por el contrario, somete²⁹⁹. Es importante aclarar que la aserción que aquí le está dando Horkheimer a la razón instrumental no sólo es un sentido antropológico, sino también social,

²⁹⁵ Horkheimer, M. “*Crítica de la razón instrumental*”, 16.

²⁹⁶ Horkheimer, M. “*Crítica de la razón instrumental*”, 103.

²⁹⁷ Horkheimer, M. “*Crítica de la razón instrumental*”, 104.

²⁹⁸ Horkheimer, M. “*Crítica de la razón instrumental*”, 104.

²⁹⁹ Horkheimer, M. “*Crítica de la razón instrumental*”, 106.

sin embargo, este sentido mucho más amplio se abordará más adelante, por el momento únicamente se atenderá aquello que puede relacionarse con el egoísmo.

De modo que, esa razón instrumental que se puede ver manifestada como egoísmo será también responsable de volver a someter al mismo hombre. Aquí se ha de aclarar algo, lo anterior no quiere decir que el hombre quede dominado bajado su propia naturaleza en el intento de dominar todo aquello fuera de él, no se trata de una naturaleza exclusivamente humana, se ha de recordar que, para Schopenhauer, ese impulso de auto conservación es propio de todo lo vivo e, incluso, de todo lo existente. De manera que no se habría de afirmar que el egoísmo (en su manifestación más simple) es exclusivo del ser humano, más bien es algo que comparte toda la naturaleza, así habría una “naturaleza del mundo”. La voluntad siempre estará operando dentro de todo aquello que está vivo y se reflejará en una voluntad individual.

Se dice esto porque no se ha de interpretar que el egoísmo es algo exclusivo del hombre, lo que sí es exclusivamente humano es llevar tal egoísmo a extremos entendidos como móviles antimorales. Esto quiere decir que el egoísmo por sí mismo, no es naturaleza del hombre, eso es inherente a todo aquello dominado bajo los influjos de la voluntad (es decir toda cosa existente), tampoco quiere decir que la instrumentalización de la realidad sea naturaleza humana.

En palabras del sociólogo Shalins, el egoísmo que puede llegar a ser desmoralizante o que puede llegar a frenar una actitud moral, no es propio de la naturaleza humana³⁰⁰, pues esta consiste en un eterno querer, más no significa que ese querer aparezca, en un primer momento, como algo malévolo. Ese acto llegaría cuando se es incapaz de reconocer dignidad en el otro y esto conduce a poder disponer de eso otro no mostrándole compasión alguna. El egoísmo como móvil antimoral sería resultado de un acto de no reconocimiento de lo otro, nuevamente esto no quiere decir que todos los seres humanos, por naturaleza, le nieguen una dignidad o un reconocimiento a aquello que no es sí mismo.

También se ha de recordar que el Estado, desde los argumentos schopenhauarianos, está fundado por ese mismo egoísmo, así “la necesidad y codicia del hombre, en vez de sumergirlo

³⁰⁰ Marshall Shalins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, Titivillus, 2019. PDF e-book., 11

en la anarquía lo condujo a la sociedad”³⁰¹, es ese mismo egoísmo el que se gestiona a sí mismo para no terminar siendo su propia presa, el egoísmo cede de sí mismo como un modo de afirmarse al mismo tiempo. Las relaciones sociales seguirán la misma dinámica de utilitarismo³⁰², no porque sea un estado natural en donde solamente se puedan dar este tipo de relaciones, sino porque el hombre se somete, como se ha dicho antes, a su propio dominio en el intento de dominar todo aquello que está fuera de él.

³⁰¹ Shalins, *La ilusión occidental*, 74

³⁰² Shalins, *La ilusión occidental*, 74

Capítulo II. Segunda parte: Derrida y lo radicalmente otro

En los apartados anteriores se ha visto cómo el antropocentrismo se refleja en una especie de egoísmo vanidoso, el cual se concibe como una razón utilitaria que solamente busca servirse de todo aquello que se le presente sea vivo o no, en donde el otro no aparece con digno ni consideración propia, sino que la adquiere a partir de dar la posibilidad de alcanzar los fines humanos. Hasta aquí se ha explicado dicho egoísmo con tintes antropocentristas desde la perspectiva de Schopenhauer quien, como se puede apreciar en la exposición de la primera parte de este capítulo, parte de un estatuto metafísico. Se menciona esto ya que es importante resaltar que el segundo autor con el que se trabajará, es decir Derrida, no parte de los mismos principios metafísicos de Schopenhauer, por el contrario, parte de un pensamiento postmetafísico [y deconstruccionista] que no tomará como principio una voluntad bajo la cual se encuentre toda existencia.

Sin embargo, esto no quiere decir que los dos pensamientos sean contrarios o no comulguen entre sí; el punto de unión que se planteará entre los dos autores es el de un egoísmo (vanidoso y antropocentrista) que carece de compasión y no considera que el otro (lo radicalmente otro) sea capaz de sufrir, por lo que, un egoísmo que no muestra compasión será, al mismo tiempo, un egoísmo que no muestra hospitalidad.

Se propone que el punto de unión entre estos dos pensamientos radica en la compasión y la hospitalidad, pues se argumentará que ésta es una manifestación de la primera, esto es, se entenderá que la hospitalidad puede ser una forma de compasión, por lo que, la falta de alguna de ellas significaría una despreocupación por el sufrimiento del otro, además ese egoísmo radicará en la falta de consideración por el otro al [el hombre] imponerse como soberano, todo lo demás que no sea él quedará relegado (al igual que su sufrimiento) y será objeto de dominación no siendo digno de compasión ni de hospitalidad. Así este apartado propondrá lo siguiente: el egoísmo relega a todo aquello que no sea humano a un mero objeto de dominación, en donde su sufrimiento no será considerado ni tampoco será participar de compasión y/o de hospitalidad.

2.1 Hospitalidad, diferencia, y rostro del otro.

Es cierto que Derrida no habla en ninguna de sus obras sobre Schopenhauer y tampoco le dedica algún apartado en especial en alguno de sus artículos o conferencias a este autor, sin embargo, como ya se ha mencionado, se comenzará a establecer el punto de unión desde la hospitalidad y la compasión. Así, en primer lugar, se ha de hacer un breve análisis de ambas con el fin de entender porque se piensa que una participa de la otra.

Se ha de aclarar que no es intención de este apartado lanzar una discusión en torno a la hospitalidad y la compasión ni tampoco hacer un análisis exhaustivo de cada una de ellas, por el contrario, se quiere tender un vínculo entre lo afirmado por Schopenhauer a cerca del egoísmo y cómo es que esto puede coincidir con lo que propone Derrida con el fin de continuar con la crítica al antropocentrismo en la que sí se centra esta investigación.

Habiendo aclarado esto, se ha de mencionar brevemente el sentido que la hospitalidad posee con el fin de entender de qué manera puede surgir en relación a la compasión y, a un más, como una manifestación de ésta. Derrida afirma que, para hablar de hospitalidad es necesario comenzar con la pregunta sobre el extranjero, sobre lo otro y aquello que es ajeno³⁰³, pero al mismo tiempo ésta pregunta arroja a pensar sobre la mismidad pues esa relación con lo extraño [lo extranjero] es de apertura, pues el “yo” se verá constantemente desbordado por lo otro³⁰⁴. La idea de hospitalidad siempre arrojará el concepto del otro que estará en constante relación con el “sí mismo” y que lo constituirá.

Para pensar en hospitalidad es necesario pensar en la diferencia que significa el otro. Cuando el ser humano desea dar razón de sí mismo requieres de una diferencia para poder contestar tal pregunta, pues resulta insuficiente poder dar respuesta con el único elemento de la mismidad. Se dice esto ya que es el extranjero [cuando éste aparece o llega] quien posibilita la entrada de esa otredad, de lo diferente, de lo que no es, siquiera, familiar.

Para poder entender más a profundidad lo anteriormente expuesto, será necesario abordar la cuestión del otro y de la similitud, para que, con ello, la hospitalidad pueda ser pensada como

³⁰³ Jaques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La Hospitalidad*, (Argentina: Ediciones La Flor, 20000): 7.

³⁰⁴ Gustavo P.Guille “Las aporías de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida”, *Eikasias. Revista de filosofía*, núm. 64, (2015): 263-276

una vía de desmontar los parámetros antropocentristas. De modo que al analizar dichos términos se afirme que lo vivo no humano se ha de poder considerar como un prójimo.

En la quinta sesión del seminario *La bestia y el soberano II* Derrida reflexiona sobre lo que es el otro y lo semejante, en donde el semejante se podría pensar, es aquél que también es mortal, aquél “que su muerte la trae tras de sí”³⁰⁵ y por ello puede morir. Es desde la posibilidad de estar muerto ante alguien más que comienza a surgir la idea de otro, ese otro es aquél que le sobrevive a un *yo*, el que puede hacer algo con los restos de ese *yo* que ahora está muerto, desarmado ante los otros³⁰⁶. Sin embargo, esos otros que le sobreviven al *yo* tiene también la posibilidad de morir después del *yo*.

Desde la narración de Robinson Crusoe se ve ejemplificado como es que esos otros pueden disponer de los restos del *yo* una vez que éste ha muerto, restos que se pueden quemar, enterrar, engullir, devorar. Pero esos otros a los que el *yo* queda a merced, bien pueden ser próximos o ajenos. Es desde la idea de lo ajeno desde donde se desea pensar nuevamente el antropocentrismo. Se podría decir que lo ajeno queda entendido como lo extraño, como aquello que, incluso, puede no tener la muerte delante o tras de sí³⁰⁷.

Ese extranjero cuestiona la mismidad, como esa mirada del gato de la que habla Derrida en “*El animal que luego estoy si(gui)endo*” que mira desde su desnudez y pone en cuestión la desnudez propia³⁰⁸ pues para él siempre se ha estado desnudo, porque mira desde la desnudez misma del animal y en ese mismo estado reconoce al hombre que percibe desnudo cómo su par, como un otro que es prójimo. Para Derrida ese animal (en este caso el gato del ejemplo) es considerado también como un prójimo³⁰⁹, pues es cierto que el otro es aquel que “me” interpele con su diferencia, no importando si es un gato o un otro humano; el extranjero es aquel ser que comparte el mundo con los demás seres diferentes a sí mismo³¹⁰.

Se dice esto ya que es la llegada de ese prójimo la que irrumpe la mismidad, la que “me”

³⁰⁵ Derrida, J., *Seminario La bestia y el soberano II*, 164.

³⁰⁶ Derrida, *Seminario La bestia y el soberano II*, 170.

³⁰⁷ Derrida, *Seminario La bestia y el soberano II*, 164

³⁰⁸ Derrida, J., *El animal*, 26

³⁰⁹ Catalina Elena Dobre, “La hospitalidad como fundamento de una ética inclusiva en relación con los animales”, *Relectiones*, núm. 4, (Abril 2017): 115-133

³¹⁰ Elena, D. “La hospitalidad”, 121

pone en duda³¹¹, el prójimo es ese extranjero que llega sin previo aviso y cuya mirada resulta inquietante³¹² para quien es mirado. Cabe resaltar que aquí Derrida se refiere a la mirada del animal, un animal que no es concebido como algo que no intercambia miradas o no “me” mira, por el contrario, el filósofo lo acepta como un prójimo; no entendido desde la tradición occidental³¹³, sino como un prójimo “que me rodea”³¹⁴ y que comparte mundo con el ser humano.

En este caso el animal (y en sí, no sólo el animal, sino todo aquello que comparte mundo con lo humano y está ahí con él y, en palabras de Derrida, está ante³¹⁵ él y es seguido por el ser humano) que “rodea” al hombre, aparece como esa presencia que interpela, y ya se ha dicho que aquello que aparece como lo otro y hace interrogar a la mismidad, se presenta como un extranjero. No resultaría falso afirmar, pues, que el prójimo se presenta bajo la manifestación de aquello que comparte mundo con el hombre y por tanto, pone en cuestión su mismidad y/o la desborda.

Bajo este razonamiento, todo aquello que comparte mundo con el hombre puede ser considerado como un extranjero y, con ello, ser la posibilidad para el surgimiento de la hospitalidad. Así, el hecho de compartir mundo con el hombre y estar ante él, hace que esos seres sean considerados como lo otro diferente³¹⁶, como el prójimo que no es familiar, lo cual no implica que tales prójimos sean superiores o inferiores a él, sino simplemente que están ahí ante él.

La misma Judith Butler en “*Deshacer el género*” afirma que, el mismo cuerpo, por el hecho de ser cuerpo, es una interrelación con los otros³¹⁷ con aquello que sale de la mismidad de ese cuerpo, el otro es un “límite poroso”³¹⁸ para lo otro en donde se sale de la mismidad y se

³¹¹ Derrida, Dufourmantelle, *La Hospitalidad*, 11.

³¹² Derrida J, *El animal*. 26

³¹³ Se entiende aquí por occidental desde una tradición greco-latina y también hebrea en donde el prójimo es entendido solamente como un otro humano, pues todo aquello que no sea de esta índole no será considerado como aquello que comparte mundo con el hombre.

³¹⁴ Derrida J, *El animal*. 27

³¹⁵ Derrida J, *El animal*. 26

³¹⁶ Elena, D. “La hospitalidad”, 125

³¹⁷ Judith Butler, *Deshacer el género*, (Buenos Aires: Paidós, 2006) 46

³¹⁸ Butler J, *Deshacer el género*, 44-46

inserta en el horizonte de lo otro que significa límite y a la vez “me” significa límite. En este caso y bajo el razonamiento de la autora, el género que se puede pensar cuando es pensado el cuerpo, es un género para los otros; se podría pensar que en el mismo y por el mismo hecho de ser género es donde surge la diferencia, independientemente del género que sea, éste en sí mismo es ya un límite, significa ya una desemejanza.

En palabras de la autora, ese cuerpo y género que significa otredad “ser en el género para los otros”³¹⁹, conlleva consigo una percepción ética, pues interactúan la mismidad y eso que sale de la mismidad, es decir, el otro. En tanto que el hombre, independientemente de cualquier característica o identidad, es cuerpo (y no sólo el hombre sino todo lo vivo pues, todo lo viviente posee cuerpo)³²⁰ significa ya una diferencia “como cuerpos siempre somos algo más que nosotros mismos y algo diferente de nosotros mismos”³²¹. Por el simple hecho de poseer cuerpo (humano o no) el individuo significa una desemejanza para todo aquello que al igual que él, es desemejante.

Hasta aquí ha quedado sentado que ese otro, el extranjero, no ha de ser necesariamente humano, sino que es, más bien, aquél que lanza la pregunta que cuestiona sobre la mismidad, aquél que “me” pone en duda³²². Por ello, Derrida incluso afirma que es el extranjero el que siempre pregunta, del mismo modo en que Sócrates lo hacía al conversar en algunos diálogos platónicos en donde él, precisamente, era el invitado³²³. A parte de la pregunta que representa el extranjero, éste trae consigo, igualmente, el concepto de diferencia, cuya primera manifestación aparece en el lenguaje³²⁴, pues éste representa aquello imposible de entender del otro, aquello que queda mudo y sobrepasa el entendimiento³²⁵.

³¹⁹ Butler J, *Deshacer el género*, 44-46

³²⁰ Aquí no se ahondará en filosofías de la carne o del cuerpo, sino que se acepta que todo lo vivo tiene cuerpo en tanto que materia orgánica. Tampoco se ahondará sobre qué materia orgánica se puede considerar como cuerpo o si se necesita un cierto número de células para considerarse cuerpo, pues tal discusión no pertenece a este trabajo.

³²¹ Butler J, *Deshacer el género*, 47

³²² Derrida, Dufourmantelle, *La Hospitalidad*, 11.

³²³ Derrida, Dufourmantelle, *La Hospitalidad*, 13

³²⁴ Jaques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, (Madrid: Cátedra, 1994) 40.

³²⁵ Derrida. J, *Márgenes*, 40.

El lenguaje del otro significa una marcada diferencia, pues, como el mismo Derrida afirma, no sólo es la diferencia en cuanto a la escritura o la grafía, es también en cuanto a la fonética; y por ello lo extranjero queda mudo e incluso, puede decirse que se le violenta³²⁶. Y se dice que se le violenta porque queda enmudecido en un principio, para luego imponerle una traducción que transgrede, transforma aquella primera palabra dicha³²⁷.

Por ejemplo, la melancolía, el sufrimiento de la naturaleza, surge cuando ella queda muda, su duelo, aparece cuando recibe el nombre, pero no puede darlo³²⁸. La naturaleza no puede nombrarse a sí misma, pues carece de todo lenguaje. Sin embargo, según Derrida³²⁹, la naturaleza y lo viviente en ella se queja y de manera invertida se queja no por haber quedado muda, sino que su tristeza y su duelo la enmudecen, esto es el resultado de haber recibido el nombre; se podría pensar que al darle el nombre se le impone algo, un nombre sobre aquello que rebasa el entendimiento.

Así, la diferencia que lleva consigo el extranjero y aparece necesariamente con su presencia, da paso a la idea de hospitalidad en donde, para que ella surja, ha de entrar en relación con aquello que se presenta como violento y hostil. De ahí que la hospitalidad se encuentre vinculada a la hostilidad. Antes de comenzar a hondar entre hospitalidad y hostilidad, es necesario abordar, un poco más de cerca, la diferencia que conduce a la hospitalidad. Ya sea señalado la diferencia que el otro significa y que aparece necesariamente junto con él, sin embargo, es preciso pensar cómo ésta marcaría una vía hacia la hospitalidad y, más aún, como esa diferencia se presentaría como una posibilidad para que aparezca una manifestación de la compasión.

Se ha de recordar que cuando se menciona el otro, desde esta perspectiva derridiana, se está haciendo referencia no sólo a lo otro humano, sino a todo aquello que aparece como lo radicalmente ajeno, al prójimo que no es únicamente el rostro del hombre³³⁰ sino todo aquello que, como se ha mencionado, interpele al mismo hombre. Aquí también es importante apuntar sobre el rostro de lo radicalmente otro; no es falso afirmar que la tradición occidental

³²⁶ P. Guille, "Las aporías de la hospitalidad", 267

³²⁷ Derrida, J, *Márgenes*, 50.

³²⁸ Derrida, *El animal*, 35.

³²⁹ Derrida, *El animal*, 35.

³³⁰ Como Ἄνθρωπος

no reconoce un rostro en aquello no humano, el sujeto ha de poseer siempre un rostro semejante “al que también es sujeto”³³¹, dejando a todo aquello que se considera sin rostro fuera de la ética.

Lo desemejante al hombre no poseerá un rostro (entendido, incluso, como facciones humanas)³³². Aquel que no tiene rostro se presenta tan diferente que ni siquiera es partícipe de consideraciones, para ser considerado ha de presentarse como un rostro humano, tal como lo afirmará Levinas, el prójimo es aquel que posee dicho aspecto³³³.

Lo otro que es viviente, pero sin rostro no es partícipe de la consideración que se le tiene al prójimo, según Mónica Caragnolini, en su artículo “*Hospitalidad (con el) animal*” afirma que la máxima “no mataras” no puede aplicar a aquello que no tiene rostro y por lo tanto no es un prójimo; así todo aquel viviente sin faz que sea “matado” no supondrá como tal un asesinato³³⁴ pues no se ve “a la cara” a aquello que se está eliminando.

A partir de aquí se puede ver nuevamente ese «egoísmo vanidoso» que no considera al otro como un prójimo ya que no posee las mismas características del ser humano, por ello no posee rostro. El egoísmo antropocentrista sólo reconoce a un prójimo en tanto que tenga la misma fisonomía que él. Igualmente se ha de recordar que ese egoísmo es totalmente logocentrista, esto es, el prójimo, el que tiene rostro, será también el que comparte un mismo lenguaje, recordar que a la naturaleza se le deja enmudecida pues no puede, mediante el lenguaje, nombrarse a sí misma; se da entonces una especie de violencia lingüística³³⁵ ante aquel que no posee tal *logos*, el que no posee rostro es porque, a la vez, no posee lenguaje.

Sin embargo, Derrida no se suscribe a la lógica que propone el egoísmo vanidoso, y por el contrario reconoce a aquello sin fisonomía humana como un prójimo. En el texto, *El animal que luego estoy si(gui)endo* el filósofo francés expone como el rostro puede aparecer en lo radicalmente diferente desde el hecho de la mirada³³⁶, el sentirse observado sólo se puede dar

³³¹ Mónica Cragnolini “Hospitalidad (con el) animal”, *Escritura e imagen*, núm. ext (2011): 313-324

³³² Entiéndase aquí sí, sólo, si humanas, pues no basta con que estas sean antropomórficas, pues bien se podría pensar que no todo lo antropomorfizado es reconocido como un otro, por ejemplo el licántropo, aquello monstruoso.

³³³ Cragnolini, M “Hospitalidad”, 322

³³⁴ Cragnolini, M “Hospitalidad”, 322

³³⁵ P.Guille, “Las aporías de la hospitalidad”, 267

³³⁶ Derrida, *El animal*, 27

mediante la mirada de eso otro que interpela, “los ojos que miran” sin necesariamente de un otro, aunque ese otro no tenga los mismos rasgos que «yo», ver una mirada que «me mira» significa “ver el rostro que ve antes que los ojos visibles del otro”³³⁷.

Ver los ojos que (me) miran es estar viendo, ya, un rostro, el rostro que posee la mirada. La mirada necesariamente ha de provenir de un otro que ve, pero ese otro posee un rostro por el simple hecho de tener la capacidad de mirar, ampliando mas esta idea, posee rostro por tener la capacidad de percibir(me), porque tiene la capacidad de interpelar(me).

Así, en palabras de, Derrida, Levinas asegura³³⁸ que para encontrar al otro no se debe siquiera “reparar en el color de sus ojos”; si bien Levinas está hablando sobre el hombre y no afirma que esto se entienda fuera de él, bien puede pensarse que, si no se debe reparar “en el color de sus ojos” y, por el contrario, sólo se ha de buscar la mirada, no se ha de reparar en la fisonomía humana de lo otro, más bien, ha de entenderse desde el hecho que el otro, el prójimo mira y/o percibe.

Desde lo dicho por Derrida, el rostro no es tal en tanto que posea estrictamente características humanas, aquí el rostro es en tanto que [me] percibe, así igualmente, el prójimo es todo aquel que posea tal capacidad; incluso, hay una disposición ante el otro, se ve al otro. Los griegos, por ejemplo, no pintaban solamente a los animales que veían, sino también a los seres vivos en general³³⁹. Se está dispuesto ante aquello que se mira, se le está si(gui)endo, hay una apertura ante ello.

Así, pues, se puede decir que Derrida da de razones suficientes para entender que el rostro no ha de ser necesariamente humano, pues de ser así se estaría afirmando que lo demás viviente no percibe, no “mira” y con ello es incapaz de dar respuesta³⁴⁰, “el sin respuesta define la muerte del rostro”³⁴¹. A partir de aquí es posible comenzar a establecer la crítica de ese egoísmo que no mostrará hospitalidad con eso que no considera como prójimo y sin hospitalidad tampoco podrá ser mostrada compasión alguna.

³³⁷ Derrida, *El animal*, 27

³³⁸ Derrida, *El animal*, 28

³³⁹ Derrida, *El animal*, 28

³⁴⁰ Más adelante se ahondará sobre el dar respuesta.

³⁴¹ Derrida, *El animal*, 105

Antes de comenzar la crítica en torno al egoísmo vanidoso y no hospitalario, se ha de retomar la pregunta de cómo la hospitalidad puede ser una manifestación de la compasión. Se ha de recordar que la cuestión de la hospitalidad comienza cuando el extranjero se presenta delante del yo y este exige, de cierto modo, comprensión tanto por parte de lo extraño como por parte suya, es decir, para poder acoger a lo extraño se debe comprender³⁴², se debe reconocer.

Sin embargo, esto puede resultar engañoso ya que, si se exige al extranjero comprensión y al mismo tiempo se pone como requisito para acogerlo el recibo ocio e yo se estaría hablando de una hospitalidad condicionada, siendo la condición el reconocimiento y comprensión por parte y del otro, haciendo que esa hospitalidad no sea como tal acoger. Se dice esto, ya que la hospitalidad ha de partir de una auténtica y verdadera relación con lo radicalmente diferente³⁴³. La hospitalidad en el estricto sentido debe consistir en acoger de manera incondicional, sin consideración alguna de quién o qué es el otro³⁴⁴.

La hospitalidad es donada al otro antes siquiera, de que este sea entendido como sujeto para el derecho³⁴⁵ o la moral, antes de que sea considerado como partícipe de dignidad y de si es o no considerado como fin en sí mismo. Así se podría afirmar, que la hospitalidad es acoger a todo ser vivo, antes de que se le predetermine como útil o valioso en función de los intereses humanos, la hospitalidad no correrá en función de si es considerado como mero recurso útil. De modo que, esa hospitalidad incondicionada va encontrar de una hospitalidad habitual³⁴⁶, en donde sólo se acoge a aquel que es considerado ciudadano, familiar, semejante o únicamente humano. La hospitalidad incondicional o justa rompe con los parámetros establecidos por el derecho, es acoger a lo otro sin preguntar y/o sin poderle preguntar³⁴⁷, pues la pregunta estaría condicionando a una respuesta en donde el otro dejara de ser anónimo o totalmente desconocido.

³⁴² Elena, D. “La hospitalidad”, 125

³⁴³ Ya se ha dicho que para entender a lo otro y considerarlo prójimo se debe de entender desde eso que, incluso no tiene fisonomía humana pero sí posee rostro, no todo rostro debe tener características humanas.

³⁴⁴ Si bien es cierto que tal incondicionalidad puede ser problemática y presentar muchas contradicciones pues se presenta como aporético, en este trabajo no se ahondará en tales problemas pues no se considera, sea objeto de la discusión aquí presentada.

³⁴⁵ Derrida, Dufourmantelle, *La Hospitalidad*, 31.

³⁴⁶ Derrida, Dufourmantelle, *La Hospitalidad*, 31.

³⁴⁷ Derrida, Dufourmantelle, *La Hospitalidad*, 32.

A partir de lo anteriormente dicho se ha de precisar la idea de la hospitalidad y la diferencia. Se ha mencionado que, la hospitalidad sólo pueda ser entendida como auténtica y no sujeta a condicionamientos en tanto que ésta no se reduzca a consideraciones meramente humanas, esto es, que no sean sujetos de hospitalidad únicamente los hombres; para que la hospitalidad sea incondicionada, se debe poner principal atención en el hecho de la diferencia, para que ésta se presente como un acogimiento desinteresado debe fundamentarse justamente en esa diferencia. La diferencia no sólo se ha de limitar a divergencias entre sujetos humanos (nacionalidad, religión, color, etc), sino que se ha de entender, también, desde todo ser vivo, pues ya se ha dicho que estos también miran, perciben y por ello se presentan ante el yo.

Así, la diferencia se encuentra muy presente en aquello que no posee el mismo lenguaje, no posee leyes y tampoco es considerado como sujeto de derecho, más aún, la diferencia se encuentra plasmada en aquello que, tradicionalmente, no es considerado. De modo que una hospitalidad incondicional no ha de referirse únicamente a lo diferente humano, de ser así está dejaría de ser auténtica y se volvería condicionada, lo diferente ha de ser tal con toda la significación que tal término refiere, lo diferente radical es lo no-humano³⁴⁸, la diferencia más clara que se puede encontrar se plasma en ese rostro que no posee «mis» mismos rasgos. Para Derrida el rechazo a toda aquella diferencia es una especie de violencia, pues se está rechazando a aquel extranjero que pide se le acoja³⁴⁹; el que llega sin previo aviso provoca un enfrentamiento del sí mismo, recordándole que él mismo se presenta como un extranjero ante los demás, pues él mismo es un otro³⁵⁰, una diferencia ante lo que también se presenta diferente.

Para que haya una hospitalidad auténtica se ha de partir de esa diferencia, esto es, sin la diferencia del prójimo y sin «mi» diferencia no puede aparecer la hospitalidad, la condición de diferente, de un rostro que no posee las mismas características, es lo que dará paso a un acogimiento libre de cualquier condición. Si solamente se acogiera aquello que es conocido y similar se encerraría en el círculo de lo familiar y no habría una apertura hacia lo otro.

Si la condición de diferencia no se cumpliera, no habría posibilidad de reconocer aquello que

³⁴⁸ Elena, D. “La hospitalidad”, 126

³⁴⁹ Derrida, Dufourmantelle, *La Hospitalidad*, 21

³⁵⁰ Derrida, Dufourmantelle, *La Hospitalidad*, 29

no es «yo», lo que terminaría recayendo en un solipsismo. Una hospitalidad con lo únicamente humano no sería hospitalidad, sino un constante retorno a sí mismo, incapaz de salir de ese sí mismo. La diferencia que el otro significa es el punto de partida del reconocimiento, sin diferencia sería imposible reconocer.

Aquí cabe decir que, desde lo afirmado por Derrida, esa diferencia como condición de posibilidad de una hospitalidad auténtica se encuentra plasmada en lo que es “todavía más otro”³⁵¹, para él el animal (o siguiendo el argumento aquí presentado, lo viviente) ha de entenderse como lo otro radical, la diferencia en su significado más amplio, y por ello mismo, ha de identificarse con un prójimo, pues ambos, hombre y lo no-hombre, comparten tal diferencia, de modo que lo viviente no humano significa aún más otro que lo otro humano³⁵² por lo que, se podría pensar, la hospitalidad hacia con ello garantizaría que esta fuera totalmente desinteresada. Si se acoge a lo otro que es aún más otro que el otro humano esto significaría que no hay condicionamiento en a quien se acoge, pues se estaría haciendo con aquello que significa toda diferencia posible, se cumple enteramente la condición que hace posible esa hospitalidad auténtica ya mencionada.

De este modo, no se ha de reconocer lo otro como lo igual a «mi» sino que se ha de considerar sin despojarlo de la diferencia necesaria para ser reconocido, esto es, al ser vivo no se le ha de considerar semejante a lo humano, ni tampoco se ha de tratar de asemejarlo, al contrario, se le ha de considerar si sólo si, desde el hecho de que es desemejante a lo humano. La dignidad que se le puede conferir y el valor propio que se le puede reconocer sería precisamente gracias esa diferencia que representa, de lo contrario, como se ha dicho anteriormente, se estaría encerrado en un retorno al solipsismo.

Sobre lo anteriormente afirmado se considera relevante mencionar el ejemplo de la “humanización del animal” donde los animales (comúnmente mascotas convencionales como perros y gatos) que están bajo la tutela de un ser humano son tratados como humanos, esto es, las mascotas son entendidos como si de un hombre se tratase, el valor que se le da a estos animales de compañía corre en función de percibirlos como un humano, de entenderlos como “hijos” y tratarlos como tales. Al animal de compañía no se le dignifica por su estatus

³⁵¹ Derrida, *El animal*, 128.

³⁵² Derrida, *El animal*, 128

de animal, sino que se le dignifica por equiparlo con un humano, no se le considera desde su animalidad, sino desde tratar de equiparlo con lo humano.

Esto significaría, de acuerdo con lo antes expuesto, que a estos animales no se les está acogiendo desde su diferencia radical, su otredad no es aquello que lo dota de valor para ser recibido, por el contrario, se les “acoge” porque se les trata de entender como un no- animal, se les entiende como un hombre. Su diferencia es eliminada y nuevamente son considerados si, sólo si, puedan entenderse desde y como lo humano.

Así, el perro no sería digno por ser un perro en sí mismo, desde su animalidad, sino sería digno porque es entendido como ser humano y porque puede ser tratado como un humano. De ahí que a estos animales se les ornamente con prendas para vestir, los transporten en carritos para bebé, tengan un plato asignado en la mesa y, en sí, los inmiscuyan en actividades y practicas propias de los hombres, despojándolos de su animalidad y sustituyéndola por una “humanidad”, sustituyendo su diferencia por una semejanza; aquí nuevamente no se acoge la otredad, sino la semejanza.

2.2 La hospitalidad como una manifestación de la compasión

Para poder comenzar a dilucidar porque la hospitalidad incondicionada basada en la diferencia puede ser entendida como una manifestación de la compasión, se ha de señalar el contra argumento que se presenta ante el hecho de reconocer todo aquello que no es humano como un prójimo, esto con el fin, en un primer momento, de señalar como es que tal contra argumento posee un sesgo meramente antropocentrista, y en un segundo momento para puntualizar cómo es que, a partir de lo que Derrida afirma sobre lo animal, la hospitalidad y el sufrimiento, se puede salir de tal sesgo y de este modo entender cómo es que, incluso, el no reconocer a lo otro como prójimo recae en un egoísmo vanidoso que no se mostrará ni compasivo ni hospitalario.

Para la tradición filosófica lo viviente no es considerado como otro, esto sólo puede ser conferido únicamente al hombre³⁵³, pues, desde algunas teorías, carecen de rostro, mundo o sensación, sin embargo, se podría pensar que para Derrida esto no es del todo así, pues el

³⁵³ En tanto que *anthropos*

filósofo francés, dentro de su extensa obra, ofrece una crítica a esas teorías que piensan lo viviente no-humano como despojado de mundo, lenguaje o sensación.

Se ofrece una crítica a las concepciones clásicas de la otredad respecto de aquello vivo no-humano, vuelven a presentarse cuestiones como el rostro y la respuesta con relación a lo vivo, como es que ellos se muestran, en un primer momento, como incapaces de dar respuesta y desposeídos de rostro, para que, en un segundo momento, esto pueda ser reformulado y se proponga que lo vivo comparte algo innegable con el ser humano, la capacidad de sentir y/o la capacidad de sufrir.

En el capítulo II de la obra *El animal que luego estoy si(gui)endo* Derrida plantea que a lo largo de la historia de la filosofía se ha discutido sobre si los seres vivos [en especial los animales] pueden dar respuesta, ante esto Descartes, pese a que no es el primer autor que aborda esta cuestión, es uno de los primeros que lo hace de manera más sistemática dentro de su *Discurso del método* donde propone la concepción del mecanismo, afirmando que todas aquellas respuestas que la naturaleza da, en específico las de los seres vivientes, son prueba de una “programación” previa propia del «mundo-máquina»³⁵⁴.

Aquí el hecho de dar respuesta [de los seres que no poseen cogito] se refiere a una reacción previamente programada, pues tal respuesta se refiere, más bien, a esa capacidad mecánica que el ser vivo tiene para reaccionar a una orden, un ruido o, en sí, un estímulo; para Descartes la respuesta que no pueden dar ellos a diferencia del hombre es aquella respuesta como contestación, una respuesta ante cuestiones, preguntas y réplicas. La respuesta en un sentido estricto estará referida a la pregunta una que ha de ser producto de la capacidad racional, es decir del *cogitatio*, y no puede ser, al contrario de la reacción, programada. Así, para Descartes [y para una larga tradición pasando por Kant, Heidegger y Lacan³⁵⁵] los seres vivientes no humanos serán incapaces de dar una respuesta estricta, más allá de una reacción propia de su programación como elemento de la naturaleza.

Es cierto que lo viviente no humano es incapaz de dar respuesta como una contestación ante una formulación propia de la razón, ante esto Derrida argumentará, utilizando los mismos

³⁵⁴ Derrida, *El animal*, 103

³⁵⁵ Derrida, *El animal*, 104

recursos de Descartes, que la respuesta no ha de limitarse a una contestación lingüística. Siguiendo el procedimiento cartesiano, se cita a Porfirio³⁵⁶ cuando éste afirma que existe una capacidad por parte de los seres no humanos para escuchar y responder a los estímulos³⁵⁷; existe una respuesta en tanto que hay una reacción a esto, en palabras de Derrida hablando sobre la referencia a Porfirio, “me presento en respuesta a una llamada, a una interrogación, a un mandato, a una convocatoria, a una inyunción”.

La respuesta no sólo es en cuanto a una especie de contestación a partir del lenguaje, es un hacerse presente ante el requerimiento, ante el estímulo; según Derrida ese “heme aquí” es un gesto de contestación ante la demanda del inquisidor. Aunque el ser vivo sea mudo y, aparentemente incapaz de contestar mediante un lenguaje derivado de la razón, es capaz de hacer lo mismo que el hombre, aunque no lo haga con lenguaje, esa reacción del ser viviente no es menos respuesta por el hecho de no ser enunciada, la respuesta es tal porque se reacciona.

Pese a lo anteriormente dicho sobre los vegetales, entendidos como seres simples un estudio realizado desde 2020 ha demostrado que los vegetales y plantas sí muestran respuesta (como lo dice Derrida) a estímulos físicos. Pese a que estos seres no poseen un sistema nervioso como muchos de los animales, si son capaces de procesar respuestas eléctricas que se propagan por la planta³⁵⁸. Se ha encontrado que la planta reacciona diferente a cada estímulo, dando una respuesta para el tacto, cuando se arrancan sus hojas o flores o, la más “evidente”, cuando les falta agua y están por secarse³⁵⁹. De modo que las plantas, producen diversas señales a manera de respuesta a estímulos, bien pueden ser señales eléctricas, químicas e incluso, sónicas³⁶⁰.

³⁵⁶ Derrida, *El animal*, 105

³⁵⁷ Si bien es cierto que aquí no se habla en general de los seres vivos y la cita de Porfirio se refiere específicamente al animal, se podría pensar, desde un parámetro biológico, que muchos seres vivos, piénsese vegetales, poseen reacciones semejantes a estímulos externos tales como las presentadas por animales complejos.

³⁵⁸ Miguel Ángel Servín, Magdalena Sánchez Mendoza. *Et al.* “Y las plantas... ¿sienten?”, *Digital Ciencia*, núm 1.vol 14 (2021): 31-35

³⁵⁹ Servín y Sánchez. Y las plantas... 32-33

³⁶⁰ Estas señales son muy débiles y el oído humano no es capaz de percibir tales ondas.

Así, limitar la respuesta a una enunciación exclusivamente lingüística, es pensar en términos exclusivamente humanos, que es lo que se desea evitar para poder salir de esa percepción antropocentrista. De modo que la respuesta no ha de ser entendida si solo si desde el lenguaje, sino desde el “heme aquí” en donde la presencia del que responde aparece como un modo de contestar.

El privar de respuesta a todo aquello que no sea humano y reducirlo a una mera reacción automática tiene como consecuencia lo que, en el caso de Levinas y la concepción de la otredad, se entenderá con la muerte del rostro³⁶¹. Suponiendo que el único que posee rostro es aquel con facciones humanas [no antropomórficas, sino humanas] todo aquello sin tal atributo carecerá de rostro y lo que no tiene rostro saldrá y será ajeno a toda consideración ética³⁶², de modo que, incluso, darle muerte a lo sin rostro no será entendido como un asesinato.

Se dice esto ya que, en palabras de Derrida, Descartes al igual que Levinas generalizan en el animal todo aquello que se contrapone a lo humano, no haciendo distinciones entre unos seres y otros, considerando a eso ajeno como un conjunto de seres autómatas, en donde el autómata no posee cogito por lo que no ha de ser digno de consideraciones éticas ni morales. Así, el dejar a todos esos seres fuera de consideración hace que, al parecer, sus vidas estén por debajo de la vida humana, tan debajo que sí se les da muerte no tenga mucha relevancia. Si el darles muerte no es un asunto significativo, la falta de hospitalidad hacia ellos tampoco lo será³⁶³.

Al no reconocer un rostro en lo no humano se le despoja de entenderle como lo otro, y ya se ha dicho que aquello que no posee rostro no puede ser considerado como un prójimo. Lo único que puede ser asesinado es aquello que se reconoce como otredad, “solo al otro es lo que puedo querer matar”³⁶⁴ y es ese mismo prójimo el que marca el límite, el que manda “no matarás”; el otro es aquello que [me] pone el límite. Así solo puede asesinarsse aquello que

³⁶¹ Derrida, *El animal*, 105

³⁶² Derrida, *El animal*, 112.

³⁶³ Federico Rodríguez, *Cantos cabríos. Jacques Derrida, un bestiario Filosófico*. (Chile: Fondo de Cultura Económica, 2015) 331.

³⁶⁴ Enrique González Gallinas, "Pensar los animales en Jaques Derrida" (Tesis doctoral, Facultad de de filosofía. UNED, 2015), 185

posee rostro, todo lo demás no será entendido como asesinato.

Lo anterior se afirma por una cuestión y es que, si la vida de aquello que, se supone, no posee rostro es relegada a un segundo plano, el tener hospitalidad y mostrar cierta compasión con aquello será irrelevante y no será, estrictamente, sujeto de tales sentimientos. De modo que la hospitalidad, ni siquiera se dará en los seres vivos no humanos ya que estos no significan una otredad y ya se ha dicho que para que la hospitalidad pueda surgir la condición es el prójimo.

Esto resultará problemático desde lo que ha afirmado Derrida, pues como se ha expuesto, para el filósofo no existen razones suficientes para pensar que el ser vivo no humano no pueda ser entendido como lo otro, como el prójimo, y más bien sea enteramente carente de rostro; se ha de insistir que para el filósofo francés lo radicalmente otro es lo que se ha de presentar como el prójimo por excelencia. Se ha de recordar que el rostro del otro se puede entender en tanto que aquello se presenta ante un yo, cuando eso que está ahí [me]mira.

Si se remite a lo que Levinas afirma a cerca del rostro es verdad que los seres vivos no lo poseerán en sentido estricto o, por lo menos, se desconoce y no se puede afirmar con certeza e inequívocamente que lo tienen³⁶⁵, a lo que, siguiendo este razonamiento, al no saber si tiene rostro o carece de él, no existe un mandamiento que, ante el ser vivo no humano, impere el no asesinarlo, sin embargo, dentro de ese desconocimiento podría aparecer un “no matar” no como un imperativo, sino como una posibilidad³⁶⁶ de no atentar contra la vida de lo no humano un “no se habría de transgredir la vida de los seres”³⁶⁷.

Por lo anterior se afirmará sobre Levinas, que, pese a dejar ambiguo el punto de si la vida de los seres vivos es valiosa o digna de consideración³⁶⁸, el filósofo judío se suscribirá a una herencia cartesiana³⁶⁹ en donde todo lo que no sea humano será inferior y su acogimiento no será preocupación primordial, pues será relegado a una discusión secundaria y sin mucha

³⁶⁵ F. Rodríguez, *Cantos cabríos*. 333

³⁶⁶ F. Rodríguez, *Cantos cabríos*. 333

³⁶⁷ Para que esta idea quede más clara piénsese como el auxiliar en inglés “*shall not*” y no desde un “*must not*”.

³⁶⁸ Ya se ha dicho que no se considerarán sujetos dignos de ética lo cual no necesariamente quiere decir que su existencia no posea valor en absoluto.

³⁶⁹ F. Rodríguez, *Cantos cabríos*. 334

importancia. De ahí que Derrida afirme que el discurso de Levinas sigue siendo de dominación y sometimiento de lo vivo [refiriéndose especialmente a la vida de lo animal]. Levinas se suscribe a la lógica de criar animales para luego darlos en sacrificio, de modo semejante a cómo lo hace Heidegger quien fortalece las diferencias entre hombre y animal a partir de su retrato del perro³⁷⁰.

Aquí se ha de insistir que, para Derrida, la vida no humana es digna de consideración, hospitalidad e importancia ya que ha de ser entendida como la vida del prójimo, de igual modo se ha señalado que no hay razones suficientes para aseverar categóricamente que lo no humano no aparece como lo otro.

Ante esto se puede añadir un argumento de corte husserliano. Es verdad que el hombre constituye mundo en tanto que es capaz de crear cultura y evoluciona con ella, mientras que los demás seres vivos no son incapaces de crear mundo ya que no tienen tal facultad, su conciencia no les permite tal facultad y por ello se limitan a una relación de repetición con el mundo externo y no tienen inferencia en él³⁷¹. En palabras fenomenológicas, es claro que lo viviente no humano posee una estructura eidética distinta a la del hombre, pues no se puede decir con certeza que estos reflexionan, tampoco que poseen palabra ni poseen sentido propio de la temporalidad, sin embargo, no quiere decir que por tal diferencia estructural no deban ser considerados como lo otro, y mucho menos, deban de ser despojados de hospitalidad y consideración, se ha de recordar que es precisamente en la diferencia en donde se encuentra el principio de toda hospitalidad.

El pensar qué tal diferencia es suficiente para marginalizar teórica y moralmente a tales seres es igual de incorrecto que pensar que todo aquello que presenta una alteración en tal estructura (puede ser un déficit, una afasia o una impotencia) debe ser igualmente excluido en percibirlo como el prójimo³⁷² pues tal alteración, podría pensarse, también hace incapaz a quien la padece de relacionarse con el mundo y/o de crear mundo tal como lo hacen los hombres que no tienen tal alteración.

³⁷⁰ F. Rodríguez, *Cantos cabríos*. 334

³⁷¹ Valentina Carella, "Animalità del Soggetto, Soggettività Animale. Il Contributo della Fenomenologia di E. Husserl ad Un'etica per L'ambiente" (Tesis doctoral, Departamento de estudios humanísticos. Università degli Studi di Macerata, 2018), 66.

³⁷² Carella, V. *Animalità del Soggetto*, 68.

Cabe decir que esto no se refiere a entender a los seres vivos como seres humanizados, lo que aquí se trata de afirmar es que esos seres han de ser considerados como prójimo desde esa diferencia que los hace aparecer como lo otro por excelencia y es por esa misma diferencia que son enteramente dignos de hospitalidad, consideración y, se verá, compasión. El tratar de hacer una equivalencia total de lo vivo a lo humano significaría disolver esa diferencia, lo que seguirá suscribiéndose a la lógica antropocentrista³⁷³, para poder salir de ello no se han de hacer equivalencias a términos humanos sino entender lo otro desde la diferencia que le da estructura, esto es, pensar lo otro como diferencia radical es lo que permitiría su comprensión auténtica, al igual que permitirá la posibilidad de acogerlo. La diferencia eidética únicamente marca eso, una diferencia, la cual no significa que, por ese hecho se deje fuera de consideración, empatía, y se le despoje de dignidad a todo eso que no es humano³⁷⁴.

A partir de todo lo anteriormente expuesto es que se puede construir la idea de hospitalidad como manifestación de la compasión previamente vista en Schopenhauer. Para poder hacer tal construcción se han de considerar dos cosas, el hecho de que la hospitalidad parte de la diferencia y de la pregunta que plantea Derrida ¿pueden [los animales y en este caso los seres vivos] sufrir?

En la primera parte de este capítulo se ha dicho que la compasión es tal entendiéndola en relación con el otro, esto es, que el otro sufre, así como el yo también sufre. La compasión sólo puede surgir bajo la conciencia de que se carga con tormentos y desdichas compartidas con el resto de los seres por el mero hecho de existir. La compasión se refiere a un “compartir” el sufrimiento y tratar de mitigarlo por analogía, esto es “si yo sufro el otro también sufre”.

En un primer momento esto podría parecer incompatible y contradictorio con lo que ya se ha expuesto a cerca de la otredad, pues se ha dicho que no se ha de hacer análogo lo propio de la diferencia radical con lo humano, sin embargo, la compasión es un saber que se comparte el sufrimiento, no exactamente el mismo (no es “mi” sufrimiento cabe el del otro), sino saber que se sufre porque se existe.

³⁷³ Carella, V. *Animalità del Soggetto*, 69.

³⁷⁴ Carella, V. *Animalità del Soggetto*, 78.

Siguiendo tal razonamiento, Derrida, haciendo eco de la pregunta de Bentham plantea si los animales pueden sufrir³⁷⁵. Esta pregunta va en el mismo sentido de la cuestión de si los animales pueden dar respuesta³⁷⁶. Bajo una tradición cartesiana se ha mencionado que estos sólo pueden mostrar una reacción mecánica, no responder verdaderamente como únicamente el hombre puede hacerlo. No obstante, se ha dicho, también, que limitar la respuesta a términos humanos es seguir bajo la lógica binaria antropocentrista. Por ello se dirá que los seres vivos no sufren del modo cómo lo hace el ser humano, más esto no quiere decir que no tengan la posibilidad de padecer.

Nuevamente aquí aparece la diferencia que se convertirá en semejanza; el decir que los seres vivos no humanos no sufren de la misma manera como lo hace el hombre no implica que no sufran, sufren de manera distinta, pero sufren³⁷⁷. Su sufrimiento no ha de ser estrictamente el mismo del hombre para considerar que efectivamente padecen, sino que basta con entender que padecen, pues poseen sentimientos, sensaciones, pasiones, propias de lo vivo; y también es propio de lo vivo padecer dolores y tormentos, inherentes, como lo ha mencionado Schopenhauer, a todo lo existente.

Así, esa diferencia no es en cuanto a que los demás seres vivos no sufren, es en tanto que no sufren como el hombre, esta diferencia se encuentra en el modo de padecer y no los exime de ser objeto de compasión, pues ella se refiere al hecho de que se sufre no a la manera en cómo se sufre. La compasión es saber que, por el mero hecho de existir, se sufre, no importando si es al modo del hombre o al modo de otro ser vivo, es saber que ambos sufren, aunque no de la misma forma.

Se ha de decir que la compasión es sobre el otro, acoger al otro en su sufrimiento y, ese acoger será una consideración, un intento por mitigar su sufrimiento y como misericordia, entristecerse por los tormentos padecidos por él. La hospitalidad manifestada en compasión se podría entender desde un acoger a modo de aliviar y dolerse por el sufrimiento de todo lo otro, en este sentido, congojarse por los tormentos del otro y “abrir las puertas del hogar”³⁷⁸

³⁷⁵ Derrida, *El animal*, 44

³⁷⁶ F. Rodríguez, *Cantos cabríos*. 211.

³⁷⁷ Enrique González Gallinas, “Pensar los animales en Jaques Derrida” (Tesis doctoral, Facultad de de filosofía. UNED, 2015), 159-160.

³⁷⁸ Derrida, Dufourmantelle, *La Hospitalidad*, 8.

para acoger en el sufrimiento.

Si bien es cierto que el principio de la hospitalidad como manifestación de la compasión aparece desde la diferencia, esa compasión exige un asemejarse con el otro, no por el modo en cómo se sufre sino por el hecho de que se sufre. Se asemeja con lo que, necesariamente, se padece por existir. La hospitalidad parte de la diferencia y la compasión de la semejanza, sin embargo, en este sentido, una no excluye a la otra. Se reitera que no se ha de asemejar el modo en cómo se sufre, pues el otro sufre desde su «yo», sino lo compartido es el hecho de que inevitablemente se sufre. Así, esa hospitalidad será entendida a modo de acoger a lo otro en su sufrimiento, también como una forma de alivio o de mitigar tales dolores y tormentos; acoger se entenderá, pues, como el condolerse por el sufrimiento del otro que necesariamente lo comparte con «migo».

En la segunda parte del *Mundo como Voluntad y Representación* en “La doctrina de la representación abstracta, o del pensar”, en el capítulo 5³⁷⁹ Schopenhauer habla sobre las capacidades intelectuales y cognitivas que tienen los hombres frente a los animales y otros seres vivos. El filósofo pesimista afirma que si bien los hombres los hombres son poseedores de la razón estos no tienen tan desarrollado el instinto y/o la intuición como otros seres vivos. Es cierto que los seres vivos tienen entendimiento (más específicamente los animales) sin embargo, no poseen razón, esto no se refiere a que los seres vivos no humanos sean completamente carentes de habilidades cognitivas, más bien, no poseen la capacidad de desarrollar un conocimiento abstracto sino intuitivo, “aprenden correctamente, también captan la conexión causal inmediata...”³⁸⁰. Estos seres no están desconectados totalmente de la realidad y la captan, pero, en palabras de Schopenhauer, carecen de conceptos y por ello son incapaces de hacer representaciones abstractas.

Se dice esto por dos motivos, primero, para mencionar que Schopenhauer sí acepta que los seres vivos poseen cierta capacidad de conocimiento, no igual que los hombres, pues estos son privilegiados de tener un pensamiento mucho más complejo, privilegio que, en palabras del propio autor, tiene graves consecuencias casi siempre relacionadas con el sufrimiento³⁸¹

³⁷⁹ Schopenhauer, A. *Die welt II*, 72. (*El mundo como voluntad II*, 85.)

³⁸⁰ Schopenhauer, A. *Die welt II*, 72. (*El mundo como voluntad II*, 85.)

³⁸¹ Schopenhauer, A. *Die welt II*, 75. (*El mundo como voluntad II*, 88.)

[lo cual podría ser en vez de un privilegio una condena]. No obstante, pese a que las capacidades de los seres vivos sean distintas a las del humano, esto no implica que sean peores o no están ahí, únicamente serán más limitadas.

Haciendo referencia a lo antes expuesto, no es falso decir que Schopenhauer no se suscribe al pensamiento de corte cartesiano en tanto que les confiere cierta capacidad de raciocinio (o por lo menos de conocimiento); los seres vivos no son ajenos a la apercepción de la realidad, no crean mundo pero son conscientes, intuitiva e instintivamente de ese mundo, no lo tematizan ni hacen abstracción ni representación de él, pero no se ha de negar que lo perciben y no solamente como una respuesta autómatas sino desde una capacidad, aunque básica, de entendimiento.

La segunda intención de afirmar lo anterior es ahondar acerca del sufrimiento y cómo esté puede adecuarse con las afirmaciones de Derrida. Schopenhauer afirma que, el conocimiento intuitivo y/o instintivo funciona como una impresión repetida que se anuncia como algo ya existente, mediado por lo que está dado como algo ya existente. Las sensaciones y disposiciones de ánimo son una sucesión de presentes en las cuales no intervienen ni pasados ni futuros, tal sucesión [pasados y futuros] le es únicamente propia a la conciencia humana³⁸². Es por ello, según el filósofo alemán, los seres vivos sufrirán mucho menos que los seres humanos, “pues no conocen otros dolores que los acarreados inmediatamente por el presente”³⁸³. Para Schopenhauer mientras más elemental es el entendimiento menos conciencia temporal existe, por ello, por ejemplo, los animales más complejos como el Elefante³⁸⁴, pueden presentar huellas de razón y de cierta reflexión y por ello su conciencia temporal también suele ser más amplia, teniendo rasgos como la memoria, a diferencia de los seres más simples como pueden ser los vegetales cuya temporalidad se limita al momento [como fracción de tiempo] en presente.

Así, en palabras de Schopenhauer, los seres menos complejos sufren sólo por lo presente, y no en “retrospectiva” ni en “fantasía”. Pero hay algo que se ha de destacar de estas afirmaciones, se dice que los seres vivos menos complejos sufren en distinta intensidad que

³⁸² Schopenhauer, A. *Die welt II*, 72. (*El mundo como voluntad II*, 86.)

³⁸³ Schopenhauer, A. *Die welt II*, 73. (*El mundo como voluntad II*, 87.)

³⁸⁴ Schopenhauer, A. *Die welt II*, 76. (*El mundo como voluntad II*, 90.)

los seres más complejos debido al factor temporal, pero jamás se ha dejado de afirmar el hecho de que sufren. Se ha de insistir en que para Schopenhauer todo ser vivo sufre, todo ser vivo tiene sensación y por ello, todo ser vivo posee la capacidad de padecer[tormentos, dolores, afectos, aunque estos sean básicos]. Aquí no se pone en cuestión que un ser vivo sufra, lo que varía es la magnitud y la manifestación de ese sufrimiento, más nunca se afirma que alguno de ellos no sufra o no sienta o no padezca.

Cuando Derrida, recuperando la pregunta de Bentham, en *El animal que luego estoy si(gui)endo* se cuestiona si los seres vivientes [lo animales] pueden sufrir, menciona que la pregunta pareciera relacionarse con si pueden hablar, pueden razonar o pueden padecer, pero lo que aquí se le confiere mayor profundidad es si pueden sufrir. Para Derrida tal disertación cobrará una importancia primordial, pues el sufrimiento no es como tal un “poder” como lo sugiere la pregunta, es más bien una “posibilidad sin poder”³⁸⁵, una pasividad de lo viviente la cual no puede ser remediada y, de cierto modo, una vulnerabilidad ante tal sufrimiento.

Dentro de la pregunta de si los seres vivos pueden sufrir, se encuentra aquello que innegablemente se comparte, que es esa misma vulnerabilidad ante el sufrimiento³⁸⁶, la cual lanza a cuestiones como la finitud misma de la vida en la cual se hallará, en palabras del mismo filósofo francés, la experiencia de la compasión, es decir, la “posibilidad de compartir la posibilidad de la im-potencia la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad...”³⁸⁷.

A partir de esa vulnerabilidad ante el sufrimiento propio de todos los seres vivos, pues se ha dicho que desde estas afirmaciones es innegable su capacidad de sufrir, se da una experiencia de compartir algo que también le es propio al otro, pero a la vez “me” es propio. Así, el sufrimiento y la vulnerabilidad que conlleva es lo que el otro comparte con el “yo”, pese a la diferencia que significa la otredad, existe algo que se comparte, una imposibilidad o una posibilidad de lo posible. Incluso, desde los argumentos de corte levinasiano, es el sufrimiento el que puede revelar el rostro del otro³⁸⁸, la compasión por tal padecer acerca a

³⁸⁵ Derrida, *El animal*, 44.

³⁸⁶ Se comparte, más eso no quiere decir que la diferencia en tanto a ser un prójimo, un extranjero respecto del otro se disuelva, tal diferencia siempre estará ahí, aunque haya aspectos que se comparte con la otredad.

³⁸⁷ Derrida, *El animal*, 44.

³⁸⁸ Derrida, *El animal*, 100.

la otredad, el prójimo se muestra tal como es.

Por lo antes expuesto se ha afirmado que la hospitalidad puede ser una manifestación de la compasión, la cual trata de salir de ese egoísmo vanidoso, antropocentrista que se ha planteado. La hospitalidad siendo esa apertura que se da al otro parte de un reconocimiento de esa otredad y está se reconoce en tanto que el otro es diferencia, pero comparte el hecho de poder sufrir, el otro también sufre: sufrimiento que, proyecta a una experiencia de la compasión. Se ha dicho también, que la hospitalidad, en su significación de apertura puede presentarse como una conmiseración del otro, un tratar de mitigar el sufrimiento de eso otro porque se sabe que, sin dejar de lado la diferencia, el «yo» también padece tormentos, no los mismos ni en la misma intensidad, pero el facto es que se es vulnerable ante los dolores de la existencia.

El rostro del otro aparece cuando se es consciente que lo radicalmente diferente, el extranjero, también posee la capacidad de sufrir, conmiserarse por tal dolor [físico o no] significa una apertura, un acogimiento de la existencia de ese otro. La hospitalidad como manifestación de la compasión es acoger a lo totalmente diferente en aquello que comparte «conmigo», es acoger al otro en un irremediable padecer compartido.

Ahora bien, ya se ha dicho porque la hospitalidad puede ser una manifestación de la compasión. Sin embargo, en este punto se planteará cómo el egoísmo antropocentrista conlleva a no aceptar a lo diferente cómo otredad y con ello, no ser hospitalario ni compasivo y por el contrario, establecer una relación de dominio y sometimiento que puede derivar en provocarle sufrimiento a eso otro o, en palabras de Schopenhauer, resultar en crueldad.

2.3 El egoísmo antropocentrista como sometimiento, dominio y falta de hospitalidad con lo radicalmente otro.

Es cierto que Derrida piensa que la hospitalidad no existe como tal³⁸⁹ pues se puede entender como lo que él mismo llama aporía, es aquello que debe transgredir y desafiar las leyes para poder acoger al otro sin condición alguna, pero al mismo tiempo necesita de esas mismas

³⁸⁹ Derrida, Dufourmantelle, *La Hospitalidad*, 79-83

leyes para poder establecerse, poder operar y marcar límites es lo que está por encima de la ley, pero al mismo tiempo clama estar dentro del límite de ella.

Sin embargo, esta investigación no se detendrá en discutir el carácter aporético y/o antinómico de la hospitalidad, por el contrario, se centrará en cómo una perspectiva antropocentrista puede salir de todo acogimiento, como el egoísmo vanidoso del hombre disuelve esa hospitalidad [aunque aporética] y en su lugar establece una relación de sometimiento de todo aquello que no es él.

Lo contrario de la hospitalidad se puede pensar como la hostilidad en la cual se encuentra cierto atisbo de violencia³⁹⁰, ya que no acoger al otro se puede entender como una desconsideración de aquello que aparece, como si ese extranjero no fuese digno de “abrirse la puerta”. La hostilidad que se ejerce en contra del otro también puede manifestarse como Maltrato, abuso e instrumentalización [explotación]³⁹¹, pues se ha dicho que la hospitalidad solo es con el otro, el que no es entendido como un otro no será digno de ella y por lo tanto se presentaría como válido ejercerle violencia, pues no es un prójimo por el cual deba haber consideración. Si no hay un otro el cual deba ser acogido entonces lo que queda es hostilidad en lugar de hospitalidad.

Esa hostilidad que deviene en violencia y la inhospitalidad que el hombre muestra ante lo vivo y lo hace establecer una relación de sometimiento se puede rastrear en el seminario de *La bestia y el soberano* donde el autor trata, entre muchos otros temas, la soberanía del hombre en su dimensión política y ética, reflexionando a su vez sobre esa crueldad en la que pueden resultar tales actos.

Es desde esa soberanía auto-conferida por el mismo humano, que él comienza a entablar relaciones con todo aquello vivo no humano. Aquí cabría preguntar de qué manera y porqué el hombre se confiere tal soberanía; una respuesta inmediata podría plantear la causa en el sentimiento de privilegio que obtiene al ser el único viviente conocido que posee el uso de la razón, el único que presenta un pensamiento complejo y representativo como lo ha dicho

³⁹⁰ Elena, D. “La hospitalidad”, 126

³⁹¹ Elena, D. “La hospitalidad”, 127

Schopenhauer³⁹². Por otro lado, al inicio de este capítulo se ha expuesto la tesis del sociólogo Terry Eagleton que sugiere pensar la soberanía relacionada con el uso de un lenguaje más estructurado y complejo respecto de otras sociedades incluso humanas; al poder estructurar una mejor comunicación y poseer más capacidad de abstracción, las sociedades con ese lenguaje son capaces de comenzar a imponerse sobre aquellos [humanos y no humanos] que no poseen tal estructura lingüística y así comenzar la relación de dominación.

Una apuesta más antropológica sugiere pensar que esa soberanía inicia su aparición cuando las sociedades humanas comienzan a dividirse por “clases”. Hacia el final del periodo “*calcolítico*” entre los años 2600-2200^a.C³⁹³. los seres humanos comienzan a diferenciarse de otros en el contexto funerario y de habitación, haciendo que se estructuren ciertas “clases” dentro de tal sociedad. Aunque los lugares de entierro eran, para ese momento, colectivos, se comienzan a presentar diferencias entre las sepulturas y los ajuares de enterramiento. Todas estas posturas podrían llevar a pensar que es en la misma diferencia en donde se encuentran los elementos que hacen al hombre auto proclamarse como soberano, en donde tal soberanía es en relación de algunos con desventajas o características poco favorables.

Tales relaciones regidas por el estatuto de soberanía comienzan a no considerar lo vivo como prójimo, al hacer tal desestimación, estos seres quedan desprovisto de importancia, lo que hace que el hombre pueda imponerse a ellos. La soberanía que el hombre ha ejercido sobre las demás especies es la muestra de ese pensamiento y egoísmo vanidoso que sólo considera lo humano como lo único digno y da paso al discurso binario que Derrida intenta dismantelar; significa una dualidad que se puede pensar en términos de hombre/animal, razón/determinismo y razón/instinto³⁹⁴ en donde el resultado de tales oposiciones es precisamente lo que lleva a los humanos a alojar ese sentimiento de superioridad y egoísmo “desconsiderado”.

³⁹² Sin embargo, no se ha de olvidar que el mismo filósofo plantea esto más como una desventaja que como un privilegio.

³⁹³ Información obtenida de las explicaciones que se encuentran en el Museo Arqueológico de Madrid sobre algunas reliquias.

³⁹⁴ Luis Aragón González, “La bestia y el soberano de Jaques Derrida”, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, núm. 31, (Junio 2011): 386.

El ser humano que se concibe como superior, se auto proclamará, igualmente, como el “más digno”, digno de toda dignidad única del hombre³⁹⁵ y todo aquello que no se suscribe a esa dignidad, pues ha sido excluido de ella, será tratado como inferior, sin importancia. Ese egoísmo desconsiderado, antropocéntrico, será el que sitúa al hombre como el único digno y por ello capaz de excluir de dignidad todo aquello que no sea como él.

De manera que, todo aquello diferente del hombre quedará subyugado y será considerado como “la bestia” mientras que lo humano será entendido como el soberano. Sobre la bestia Derrida pone el ejemplo del lobo³⁹⁶ como la figura tradicional de lo bestial, pues es quien aterroriza, representa la fuerza y a la vez, lo que devora³⁹⁷; es también a partir de una razón “zoológica” que lo animal se distingue como lo bestial. Aquí, nuevamente, se aprecia, el atisbo antropocentrista que refiere pensar a todo aquello no humano como lo bestial, como lo ajeno que, incluso, atemoriza.

Derrida menciona que la soberanía del hombre es un “alma artificial”³⁹⁸, pues al no poseer una potencia creadora construye un artificio, un “saber hacer” la cual le permite implementar un instrumento de administración de la vida; una maquina (el estado) construida bajo el arte humano que es capaz de regular toda cuestión sobre lo vivo. Gracias a tal artificio, el hombre es capaz de administrar, regular y manejar la naturaleza, con ello puede establecer una configuración sistemática y jerárquica³⁹⁹ en donde él será entendido como el amo y a su servicio (y sometidos a él) estará toda aquella forma de vida que pueda ser administrada.

Ya se ha dicho que el hombre se posiciona como el soberano, se podría decir que esto es así ya que puede apropiarse de la naturaleza bajo un saber hacer. De este modo se podría plantear que el ser humano al ser capaz de apropiarse de la naturaleza al racionalizarla, pues se sabe que una de las características del hombre, lo que “le es propio”, es poder razonar, seguir la

³⁹⁵ Jaques Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, vol. 1, 2001-2002 (Buenos Aires: Manantial 2010): 100

³⁹⁶ Derrida J, *Seminario La bestia*. 25.

³⁹⁷ Derrida J, *Seminario La bestia*. 30.

³⁹⁸ Derrida J, *Seminario La bestia*. 48.

³⁹⁹ Derrida, *Seminario La bestia*. 51.

razón⁴⁰⁰ y, aún más, es la razón el principio para distinguirse de los demás seres vivos. Al poder racionalizar la naturaleza comienza, al mismo tiempo a nombrarla.

Se ha dicho anteriormente que el egoísmo antropocentrista subsume todo lo vivo en una lógica antro-po-logocentrista, en donde todo lo que no posee lenguaje es lo bestial⁴⁰¹, en un primer modo porque ya se ha dicho que el soberano se apropia de ello y es capaz de administrarlo y en un segundo modo porque queda fuera de la ley⁴⁰², una ley que se establece desde el lenguaje. La bestia entendida como la naturaleza carente de palabra, sale de toda ley logocentrista, queda fuera de lo que sólo le es “propia” al hombre diferenciándose radicalmente de todo lo que es humano. Es desde lo “propio” del hombre que se retorna al pensamiento binario y de oposición que se desea dismantelar y que, se podría afirmar, da estructura al antropocentrismo.

Se ha de insistir nuevamente en esa violencia lingüística que la visión binaria y el egoísmo humano provocan sobre todo desemejante, pues se considera lo animal, y con ello lo vivo, como una denominación en donde se engloban miles de especies que quedan sumidas bajo un nombre⁴⁰³ que designa, bajo un término más con lo cual categorizar ciertos elementos. Se produce entonces un olvido y una indiferencia hacia lo viviente se perpetua la consideración cartesiana del animal- maquina, en este caso, del ser-maquina.

Enrique González Gallinas, siguiendo a Derrida se cuestiona sobre si realmente el lenguaje humano es suficiente para comunicar, “quizá las maquinas seamos nosotros repitiendo conceptos para referirnos a la realidad como si nada en ella estuviese cambiando”⁴⁰⁴. Quizá las palabras quedan cortas y son aquellos seres que no poseen lenguaje los que interpretan de mejor manera la realidad, como Montaigne afirmaría, no se puede saber si el animal se burla más del hombre que lo que el hombre se burla de él.

Siguiendo con lo anterior y bajo el mismo razonamiento, los seres vivos quizá no están totalmente privados de lenguaje, tal vez solamente estén por encima de éste, pues, finalmente,

⁴⁰⁰ Derrida, *La bestia y el soberano*, 22.

⁴⁰¹ Enrique González Gallinas, “Pensar los animales en Jaques Derrida” (Tesis doctoral, Facultad de de filosofía. UNED, 2015), 72.

⁴⁰² Derrida, *La bestia y el soberano*, 36.

⁴⁰³ E. González Gallinas, *Pensar los animales*, 12.

⁴⁰⁴ González Gallinas, *Pensar los animales*, 50.

es un lenguaje que corresponde a una estructura y a una concepción meramente humana; por lo tanto, el ser vivo podría no acoplarse a tal estructura pues se le presenta irrelevante e inútil⁴⁰⁵. De modo que el lenguaje, desde la perspectiva binaria antropocéntrica, se piensa necesario para dar respuesta y poder comunicar, lenguaje que se presenta como requisito para dar un atisbo de razón, podría resultar ser un mero requerimiento humano, “un capricho antropocéntrico”⁴⁰⁶, capricho propio del egoísmo vanidoso que se ha venido mencionando, desde donde se piensa, quizá erróneamente, que es una carencia por parte de lo viviente.

Para Juan Duchesne, siguiendo al antropólogo Hugh Raf, el ser humano se atribuye a sí mismo la supremacía [y la soberanía] ya que estructura desde ese lenguaje⁴⁰⁷ una socialidad y comunicación que sólo se construye en términos humanos y bajo lo cual subsume todo. De modo que, todo aquello que no se acople a esos términos será considerado como inferior, no porque así lo sea, sino porque así lo promulga “el soberano”; el hecho que lo vivo no siga la forma humana no implica que esto sea inferior o poco valioso, tampoco que deba ser sometido.

En el discurso de Lacan que presenta Derrida en la cuarta sesión del seminario, se puede suponer que el hombre es el único que da respuesta, no obstante, esa respuesta también puede estar determinada a modo a de mera reacción. Es verdad que Lacan niega toda posibilidad de respuesta por parte de lo vivo no humano (y en específico de lo animal) ya que solamente, según Lacan, poseen un código o un sistema de señas⁴⁰⁸, pero no se ha de olvidar que, desde la perspectiva psicoanalista la respuesta puede no ser tal y aparecer como una reacción.

Así, al intentar comprender otras formas de comunicación, dejando a un lado la lógica antropocéntrica, se necesitaría remitirse al lenguaje poético⁴⁰⁹ en donde la mirada del animal pueda ser un modo de respuesta y la potencia de lo vivo pueda poner en duda y comenzar a dismantelar una soberanía egoísta meramente humana, soberanía que opera y que aparece bajo formas antropocéntricas.

⁴⁰⁵ Juan Duchesne Winter, “Derrida y el pensamiento amazónico (La bestia y el soberano) El jaguar y el chaman”, *Cuadernos de literatura*, núm. 41, (Enero-Junio 2017): 177.

⁴⁰⁶ Duchesne Winter, “Derrida y el pensamiento amazónico”, 178.

⁴⁰⁷ Ya se señalaba anteriormente que se subsume a una lógica logocéntrica.

⁴⁰⁸ Derrida, *La bestia y el soberano*, 147.

⁴⁰⁹ Derrida, *El animal*, 22.

En cuanto al significado que se le puede dar tanto a la palabra sometimiento y dominación, el teólogo Monseñor Munilla explica esto de manera pertinente, pues afirma que cuando se recae en el vicio de la avaricia se suele pensar que se es dueño de todo, ésta consiste en tener por encima del ser y se termina por materializar la vida⁴¹⁰. La palabra dominio, desde esta perspectiva, significa el sometimiento de aquello que se posee, sin embargo, el significado “dominar” no es realmente este, pues dominar se refiere a conocer de manera íntima y profunda, mientras someter es considerar todo como un fin material del cual se puede servir. Siguiendo estos razonamientos el egoísmo antropocéntrico, materializa a lo considerado como bestia, y no establece una relación de conocimiento con lo vivo, sino de sometimiento pues le impone un fin del cual ha de beneficiarse.

Siguiendo lo anterior, es desde el egoísmo antropocéntrico que establece esa relación de sometimiento, relación que, en palabras de Munilla, si se materializa lo vivo se vuelve una relación de perversidad e inmisericordia⁴¹¹. Aquí nuevamente aparece lo que en el apartado anterior fue explicado, la relación de sometimiento que el soberano establece respecto de todo lo ajeno considerado como la bestia, es una relación que imposibilita la hospitalidad y con ello, también, la compasión. El imponerse sobre todo aquello no considerado como el prójimo significa su materialización, en donde la única preocupación no será dolerse por su sufrimiento o acogerlo, sino beneficiarse de ello, lo que tiene como resultado ejercer violencia sobre ello, tal violencia puede derivar en crueldad o, incluso, en sadismo.

Para profundizar en la idea de crueldad se ha de analizar, nuevamente, lo que Derrida afirma sobre el lobo. Este animal es bestial porque caracteriza lo insensible de la fuerza⁴¹² éste sugiere crueldad pues aparece como impasible e indiferente al sufrimiento de sus víctimas. En este sentido la crueldad se refleja en una insensibilidad por el sufrimiento de aquello que es sometido, pareciera que es crueldad es propio de la bestialidad y de lo inhumano, sin embargo, pareciera que esa crueldad es más soberana que bestial, pues se ha dicho que todo lo no humano es considera como la bestia mientras que el dominante es el hombre que se

⁴¹⁰ José Ignacio Munilla, “Avaricia-Generocidad-consejo 4/7”
<https://www.enticonfio.org/2018/07/26/avaricia-generosidad-consejo/>

⁴¹¹ José Ignacio Munilla, “Avaricia-Generocidad-consejo 4/7”
<https://www.enticonfio.org/2018/07/26/avaricia-generosidad-consejo/>

⁴¹² Derrida J, *Seminario La bestia*. 25.

erige como soberano. Es el mismo hombre quien aparece indiferente al sufrimiento de todo aquello que deja marginado, siendo, más bien él, el origen de tal crueldad.

La crueldad parte de aquel que devora cuyas tradiciones son salvajes⁴¹³ y no tiene piedad por aquellas víctimas de las cuales se beneficiará. Cómo se ha dicho, aquí pareciera que la crueldad se relaciona más con lo humano⁴¹⁴ que con aquello que no lo es, esto es, la crueldad parecería encontrar su inicio en esa visión binaria antropocéntrica.

A cerca de esto, el mismo Derrida pone el ejemplo de un elefante llevado a la corte de Luis XIV⁴¹⁵ en donde, con fines de una lección de anatomía, se objetiva el cadáver del paquidermo ante los ojos del soberano. El cuerpo del animal está dispuesto frente a él, para ser inspección, para hacerle saber al rey y sea él quien sabe⁴¹⁶, sea él quien tenga el poder de saber, la soberanía del saber. La carne del elefante está a disposición del poder del monarca, se dispone como objeto muerto para afianzar esa soberanía⁴¹⁷.

En palabras de Mónica Cragolini, este pasaje expuesto por Derrida da cuenta de la relación que el hombre establece con lo viviente; la vida de estos es apropiada por el hombre para hacer uso de ellos, para domesticarlos y despojarlos de su diferencia⁴¹⁸ con el fin de “tenerlos”. Aquí nuevamente aparece ese tema sobre el ser, el otro es significado en tanto objeto de posesión.

El cadáver del elefante significa la soberanía que ostenta el increíble sobre la vida de los demás, es él⁴¹⁹ quien elige sobre la vida de los seres, es quien puede decidir sobre si viven o mueren. Así como en la antigüedad la figura de la *Moirá* era quien poseía toda decisión sobre la vida y destino de los hombres, en esta relación de bestia-soberano, es el hombre quien tiene total autoridad sobre la vida de todo aquello semejante o no.

Así, a partir de todo lo anteriormente expuesto se puede decir que el egoísmo antropocentrista impide una relación de hostilidad con lo vivo, esto porque no lo considera como un otro, y

⁴¹³ Derrida J, *Seminario La bestia*. 42.

⁴¹⁴ Derrida J, *Seminario La bestia*, 100.

⁴¹⁵ Derrida J, *Seminario La bestia*, 325.

⁴¹⁶ Derrida J, *Seminario La bestia*, 329-330.

⁴¹⁷ Cragolini, M “Hospitalidad”, 314.

⁴¹⁸ Cragolini, M “Hospitalidad”, 314

⁴¹⁹ Se dice que es el hombre y no Dios pues tal soberanía ha quedado superada para la modernidad

por el contrario lo desestima y establece una relación de dominio y materialización de eso vivo. La relación de sometimiento que el hombre ejerce sobre los vivientes es el reflejo de ese egoísmo que previamente ha planteado Schopenhauer, un egoísmo vanidoso que solo pibe importancia en la utilización de todo aquello que enviemos su paso. El egoísmo vanidoso pone por encima de todo, sin discriminar a lo vivo, el tener sobre el ser, no domina a manera de querer conocer lo que está a su alrededor, más bien pretende de conocerlo para poder dominarlo y beneficiarse.

A la pregunta de Derrida ¿pueden los animales (y demás seres vivos) sufrir?, este antropocentrismo egoísta contestaría “no”, pues exclusivamente lo semejante a él mismo será lo único que ha de ser considerado como digno de sufrimiento. Es justamente en este momento donde la hospitalidad planteada por Derrida tampoco se puede dar, pues ese egoísmo impediría la consideración de todo aquello concebido como desemejante.

Así, la afirmación se plantearía de la siguiente manera: un antropocentrismo egoísta no muestra compasión, pues es desinteresado de todo aquello no semejante a sí mismo, de modo que no piensa como sujeto de sufrimiento lo desemejante; tampoco puede mostrar hospitalidad con lo desemejante pues no hay reconocimiento de lo otro, por lo tanto ese no reconocimiento y falta de compasión se dirigen a validar el uso de todo aquello no humano, pues, al no considerarse como algo digno lo otro, se reduce a un útil. En este sentido tanto la falta de hospitalidad como de compasión se dirigen a entender lo otro como mero útil, cuya función sólo consistirá en satisfacer las necesidades y deseos humanos.

La unión entre lo afirmado por Derrida y Schopenhauer se puede entender como el sufrimiento que no es atendido por no ser considerado, esto es, cuando al otro no se le tiene compasión es porque no se le considera como digno de ésta, por lo tanto no se atiende a su sufrimiento, haciendo válido el hecho de poderlo utilizar como mero recurso, objeto y cosa útil; así también, el que no es considerado como prójimo y por ello no es digno de hospitalidad, su sufrimiento poco vale, validando su utilización, pues al prójimo no se le utiliza, pero a toda la demás otredad, considerada desemejante sí puede ser utilizable, pues no es igual a “mi”, el “yo” y su semejante no puede ser utilizado, pero lo otro sí.

Se ha afirmado que esta unión (Schopenhauer y Derrida) es la compasión reflejada en la hospitalidad o la hospitalidad como una manifestación de la compasión, sin embargo, también se comparte el hecho del sufrimiento y reconocimiento del otro y cómo la desconsideración de este sufrimiento lleva a la utilización de ese otro que no está siendo reconocido como sufriente. De modo que este punto de unión se podría plantear sí entre la compasión y la hospitalidad, pero aún más como el hecho de no entender a lo otro como digno de sufrimiento y, con ello, validar su utilización, explotación e instrumentalización.

Habiendo dicho lo anterior se insiste en que a Schopenhauer no se le ha retomado por su metafísica o para afirmar que el mundo tiene una voluntad por la cual todo lo existente sufre, se le ha retomado porque se considera que el resultado de no tener compasión es el mismo de no tener hospitalidad, la validación de utilizar al otro, la validación de explotarlo y de hacerlo sufrir porque “no se les considera como sufrientes”; Schopenhauer incluso llegará a afirmar que la no compasión puede recaer en la crueldad⁴²⁰ y la crueldad es hacer sufrir al otro sin ningún motivo, por un mero goce⁴²¹ del que lo está haciendo sufrir.

Cómo se ha dicho a Schopenhauer no se le ha retomado con la intención de plantear una metafísica o afirmar que posee las mismas concepciones de Derrida. No se retoma la metafísica schopenhauariana pues eso equivaldría a decir que la misma naturaleza es la responsable de hacer sufrir a todos sus elementos⁴²², esto no es de interés para la presente crítica, por el contrario el interés radica en lo compartido por Schopenhauer y Derrida, esto es, la desconsideración de lo otro, el hecho de que a lo desemejante no se le entiende como

⁴²⁰ Schopenhauer, *A Parerga y Paralipómena*, 235-236. Aquí Schopenhauer piensa que la no compasión recae en crueldad pues ésta consiste en generarle mal a alguien, más allá de entender que el otro también sufre y por ello entenderlo y acompañarlo en su pena, la crueldad genera más tormento y más pena de la que ya por sí existe en el mundo. Mientras la compasión entiende y considera el sufrimiento del otro y trata de aliviarlo (mas no eliminarlo pues resulta imposible), la crueldad genera aún más sufrimiento por su mero disfrute.

⁴²¹ Aquí no se retomará el concepto del goce pues no es objeto de esta discusión entrar en tal disertación, el hecho es que el hacer sufrir al otro, la crueldad, es un mero disfrute del mal del otro, por qué pasa y cómo pasa tal goce ya no es objeto de este trabajo.

⁴²² Además de poder decir que incluso, algunos agentes de la naturaleza poseen sistemas de defensa que les hacen sufrir menos. Se puede citar el ejemplo de los animales de presa como pequeños roedores y pequeñas aves que, para no experimentar un sufrimiento mayor al ser depredadas su mismo sistema los induce a un paro cardíaco.

digno de sufrimiento, por lo tanto, no se le tiene compasión, por lo tanto, es válido el utilizarlo sin importar el posible daño que se le pueda infringir, al desconsiderar a todo lo no humano como digno, se les considera, a su vez, como “simples cosas y legitima así todo tipo de maltrato, explotación e incluso crueldad”⁴²³. La desconsideración de lo otro conduce a no reconocerlo y por lo tanto no acogerlo, la no hospitalidad respecto del otro también valida su utilización, pues lo que no se parece a “mi” puede ser utilizado pues no se comparte la misma dignidad, ni las mismas características, lo absolutamente otro, entonces, aparece como mero objeto.

Se ha de recordar que esta discusión del sufrimiento y con ello de la compasión y la hospitalidad, se dirige a entender cómo se llega a la validación de la utilización y la explotación de todo lo desemejante, de todo aquello que no sufre y no ha de ser sujeto de compasión, para que, con ello se comiencen a esbozar las consecuencias que esto tendrá y más aún, como es que esa utilización llega al grado de una sobre explotación bajo la lógica del mercado y del consumo, donde estas consecuencias se verán magnificadas, llegado así, a un riesgo de ruina global.

De igual manera Schopenhauer será retomado en el último capítulo de esta investigación cuando sea planteada la revalorización de la vida humana, pues se plantea que este autor puede aportar una visión si bien pesimista, al mismo tiempo, realista del modo en que es y se comporta el hombre. No se retomará la parte metafísica del autor sino la idea que éste tiene a cerca de la vida humana, a partir de sus actos y cómo el valor del ser humano puede ser reinterpretado en relación con el resto de vivientes.

De esta manera, se afirma que tanto Schopenhauer como Derrida entenderán lo no humano como aquello que también posee la capacidad de sufrir y por ello se ha de revalorizar la manera de acogerlos, considerarlos y ser compasivos con ellos. En este sentido, nuevamente, se propone una unión entre los dos autores, pues ambos estarán entendiendo lo viviente no humano (ellos harán énfasis en los animales) como dignos de aquello de lo cual también es digno el ser humano.

⁴²³ Pilar Lopez de Santa María, “Arthur Schopenhauer. Parerga y Paralipomena II”, 20.

El soberano es la imagen de un egoísmo a desconsiderado y únicamente utilitarista; tal utilización, especialmente de lo vivo, puede recaer en una crueldad y más aún, en un sadismo. Crueldad porque no importa la muerte o el sufrimiento de eso que debería ser considerado como un prójimo con rostro y, si es necesario, su muerte y sufrimiento también serán utilizables (como en el ejemplo del elefante de la corte de Luis XIV).

Si no se puede establecer una relación de hospitalidad tampoco se podrá establecer una relación de compasión, lo que sugiere no conferirle importancia y valor al sufrimiento del otro, lo que puede conllevar, incluso a servirse y disfrutar de ese tormento de lo otro; y se afirma disfrutar del sufrimiento pues lo vivo puede servir como objeto de goce del soberano. Así, tal relación [bestia-soberano] puede significar una relación perversa e inmisericorde, en donde la vida solo vale para su utilización y materialización, lo cual, como se ha dicho en este capítulo, recae en una “nadirificación” de los seres.

Igualmente, se ha de decir que si bien, Schopenhauer y Derrida no comparten un mismo sistema y tampoco parten de los mismos principios, su pensamiento comulga en la cuestión de considerar lo vivo como otro por el cual se ha de sentir conmiseración. La vida no vale por el hecho de poder utilizarla la vida vale en tanto que se pueda acoger, en tanto que se pueda aliviar su sufrimiento inherente a todo lo vivo. Derrida y Schopenhauer comulgan en la búsqueda de una hospitalidad o compasión de todo ser viviente; se encuentra un punto de unión en el esfuerzo por superar una visión antropocentrista desconsidera y utilitarista que puede devenir en cruel y perversa.

Capítulo III: El antropocentrismo como una visión binaria del mundo

Habiendo dado una visión del egoísmo humano entendido desde las lecturas de Schopenhauer y la hospitalidad junto con la lógica de la bestia y el soberano, en este capítulo se abordará la visión binaria, tal como lo menciona Derrida, entre aquello que es humano y lo que no lo es con la intención de entender de qué manera el antropocentrismo, entendido como se ha planteado en este trabajo (utilitarista, instrumentalizador y destructor) se desarrolla en relación con los demás seres vivos y cómo esta concepción del otro como un mero recurso repercute dentro de una lógica del hiperconsumo desarrollada en la era del capitalismo. Asimismo, se propondrá este sistema económico como el medio en el cual tal concepto pareciera incrementar y tomar más fuerza.

Al abordar del trato por parte del ser humano hacia los demás seres vivos se comenzará a proponer una relación entre el antropocentrismo y la lógica del capitalismo, más en específico, la lógica del hiperconsumo, siendo esta etapa la que mayor auge al antropocentrismo ha dado. Por último, se argumentará que tal dinámica del antropocentrismo utilitario e instrumentalizador pone las condiciones para el surgimiento de un camino hacia la ruina del ser humano y el exterminio de muchas otras especies de seres vivos.

Así, este capítulo presentará, primeramente, la concepción y relación binaria del hombre con el resto de vivientes, para después entrar en el análisis de como tal concepción se incrementa en la era del capitalismo y el hiperconsumo, y terminará argumentando la manera en qué ésta misma concepción binaria del mundo conduce a un riesgo de extinción.

3.1 La relación binaria del ser humano con los demás seres

No es falso decir que la dualidad entre hombre y no hombre ha estado presente desde que la humanidad apareció, como se ha dicho en capítulos anteriores, el antropocentrismo aparece cuando el hombre aparece, sin embargo, la actitud totalmente dualista en donde se separa lo humano de la naturaleza ya se ha dicho que se puede apreciar a la llegada de la humanidad. La visión cartesiana es un ejemplo claro de esto cuando Descartes afirma que es exclusivamente lo humano lo que poseerá *res cogitans* y *res extensa*, mientras que todo lo demás sólo será extenso. Esto se dice ya que, para descartes, lo único que harán los seres

vivos será reaccionar a manera de “respuesta programada”⁴²⁴, como parte del diseño mecanicista que todo lo extenso posee. Es precisamente en este caso que se puede apreciar una concepción binaria, una distinción completa entre el hombre y lo mecánico.

Esto ya ha sido abordado por Derrida dentro del texto *El animal que luego estoy si(gui)endo*, donde los animales (y demás seres vivos) no dan respuesta, sino que simplemente reaccionan, mientras que el hombre es pensado como el único que puede “atestiguar”⁴²⁵ a modo de respuesta, en términos cartesianos, da respuesta porque posee el *cogito*. Desde la lectura de Derrida, Descartes estaría haciendo un dogma del “dar testimonio”⁴²⁶, pues tal concepción estaría impelida por esa misma concepción binaria, en donde lo otro no humano no es capaz de testimoniar pues tal cosa no es propia de la programación mecánica de éste y es únicamente propio del *cogitans* humano.

Se presenta esto pues se considera importante para ejemplificar esas relaciones binarias que se desarrollan en el pensamiento moderno y darán forma al antropocentrismo que se presenta aquí. La visión cartesiana de reaccionar y no dar respuesta por parte de lo no humano comienza a abrir la brecha entre aquello que es próximo y lo que se presentará como lo extraño, lo extranjero. Así, se comenzará a configurar la relación entre lo humano y todo aquello que queda fuera o a la periferia del *anthropos*.

Ya se ha dicho en el capítulo anterior, que la relación entre hombre y demás seres es una relación de subordinación, donde el ser humano se impone como el soberano y todo aquello que no es él es considerado la bestia, lo que está ahí para ser sometido. Sin embargo, cabe analizar el trato del hombre hacia lo vivo con el objetivo de observar claramente lo afirmado por Derrida y entender cómo se da esa relación de soberano y bestia.

Matthew Calarco en su texto “*Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*” afirma que a la llegada del desarrollo de la técnica y la ciencia la explotación humana hacia la naturaleza ha superado toda practica anterior, el ser humano ha ido más allá

⁴²⁴ Federico Rodríguez, *Cantos cabríos. Jacques Derrida, un bestiario Filosófico*. (Chile: Fondo de Cultura Económica, 2015) 208.

⁴²⁵ Rodríguez, F. *Cantos cabríos*, 209.

⁴²⁶ Rodríguez, F. *Cantos cabríos*, 208.

“de los sacrificios bíblicos y los mitos de la cultura antigua”⁴²⁷ y ha enfocado todo al servicio de un supuesto progreso y, con ello, un supuesto bien del hombre, no importando el sufrimiento, violencia y genocidio de otros seres vivos, en palabras del propio Derrida, la evolución en el dominio de la ciencia y la tecnología ha provocado un “holocausto”⁴²⁸ para todo aquello que no es humano.

Pero más allá de significar un holocausto para todo lo no humano, el hombre ha llevado más allá la utilización de los recursos, ya no basta con domesticar, consumir y hacer uso de la energía de la tierra, se ha pasado de un “uso” a una explotación⁴²⁹ y esa explotación no ha de ser únicamente entendida como la sobre exigencia para producir, se ha de comprender como un exterminio de múltiples especies, como un “genocidio interespecie”⁴³⁰. Se menciona esto para sustentar que efectivamente la relación del hombre con aquello no humano va más allá de una mera relación de extranjería y dominación, se pasa a una relación de explotación, lo vivo aparece como un objeto que ha de responder a las necesidades de producción (o más bien sobreproducción) humana.

En el capítulo anterior ya se ha mencionado la percepción de extranjero que se tiene respecto de “lo animal” y aún más, de “lo vivo”, también se ha mencionado el no reconocer un rostro en todo aquello que no sea exclusiva y estrictamente un rostro humano. A cerca de esto Derrida afirma que, aunque hay algunos intentos de acercarse a lo animal (y entiéndase a lo vivo) desde la empatía⁴³¹, lo cierto es que se sigue conservando una posición binaria ante esta relación, sigue habiendo un cierto sometimiento⁴³² por parte de aquellos que intentan acercarse a lo vivo pensándose como sus protectores o salvadores, en esta relación aunque prescinde de la crueldad habitual con la que se trata a lo vivo, sigue manteniendo características antropocéntricas, pues dentro de éste discurso de protección siguen perpetuándose características violentas⁴³³ y de dominación.

⁴²⁷ Vittoria Francesca Maria Dubini, “El encuentro Pático con el animal. Para una nueva ontología de la animalidad” (Tesis de maestría, Facultad de de humanidades. Universitat Pompeu Fabra, 2017), 29.

⁴²⁸ Derrida. J, *El animal*: 99

⁴²⁹ Dubini V. , *El encuentro Pático*, 29

⁴³⁰ Dubini V. , *El encuentro Pático*, 29

⁴³¹ Dubini V. , *El encuentro Pático*, 30

⁴³² Derrida J, *El animal*, 42.

⁴³³ Derrida J, *El animal*, 42.

Se podría pensar en un cambio de relación con lo vivo en tanto que estas prácticas antropocéntricas (propias de una tradición metafísica antigua) se reformulen y con ello el discurso con el que se les ha entendido también se someta a una reformulación, no entendiendo lo vivo desde una tradición dogmática, sino entendiéndolo desde esa diferencia absoluta⁴³⁴. Si bien es cierto que el ser humano se relaciona con su entorno desde parámetros humanos, pues es necesario que el mundo lo perciba en estos términos, lo que se intenta aquí es pensar lo vivo desde lo vivo mismo, no tratando de “antropomorfizarlo”, ni tratando de designarle un rostro humano o propiedades humanas⁴³⁵, sino desde esa diferencia.

Así, la relación que entabla el ser humano con lo vivo es, o como útil o como algo que ha de pensarse análogamente a lo humano, es decir, no considerando la diferencia, sino tratando de suscribirlo a características humanas. Se insiste en esto pues ambos acercamientos a lo vivo siguen conteniendo violencia hacia ello; es claro que en el primer caso (el considerarlo si, sólo si, como útil) además de violencia conlleva crueldad, mientras que en el segundo caso se trata de eliminar toda crueldad, puesto que se busca una liberación⁴³⁶, pero permanece la violencia y el acercamiento antropocentrista al tratar de pensar lo vivo desde lo exclusivamente humano.

3.1.1 Sobre el uso de lo vivo.

Para poder entender el modo en que la explotación de los seres vivos se vincula con el hiper consumo y la hiper producción, es necesario enfocarse un poco más en el caso de la relación del hombre con lo vivo como un útil, pues se intenta dejar en claro que esta relación no es únicamente para satisfacer necesidades primarias, esto es, el uso de ello para comida y sustento, sino que también servirá para el goce.

Se he mencionado que, desde la aparición de la humanidad, aparece a la par una noción antropocéntrica por parte de esta nueva especie, esto se puede ver en las prácticas primitivas donde ya se utilizaban diversos organismos para beneficio humano, desde su utilización

⁴³⁴ Derrida J, *El animal*, 44. Esto se ha comenzado a esbozar en la segunda parte del capítulo II, sin embargo, la propuesta ética que esto sugiere será planteada en el último capítulo de esta investigación

⁴³⁵ Dubini V. , *El encuentro Pático*, 31

⁴³⁶ Termino entendido como lo utiliza Peter Singer.

como alimento hasta para la fabricación de vestimenta y armas; se pudiera decir, que el uso de la naturaleza es inherente al ser humano, pues es en el uso de la técnica donde se comienza a manifestar la razón. El ser humano comienza a hacer uso de la técnica desde su aparición en el planeta, hace aproximadamente 100 mil años⁴³⁷ dedicando tales conocimientos a una vida de caza y recolecta, siendo aproximadamente hace 10 mil años cuando comienza a desarrollar la agricultura y ganadería⁴³⁸. Se menciona esto con la intención de explicar cómo el hombre comienza a hacer uso de los seres vivos para satisfacer sus necesidades primarias, entendiéndose, alimento, refugio y vestido.

En el artículo “*El hombre como animal: El antropocentrismo en la zoología*”, se afirma que, una vez dominadas las prácticas de agricultura y ganadería, el hombre comienza a establecer una “diferencia”⁴³⁹ entre él y el resto de lo vivo, es decir, establece una dicotomía entre lo humano y lo que puede ser tratado como recurso. Es en ese momento donde se comienza a hacer una clasificación plantas y animales (entre otros seres vivos como hongos o algas), es decir, comienza a realizar una taxonomía donde cada uno de ellos se diferencian ya sea por su utilidad, aprovechamiento o, incluso, por poseer algún carácter mágico o religioso⁴⁴⁰. Así, pese a las diferencias en donde los diversos grupos humanos se desarrollaron, se piensa que existen parámetros generales para poder pensar esas clasificaciones que, como se ha mencionado, no se quedan necesariamente en un uso meramente primario, sino que, incluso, se encuentran usos religiosos en ellos.

Para profundizar de mejor manera en el uso de lo vivo, se retomará a Federico Rodríguez en su obra, “*Cantos Cabríos*” donde el autor hace un recuento de la cuestión de la animalidad y el pensamiento filosófico en Jaques Derrida, con el fin de analizar algunas figuras animales que representan un significado y uso específico para el hombre. Una muestra de ello se puede ver reflejado en *El canto del carnero*, aquí el autor explica como este animal ha significado la figura sacrificial por excelencia⁴⁴¹, en donde ese sacrificio, contendrá expresiones de

⁴³⁷ José Luis Viejo Montesinos, “El hombre como animal: El antropocentrismo en la zoología”, *Asclepio*, núm. 2, vol. 48 (1996): 53-71

⁴³⁸ V. José Luis, *El hombre como animal*, 54.

⁴³⁹ V. José Luis, *El hombre como animal*, 55.

⁴⁴⁰ V. José Luis, *El hombre como animal*, 54

⁴⁴¹ Rodríguez, F. *Cantos cabríos*. 133.

violencia y de crueldad, pues el carnero es un mero animal sustituto, cuya muerte ha de servir para liberar, redimir u ofrecer, entendiéndose como un “vehículo” para mandar un mensaje “al más allá”⁴⁴².

El carnero hace referencia a la pulcritud y a la inocencia, de ahí que esté relacionado con la expiación de los pecados; no obstante, Derrida afirma que no sólo es el carnero, las gallinas blancas también son ejemplos de la muerte sacrificial (en Derrida el judaísmo). Es cierto que la blanquitud ha significado lo bello, lo bueno y lo inmaculado, de ahí que estos animales, al ser sustitutivos, atraviesen por una muerte violenta, y en la mayoría de los casos, sanguinaria⁴⁴³, para poder hacer esa “limpieza” del pecado. La muerte dada a estos animales es cruel y es esa misma crueldad la que origina las practicas propias de lo religioso⁴⁴⁴, de modo que la crueldad aparece como algo constitutivo de la religiosidad.

Por su parte en *El canto del elefante*, se expone como esta bestia ha sido relacionada con la figura de la máquina, de aquello que ha sido dispuesto para asombro y estudio de la ciencia⁴⁴⁵ (evidentemente humana), como aquél famoso elefante de Versalles mencionado por Derrida en el primer volumen de *La bestia y el soberano*, el cual es llevado a la corte de Luis XVI para el asombro y estudio de los ahí presentes. Es el elefante la figura que, para Derrida, sirve para pensar en una “ciencia de lo muerto”. La muerte de este elefante sirve para abonar conocimiento científico, siendo evidente que no es el animal, ni como ha muerto el animal lo que importa, sino aquello que su muerte puede proporcionar; de tal manera que “entre lo muerto y el estatus de objeto científico hay una co-implicación que nos interesa, y que interesa el deseo de saber”⁴⁴⁶. En una segunda lectura, la muerte del elefante significa un *performance* pues significa todo un espectáculo el hecho de tener un elefante descuartizado ante la corte, tal espectáculo ha de resultar en el deseo de saber.

En la figura del elefante se pueden apreciar dos usos del animal, el primero que, como se expuso, radica en dar muerte a la bestia para nutrir el deseo de conocimiento, y el segundo, como objeto valioso de intercambio, donde su captura y preservación en cautiverio, es

⁴⁴² Rodríguez, F. *Cantos cabríos*. 135.

⁴⁴³ Rodríguez, F. *Cantos cabríos*. 133.

⁴⁴⁴ Rodríguez, F. *Cantos cabríos*. 137.

⁴⁴⁵ Rodríguez, F. *Cantos cabríos*. 177.

⁴⁴⁶ Rodríguez, F. *Cantos cabríos*. 177.

aquello que lo dota de valor⁴⁴⁷. Aquí se ha de entender que el cautiverio del elefante no significa una práctica de domesticación, pues ésta se relaciona, principalmente, con animales utilizados como herramientas de apoyo para ciertos trabajos humanos, mientras que el elefante y otros animales traídos de “tierras exóticas” (tierras no europeas) son considerados como objetos de alto valor debido a su característica de mercancía poco convencional.

Se dice esto pues el mismo elefante de Versalles fue uno de los pocos animales de esta especie que logró llegar a Europa a modo de regalo⁴⁴⁸ enviado por el rey de Portugal al rey Sol. Este tipo de regalos eran exclusivos de los más grandes reyes, pues según narra Federico Rodríguez, el elefante había sido un regalo para un sultán de Egipto quien, no interesado en tal regalo, decide deshacerse de él. Sin embargo, el paquidermo no sería devuelto a su hábitat y tampoco sería vendido como cualquier mercancía, el animal fue enviado a tierras occidentales como obsequio únicamente digno de la alta nobleza.

Aquí, el uso del animal está en función de su exuberancia, de ser entendido como artículo de lujo exclusivo; su uso radica en el goce del hombre al admirarlo, al mantenerlo como una joya de difícil obtención, el elefante significa ostentación en todo su ser. No obstante, el elefante no es la única representación animal de esa ostentación, aves exóticas como las psitácidas⁴⁴⁹ quienes según Descartes son máquinas que pueden imitar sonidos y pronunciar palabras más no hablar ni dar respuesta como el hombre⁴⁵⁰ (de aquí que Derrida comience a pensar el modo en que los animales dan respuesta y se pregunte sobre si pueden sufrir), o algunas clases de monos, son otra representación del animal-objeto.

Así, tales animales aparecen como una figura cuya tenencia significa riqueza y poder, sin embargo, aquí se ha de mencionar que no sólo los animales han tenido tal uso y significación, otros seres vivos como árboles, plantas y flores han sido codiciados por su rareza y difícil obtención. Igualmente, algunos seres humanos han sido considerados como objetos de extravagancia y deseo debido a sus inusuales características. En un artículo publicado por la

⁴⁴⁷ Y no solamente el animal mismo, el marfil obtenido de los colmillos precisamente del elefante, es un material que en la actualidad es sumamente codiciado y cuya obtención resulta de herir, maltratar e incluso matar al animal.

⁴⁴⁸ Rodríguez, F. *Cantos cabríos*. 178

⁴⁴⁹ Todas aquellas aves que son de la familia de los loros, guacamayas, cacatúas, etcétera

⁴⁵⁰ Rodríguez, F. *Cantos cabríos*. 208.

BBC, se narra la historia de los “zoológicos humanos”⁴⁵¹, los cuales aparecen en muchas culturas y consistían en tener cautivos a humanos para exhibir y admirar sus extrañas formas, ya fuera por características étnicas o malformaciones biológicas. El uso de estos hombres consistía en concebirlos como “especímenes” únicos de gran rareza que exaltaban el morbo y goce malsano de los espectadores.

El artículo narra el caso de una mujer sudafricana apodada “Venus Hotentote”⁴⁵² cuyo atractivo consistía en una cadera más ancha de lo normal, característica de algunas tribus de la región, quien fue llevada a Europa para la admiración de la sociedad del siglo XIX, incluso llegándole a atribuir propiedades mágicas y espirituales. A su muerte sus restos óseos y algunos otros órganos fueron exhibidos en un museo de París donde permanecieron hasta inicios del año 2000. Se menciona esto para entender el modo en que, todo aquello vivo que no es considerado como lo otro, se le asigna un estatuto de servible, de utilizable, se le concibe como un objeto sin capacidad de sufrir y dar respuesta, se le reduce a un simple recurso, bien para el goce, bien como objeto de burla y alegría malsana o como objeto de satisfacción de necesidades primarias.

Así, se pueden plantear otras muchas figuras de los animales, como la del asno, que es considerado “el más animal entre todos los animales”⁴⁵³, pues es considerado como el más tonto, un animal cuyo único valor (para el humano) consiste en servir, el asno más que un ser vivo es una herramienta. Su imagen siempre está relacionada a la carga, al trabajo pesado y, algunas veces, a la burla o humillación⁴⁵⁴. Es el más animal entre los animales, pero también es el más objeto, su domesticación no es para su disfrute, como en el caso de los llamados “animales de ornato”, tampoco para una sola función en específico, como perros y gatos que eran domesticados para cazar o exterminar algunas plagas, el asno se utiliza para todo trabajo arduo.

A lo largo de la obra *Cantos Cabríos*, aquí retomada, se continúa haciendo referencia a muchas otras figuras de animales que se relacionan con el uso de lo vivo, esto no quiere decir

⁴⁵¹ “BBC News Mundo, BBC” acceso Octubre 4, 2022, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-63206214>

⁴⁵² “BBC News Mundo, BBC” acceso Octubre 4, 2022, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-63206214>

⁴⁵³ Rodríguez, F. *Cantos cabríos*. 168.

⁴⁵⁴ La figura del asno también es retomada por Derrida haciendo un análisis sobre Nietzsche. Sin embargo, tal análisis no se ha retomado pues no presenta un uso del animal.

que únicamente los animales han sido utilizados por el hombre, es claro que la vida vegetal ha sido usada no solo con fines de materia prima para la fabricación de herramientas o refugios, por el contrario este tipo de seres vivos también han sido utilizados con otros fines, como puede ser el goce de quien los admira (las flores) o atribuyéndoles ciertas propiedades sagradas (cierto tipo de plantas y maderas)⁴⁵⁵. No resultaría falso afirmar que, así como se presentan distintas figuras de animales que poseen un significado simbólico, la vida vegetal posee el mismo significado equivalente; algunos son usados como herramientas, otros para su mero disfrute y otros con algún significado de religiosidad.

Anteriormente se ha mencionado cómo el ser humano, cuando se distingue de todo aquello que considera como recurso, comienza a hacer una clasificación de tales elementos, de modo que resulta importante para los fines de este apartado, ahondar en la cuestión de la taxonomía de los vivientes con el fin de entender como tal clasificación devendrá en lo que se conoce como especismo o sobre explotación de los recursos naturales.

Se podría pensar que una clasificación taxonómica como tal se encuentra dentro de los desarrollos de la biología del siglo XVII, sin embargo, se desea hacer un análisis de la taxonomía como clasificación para lo útil humano, esto es, una clasificación y diferenciación útil para el hombre. Esto no quiere decir que la taxonomía se piense exclusivamente como un aparato sin ningún beneficio más que el humano, pues también es cierto que gracias a tal clasificación se han podido reconocer diversas especies de seres vivos y con ello entender su modo de existencia, así como procurar su supervivencia. Si embargo, como se ha mencionado, se hará una breve reflexión acerca de la taxonomía entendida como una clasificación que puede recaer en un “especismo”, esto es, concebir, de manera arbitraria que una especie ha de ser más importante que otra.

En el prefacio al texto de *Las palabras y las cosas* Michel Foucault comienza con una clasificación que pareciera fantástica, pues es una taxonomía que se presenta en “una cierta enciclopedia china”⁴⁵⁶. Más adelante Foucault afirma que tal clasificación podría resultar exótica pues pensamiento demuestra el “límite del nuestro”⁴⁵⁷, significa una cierta

⁴⁵⁵ Rodríguez, F. *Cantos cabríos*. 25.

⁴⁵⁶ Michael Foucault, *Las palabras y las cosas*, (México: Siglo XXI, 2010), 9.

⁴⁵⁷ Foucault M, *Las palabras*, 9.

imposibilidad de pensar como la misma clasificación lo sugiere. Y de cierto modo resulta extravagante pues la relación entre algunos animales presentados por la “enciclopedia china” parece distante y con poco sentido; la secuencia que muestra es esa poca relación con unos y otros, o más bien, la poca relación que puede establecer el propio pensamiento con aquello que menciona ese otro pensamiento.

Lo anterior se refiere a que existe una desvinculación entre lo que piensa una “enciclopedia china” y la taxonomía que puede pensar occidente. Dice Foucault que hay una “desconcertante proximidad de los extremos o una cercanía súbita de cosas sin relación”⁴⁵⁸, pero realmente no es que estas carezcan de una relación objetiva, sería más bien que el [nuestro] pensamiento no puede asignarle relación alguna, pero desde la concepción de la enciclopedia china sí se encuentra tal vínculo, para este pensamiento sí existe una relación entre los animales que presenta y la clasificación que se hace de estos. Para la enciclopedia china sí existe una relación entre “los animales que pertenecen al emperador y los que de lejos parecen moscas”.

Se menciona lo anterior con el fin de argumentar que las taxonomías, al ser clasificaciones es cierto que pretenden una relación entre los elementos clasificados, sin embargo, se podría pensar que existe un cierto tipo de arbitrariedad en tanto que es la percepción y/o entendimiento meramente humano el que establece tal relación. Esto no quiere decir que lo taxonómico sea totalmente arbitrario, más bien se refiere a que la clasificación de los seres vivos es un presupuesto humano, no quiere decir que las especies de seres vivos sean necesariamente como se estipula, y por lo tanto, sería aún más arbitrario asignarle una importancia jerárquica a esos seres que clasifica. Usando el ejemplo de *Las palabras y las cosas*, decir que una especie es más importante, más digna, o más relevante, sería tan arbitrario como afirmar que los animales que se agitan como locos son más amables que los que acaban de romper el jarrón, estrictamente no existe una razón suficiente para afirmar tal cosa.

Así, se presente un especismo cuando se jerarquizan en orden de importancia a los elementos vivos, suponiendo que hay algunos más importantes o valiosos dentro de la naturaleza. Es

⁴⁵⁸ Foucault M, *Las palabras*, 10.

verdad que este trabajo no se enfoca en defender cuestiones biológicas que pudieran sugerir una interacción de jerarquías en los distintos ecosistemas, por el contrario busca entender cómo ese especismo recae en el uso de lo vivo, pues al entenderlo como mero útil y/o mero instrumento, y aún más, explotarlo, se pone por encima de la existencia misma del viviente, toda utilización humana, esto es, la satisfacción de las necesidades humanas (ya se ha dicho que esto incluye el goce, el entretenimiento, etcétera) se entenderán como algo más importante que el bienestar y vida misma de todos los demás seres.

Se entiende también que eso llamado especismo va más allá de un mero uso para satisfacer necesidades⁴⁵⁹ tanto básicas como secundarias, pues este consiste en una desconsideración⁴⁶⁰ por otras creaturas que no se reconocen como semejantes o importantes para el propio humano. El especismo no sólo se trata de una desconsideración a todo aquello que no sea humano, sino a una desconsideración de todo aquello que no se reconozca dentro de la misma especie de aquél que está juzgando⁴⁶¹, de aquí que se vuelvan a presentar dos problemas, el primero, como la desconsideración a todo aquello entendido como lo extranjero, como lo desemejante, y el segundo, pensar desde una taxonomía que implica aceptar que si un elemento es de diferente especie, eso podría validar su explotación y anular su valor intrínseco.

Sandra Baquedano Jer afirma que el especismo va más allá de una mera distinción entre especies⁴⁶², pues bien es cierto que ese distinguir está implícito incluso, en las características de muchas especies, el especismo, al igual que el racismo se trata de una discriminación, se trata de una falsa implicación en donde se asume que, por el mero hecho de la diferencia, se está permitido dañar, usar y desconsiderar a lo otro, así como pensar que, por no poseer las mismas características de lo humano (o también entre los hombres, por pertenecer a otra “raza”), la otra especie no es capaz de sufrir⁴⁶³ ni de tener afectos. De ahí que se piense que

⁴⁵⁹ Ya se ha dicho también que todos los seres vivos “usan”, de cierto modo, a otros para satisfacer sus instintos elementales, como la reproducción, el alimento o el resguardo.

⁴⁶⁰ Oscar Horta, “El antropocentrismo y el argumento de los vínculos emocionales”, *Dilemata*, núm.1, vol. 1 (2009): 1-13

⁴⁶¹ Horta O, “El antropocentrismo”, 11.

⁴⁶² Sandra Baquedano Jer, “Aporías antiespecistas relativas a la muerte en animales no humanos. ”, *Dilemas Contemporáneo: Educación, Política, Valores*, núm.2, vol. 1 (2018): 2-25.

⁴⁶³ Horta O, “El antropocentrismo”, 2.

únicamente los seres humanos (y en ocasiones sólo algunos seres humanos) son superiores por poseer tales atributos los cuales, incluso, se piensan como elementos de moralidad⁴⁶⁴.

Así también, este especismo sugiere pensar en la validación de causar daño a otros seres en vistas de obtener un beneficio humano; la crueldad o sufrimiento infringidos no son relevantes pues el resultado se orienta hacia un interés humano, esto es, no importa que tanto se le haga sufrir a un ser vivo si este sufrimiento tendrá como resultado el alcanzar una finalidad exclusivamente humana. Esto es así, igualmente, cuando se trata del desarrollo y progreso del hombre (este progreso se refiere al desarrollo de la tecnología y la ciencia), un claro ejemplo de ellos son los experimentos en animales, en donde las condiciones en que estos se llevan a cabo no son relevantes⁴⁶⁵, lo relevante es el resultado del experimento y cómo es que esto será utilizado en las distintas disciplinas humanas como lo pueden ser la ciencia o la industria.

Como se ha dicho ese sufrimiento infringido busca un resultado claramente aplicable, y es justamente en esa aplicabilidad o utilidad que comienza a desarrollarse un antropocentrismo en vistas del desarrollo y progreso económico, es decir, el uso de lo vivo seguirá una lógica capitalista, más en específico, una lógica de consumo. Dicha lógica no consistirá únicamente en la explotación de lo vivo para consumir, sino que lo vivo se verá afectado por esa lógica, de consumo y con ello, capitalista.

3.2 Capitalismo y antropocentrismo

3.2.1 La razón instrumental

Antes de comenzar a desarrollar la manera en que el antropocentrismo se relaciona con la lógica capitalista, se considera necesario hacer una revisión del concepto de razón instrumental, pues éste se piensa como elemento clave para establecer tal relación. Para lograrlo se retomará la concepción de razón instrumental expuesta por Max Hrokheimer en la obra del mismo nombre, "*Crítica de la razón instrumental*". Igualmente, se pretende analizar con más profundidad cómo la razón utilitaria expuesta en la primera parte del

⁴⁶⁴ Baquedano Jer, "Aporías", 4

⁴⁶⁵ Baquedano Jer, "Aporías", 4

capítulo dos, entra en relación con la razón instrumental y proponerla como una manifestación de esa razón utilitaria. Así también, la razón instrumental será entendida como la ejemplificación de un egoísmo que únicamente busca satisfacer necesidades humanas a costa de la sobre explotación, desgaste e incluso, sufrimiento de seres vivos no humanos, recayendo, así, en una desconsideración total por lo otro y por la vida.

Cabe aclarar que este apartado no se centrará únicamente en analizar la propuesta de Horkheimer, por el contrario, ésta sólo será abordada para poder entablar el vínculo entre antropocentrismo y capitalismo por medio de la razón instrumental. Asimismo, se pretende argumentar que, la razón utilitaria reflejada en la razón instrumental de Horkheimer aparece como una de las grandes y fatales consecuencias de un antropocentrismo desmedido. Se ha retomado lo propuesto por este autor con el fin de continuar desarrollando la crítica al antropocentrismo, pues como el mismo filósofo afirma, la teoría crítica cuestiona la validez de una realidad que está dada por supuesto⁴⁶⁶, esta teoría permite alcanzar la finalidad del presente apartado y abona a la discusión de esta investigación, esto es, poner en cuestión si el ser humano es realmente la especie más privilegiada e importante como él mismo se ha concebido.

Horkheimer comienza su obra *Crítica de la razón instrumental* explicando que el concepto de razón posee muchas aristas, en este caso la razón instrumental significa la capacidad del hombre por hacer uso de aquello que aparece a modo de herramienta o pueda significar algo útil pues lo racional siempre estará en consonancia con lo útil, el hombre que usa la razón puede discernir entre lo que le es útil y no⁴⁶⁷.

La razón no necesariamente ha de estar vinculada con la instrumentalización del mundo, es más bien, la capacidad de discernir entre lo que es útil y no, lo cual no implica que todo ha de ser utilizado y aún menos, ser utilizado a costa de su bienestar o su propia vida para satisfacer fines estrictamente humanos. Horkheimer dentro de las primeras páginas de su *Crítica* afirma que el término de razón era entendido de una manera distinta en una época anterior, pues la existencia de esa capacidad se encontraba contenida en un mundo objetivo⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ Max Horkheimer, *Teoría crítica*, (Buenos Aires: Amorrortu, 1968)

⁴⁶⁷ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, (Buenos Aires: Sur, 1973):

⁴⁶⁸ Horkheimer M, *Crítica*, 15.

en las relaciones sociales, instituciones e incluso, en la naturaleza y todo lo que ella abarca. Así pues, los grandes sistemas filosóficos como los desarrollados por Platón y Aristóteles encontraban su base en una razón objetiva.

Aquí cabe destacar algo, dentro de esa razón objetiva estaba considerada la naturaleza y sus manifestaciones, la razón pretendía establecer un sistema donde se englobará el hombre y sus fines, pero esto no implicaría que fuera la única y principal preocupación, todo debía ser considerado en tal sistema en “una jerarquía de todo lo que es, incluido el hombre y sus fines. El grado de racionalidad de la vida de un hombre podía determinarse conforme a esa armonía con tal totalidad”⁴⁶⁹.

Si bien la razón objetiva era considerada una expresión limitada, era parte de esa racionalidad total de la cual surgían criterios que debían ser aplicables para todas las cosas y todos los seres vivos⁴⁷⁰. Lo anterior deja claro que esas consideraciones racionales no eran solamente aplicables para el ser humano exclusivamente, era aplicable para todo lo vivo, no sería erróneo decir que la dignidad, el cuidado, lo valioso, etcétera, eran criterios aplicables para todo aquello vivo.

Se hace mención a la razón objetiva por dos cuestiones: los seres vivos no humanos no eran ajenos al interés que perseguía la razón objetiva, por el contrario, eran necesarios, pues formaban parte de la armonía de la totalidad. Como segunda cuestión, cuando Horkheimer habla de racionalidad ésta es referida a la capacidad del ser humano de organizar y designar las cosas a partir de una facultad lógica y esquematizada que tiende a ser exacta con el fin de predecir y ser explicativa⁴⁷¹.

La racionalidad así entendida, no sólo se enfocaba en el hombre y sus intereses, la racionalidad objetiva era una pauta para un todo conjunto. Tanto Max Horkheimer como Theodor Adorno coinciden en afirmar que, cuando la razón se limita a concebirse desde la tecnocracia, ésta se “devalúa”⁴⁷² y da paso a una irracionalidad fruto de la razón tecnocrática; la razón se vuelve irracional cuando se relativiza lo objetivo y únicamente se impone como

⁴⁶⁹ Horkheimer M, *Critica*, 15.

⁴⁷⁰ Horkheimer M, *Critica*, 16.

⁴⁷¹ Fernando R. Contreras, “Estudio crítico de la razón instrumental totalitaria en Adorno y Horkheimer”, *Revista científica de información y comunicación*, núm. 3, (2006): 63-84

⁴⁷² Contreras. F, “Estudio crítico “ 64.

mayor preocupación la técnica. Toda acción estará orientada a satisfacer los intereses de lo técnico⁴⁷³.

Así, el concepto de razón comienza a tergiversarse, pues en vez de mantener su carácter de objetiva se ha concentrado en intereses individuales, esto es, se ha subjetivado⁴⁷⁴, en donde más bien, ella se inclina hacia un interés egoísta⁴⁷⁵ desarrollado en la época del auge industrial. Cuando la razón sólo obedece a esta técnica antes mencionada, es cuando la razón se instrumentaliza y ya no responde a lo objetivo sino a lo útil⁴⁷⁶, a la producción y a la industrialización, instrumentaliza toda ciencia de la naturaleza y toda ciencia social, en donde la solución a problemas que surgen en estos ámbitos solo se dará bajo la misma lógica técnica y con ello instrumental.

Aquí cabe aclarar algo, ya se ha dicho que el concepto de razón se tergiversa a la llegada de la técnica, así, la razón instrumental surgida en este momento no es la misma que se pensaba con la tradición antigua o incluso con la tradición kantiana, ésta se ha modificado y ya no es una habilidad de discernimiento o de interpretación de la realidad, esto es, concierne más a la producción que a la epistemología.

La razón al pasar a ser mero instrumento da la condición para que surja el antropocentrismo⁴⁷⁷, los fines subjetivos humanos son los que se imponen, primeramente, como los más importantes de todos, dejando de lado algún fin general. En un segundo momento, son los fines humanos los que se han de perseguir universalmente, todo aquello que esté bajo el dominio humano [y esos son todos los seres vivos] deberá perseguir el mismo fin, de hecho, se puede decir que su existencia cobra sentido en vistas de cumplir tales finalidades.

Es importante señalar más precisamente el sentido que se le da al concepto de razón instrumental con el objetivo de encaminarlo a la relación entre antropocentrismo y

⁴⁷³ Aquí se habla de lo técnico como aquello que obedece a un discurso tecnocientífico, esto es, la ciencia en vistas de la producción, como mera “utilización”.

⁴⁷⁴ Horkheimer M, *Critica*, 19

⁴⁷⁵ Horkheimer M, *Critica*, 30

⁴⁷⁶ Contreras. F, “Estudio crítico “ 64.

⁴⁷⁷ Se ha de recordar que es un antropocentrismo egoísta que no se limita a la manera que necesariamente posee el hombre de interpretar su entorno.

capitalismo y señalar como coinciden algunos puntos de la mencionada “razón utilitaria” con la razón instrumental. Se ha de mencionar que la razón tratada en la crítica de Horkheimer no es la razón kantiana o una razón comprendida de modo clásico, esta razón instrumental es la razón que obedece una lógica tecnificada (y tecnocratizada), de aquí que la razón utilitaria mencionada anteriormente siga la misma lógica, una razón que sólo buscará encontrar útiles, así sea seres vivos o no, en vista del progreso (un progreso científico entendiendo la ciencia como el desarrollo de la tecnología y la producción), en vistas del desarrollo vertiente humano y, aún más precisamente, del desarrollo capitalista⁴⁷⁸.

Se ha mencionado que la razón una época anterior se podía considerar, entre otros muchos aspectos, como una capacidad para “armonizar” con la totalidad que estaba representada en el mundo. Esto da un giro a la llegada de una razón ilustrada con tintes modernos, pues este grado de racionalidad ahora irá en función de que tanto se puedan modificar y controlar los seres [vivos o no] para hacerlos útiles, la capacidad racional del hombre dependerá de sus habilidades para encontrar útiles en todo aquello, que lo rodea. Cabe mencionar que tal razón ilustrada no es enteramente la razón a la que critica Horkheimer, por el contrario, esta razón refiere a una concepción de progreso científico totalmente tecnificado.

Cuando el hombre se emancipa de aquello que lo determinaba, determina a su vez, el destino del mundo circundante, esto quiere decir que ejerce su propio dominio sobre la naturaleza, pero no únicamente en ella, sino también, sobre los otros individuos que puedan ser sublevados⁴⁷⁹. Al momento de lograr tal independencia de la totalidad, regresa a una dinámica de dominio, pero bajo las condiciones que él mismo establece; en palabras de Horkheimer, para lograr esa emancipación de la naturaleza, ahora deberá de subyugarse a la naturaleza que se encuentra dentro de sí mismo⁴⁸⁰.

Esa racionalidad surgida de la modernidad promete liberar al hombre de un yugo impuesto por la divinidad, liberarlo de un estado primigenio y colocarlo como el único amo de todo aquello diferente a él, ahora es el amo de todo aquello que sigue conservando esa naturaleza

⁴⁷⁸ Contreras. F, “Estudio crítico”, 65-66.

⁴⁷⁹ Horkheimer, M. *Crítica*, 103.

⁴⁸⁰ Horkheimer, M. “*Crítica*”, 104.

primera⁴⁸¹. Para poder ser el amo de toda naturaleza ha de lograr instrumentalizarla, reafirmando así, su superioridad racional. Al imponerse como soberano de todo aquello que lo rodea comienza a cosificar no solamente a lo viviente no humano, sino también a lo humano mismo, las relaciones entre hombres serán igualmente instrumentos, objetos a dominar, en palabras de Héctor Jiménez García, el dominador es dominado por su ansia de dominación, de instrumentalización ⁴⁸².

Así, los seres humanos quedan subyugados a su propio egoísmo, bajo su “amor al dominio”⁴⁸³. La razón instrumental no trascenderá la naturaleza ni tampoco formará parte de ella, por el contrario, entabla una relación de mera opresión con todo lo que forma parte de ésta, incluyendo el hombre mismo⁴⁸⁴. Mientras más sean los intentos por dominarla y usarla [exclusivamente] en beneficio humano, tanto más el hombre se ha de someter a sí mismo y a los efectos de su propio egoísmo instrumentalizador, este tipo de razón no emancipa, por el contrario, somete⁴⁸⁵.

Es importante aclarar que la aserción que aquí le da Horkheimer a la razón instrumental no sólo es un sentido antropológico, sino también social, el problema de la instrumentalización no se limita a la concepción que tiene el ser humano de sí mismo o a relaciones interpersonales aisladas, esto es llevado a relaciones políticas, institucionales y económicas⁴⁸⁶. Aquí la razón instrumental no responde simplemente a intereses humanos arbitrarios, ésta se torna a responder las exigencias que, actual mente, demanda el sistema social, la razón instrumental queda subsumida por la lógica del mercado y del consumo⁴⁸⁷. Ya no se trata de una mera explotación de la naturaleza para satisfacer las necesidades humanas, tampoco se trata de un dominio propio de una razón ilustra y/o moderna que ansía

⁴⁸¹ Héctor Jiménez García, “TIMOR ANIMALIS:.. Una aproximación a la relación de ser humano con el animal a través de la Crítica a la razón instrumental”, *Aporía. Revista internacional de investigaciones filosóficas*, núm. 22, (2021): 62-74.

⁴⁸² Jiménez García, TIMOR ANIMALIS, 71.

⁴⁸³ Horkheimer, M. “Crítica”, 104.

⁴⁸⁴ Jiménez García, TIMOR ANIMALIS, 70.

⁴⁸⁵ Horkheimer, M. “Crítica”, 106.

⁴⁸⁶ De aquí que las practicas que se someten a una lógica capitalista sean reflejo de esa misma instrumentalización.

⁴⁸⁷ Contreras. F, “Estudio crítico”, 65.

transformar el mundo natural en vistas del desarrollo científico, su intención va un paso más allá, se responde a los intereses de la técnica y con ello de las tecnologías que, a su vez, se ordenan a las leyes del capitalismo. El hombre modifica la naturaleza en respuesta a las demandas de consumo, la explotación y dominación se ordenan a satisfacer las necesidades del mercado.

Es importante puntualizar que la razón instrumental, además de salvaguardar los intereses del mercado (y ser estos la principal preocupación), habrá de auto conservar al individuo meramente humano⁴⁸⁸; el hombre asigna como objetivo primordial su auto-conservación, es claro que esto es inherente a todo ser vivo, pues todos tienen como finalidad sobrevivir y preservar su especie, de ahí que se procuren el sustento necesario. Sin embargo, con el hombre es distinto, pues más allá de tal subsistencia básica, posee necesidades complejas que no sólo se limitan al sustento que buscan los animales⁴⁸⁹ u otros seres vivientes. Al tratar de satisfacer tales necesidades es que comienza a servirse de aquello que encuentra a su alrededor.

Aquí se ha de insistir que la razón instrumental sólo procura la conservación del individuo humano, así la crítica no va focalizada a las necesidades cada vez más complejas del hombre, pues esto supondría el tema de otra discusión, lo que aquí se está señalando es que la razón instrumental sólo considera como digna la vida del hombre, como si su existencia fuera la única merecedora de cuidado y valor, dejando al margen todo aquello no humano. Se pone como primordial una existencia relegando todo aquello que no sea similar; la vida humana aparece como lo más importante mientras que lo demás carece de tal importancia.

De modo que, la razón instrumental no está ahí para una conservación de todo aquello que necesite subsistir, la razón instrumental no pibe atención no se preocupa por todo lo vivo que coexiste con el hombre; su finalidad no es procurar una conservación armónica. Tal como en la antigüedad se presentaba en donde la razón no sólo se es contra a en la individualidad sino

⁴⁸⁸ Horkheimer M, *Critica*, 16.

⁴⁸⁹ Karl Marx, *El Capital*, vol. 1, *El proceso de producción del capital* (México: Siglo XXI, 2013): 43

también en el mundo objetivo, el cual incluía a la naturaleza⁴⁹⁰ y sus manifestaciones⁴⁹¹. La razón instrumental seguirá los parámetros modernos cuya principal preocupación es la conservación y fines humanos los cuales exigirán servirse de todo aquello que se encuentra a su paso.

Horkheimer afirma que la naturaleza y todos sus seres estarán en relación con el hombre en tanto que intermediario⁴⁹² para lograr las finalidades humanas que serán meramente subjetivos, no serán fines que sean conveniente [al modo kantiano] para todos los sujetos humanos, sino que tendrán un sesgo de individualidad⁴⁹³. Así, la relación con los demás seres vivos será en tanto su intermediación y no con el ser mismo. Aquí nuevamente se puede apreciar el carácter antropocéntrico de la razón instrumental planteada por Horkheimer, pues está no se relaciona con los seres vivos por ellos mismos, sino en tanto que estos signifiquen algo útil.

Esto coincidirá con la idea de razón utilitaria expuesta en el capítulo I de este trabajo, donde se menciona que, cuando el ser humano se impone sobre todo ser viviente y no viviente, y es capaz de someter la naturaleza a sus fines, ya no es ésta la que le designa cosas como pasaba en la antigüedad, sino es él quien le impone esos designios a ella. Cuando logra dominar aquello con lo que coexiste, se podría decir que ha logrado poner a su servicio todo lo que encuentra a su paso.

Con la comprensión del mundo en términos tecnológicos y técnicos comienza a hacer uso de diversos recursos naturales para su disfrute y en sí, es capaz de transformar lo que se encuentra a su alrededor para utilizarlo, cortando así, cualquier vínculo con su naturaleza primigenia y con la naturaleza misma, ya no la entiende como una fuente de conocimiento, sino que más bien, acude a ella como un juez, que puede extraer de ella una verdad que sea sometida a los intereses del hombre.

⁴⁹⁰ Horkheimer M, *Critica*, 17.

⁴⁹¹ En el capítulo I se ha expuesto que la razón antigua dictaba que la conservación era para todo ese conjunto y se reflejaba en una armonía de ese todo, un cosmos que se mantenía ordenado, sin embargo a la llegada de la modernidad tal armonía se reinterpretaría como un dominio de la naturaleza.

⁴⁹² Jiménez García, TIMOR ANIMALIS, 64.

⁴⁹³ Jiménez García, TIMOR ANIMALIS, 65.

De este modo se piensa que, esa razón es capaz de significar la naturaleza y con ello llegar al punto de poder dominarla, se vuelca en una razón cuya preocupación principal es satisfacer su interés y necesidad sin considerar la vida y bienestar de todos los demás seres vivos. Así, se propone que la capacidad racional, propia del hombre, se vuelca en una razón utilitaria que, compartirá muchas de las características de la razón instrumental desarrollada por Horkheimer.

Ahora bien, es importante insistir en que la razón instrumental persigue el progreso de la humanidad únicamente en términos tecnológicos y/o técnicos, mientras más amplia sea la predicción y dominación de la naturaleza y de todos los seres que ella contiene, más progreso habrá⁴⁹⁴. Igualmente, ese progreso técnico [de características burguesas para Horkheimer] que tiene como consecuencia la mencionada dominación y predicción irá en función del cultivo de la ciencia. Mientras más desarrollada sea ésta más progreso significará, y su desarrollo irá en función del avance de esa misma técnica⁴⁹⁵.

Lo anterior no se ha de mal interpretar como un desprecio al proceso o una añoranza de tiempos pasados, pues de ser así se estaría pensando en un retroceso de la historia o en una negación de esos hechos históricos que necesariamente han ido transformándose, sin embargo, este progreso ha significado sufrimiento, marginación y barbarie tomado desde un estatuto enteramente antropocentrista que perpetúa el sometimiento y desconsideración de todo aquello no humano [y también de lo humano distinto].

A lo anterior sobre lo humano diferente, que también es desconsiderado, se le puede añadir, como ejemplo, la cuestión de las personas de color, donde incluso dentro de las mismas comunidades negras existe una discriminación racial ante aquellos que son más o menos negros⁴⁹⁶. Se menciona esto para señalar, nuevamente, que no es un conflicto exclusivo de alguna raza, género identidad o sexo, es una cuestión de desconsideración por parte del género humano mismo.

⁴⁹⁴ Horkheimer M, *Teoría crítica*, 269.

⁴⁹⁵ Horkheimer M, *Teoría crítica*, 227-228.

⁴⁹⁶ Está el ejemplo de las comunidades negras de Ruanda y Uganda, en donde ciertos sectores de estas comunidades están en constante conflicto entre los que son de distinta tonalidad.

En el artículo *The Anarchy of Colored Girls*⁴⁹⁷ se menciona el caso de los esclavos negros en donde, indiscriminadamente, las personas de color, hombres y mujeres, eran forzados a trabajar en las plantaciones americanas pese a que ya no eran considerados por la ley como esclavos, pero eran igualmente explotados⁴⁹⁸, en donde solamente se modificó su estatuto ante la ley pero el trato hacia tales individuos seguía siendo el mismo, una servidumbre involuntaria de la cual, según la autora, difícilmente podrán salir las mujeres (y se podría decir que no sólo las mujeres) afrodescendientes.

El estatuto solamente ha cambiado de esclavo a servidumbre⁴⁹⁹, sin embargo, la desconsideración y poca dignidad hacia estas personas ha cambiado poco. Así como en el trato hacia los negros sólo se ha cambiado el nombre de esclavo a servidumbre, la desconsideración por lo diferente sigue estando vigente, ya no solo la desconsideración hacia lo no humano, sino la desconsideración hacia lo mismo humano entendido como inferior.

Respecto de esto, igualmente, se pone como ejemplo una experiencia propia visitando Marruecos donde los habitantes de tal país son explotados por países europeos, en específico Francia, pues hasta antes de 1960 tal territorio norafricano era parte del país franco; los habitantes de estos territorios fueron obligados a adoptar la lengua francesa como propia y a trabajar y producir para los franceses. Actualmente los territorios marroquí, pese a que son independientes, se presentan como servidumbre para los europeos pues no son considerados iguales a los hombres de Europa⁵⁰⁰, tratándolos como mera mano de obra o meros elementos de entretenimiento.

Insistiendo, nuevamente, en la tecnificación, tal progreso [tecnificado e instrumentalizado] no concibe ni considera el bienestar de un todo en conjunto, el progreso no pretende basar su avance en la armonía y conservación de todo un cosmos, persigue sólo la conservación de lo

⁴⁹⁷ Saidiya Hartman, “The Anarchy of Colored Girls Assembled in a Riotus Manner”, *The South Quarterly*, núm. 3, (Julio 2018): 465-490.

⁴⁹⁸ Hartman S, “The Anarchy”. 474

⁴⁹⁹ Hartman S, “The Anarchy”. 475

⁵⁰⁰ Sumado a esto, la mayoría de la población es musulmana, lo que suma una diferencia más respecto de los hombres occidentales.

que, se supone falsamente, es la especie más privilegiada de todas⁵⁰¹. Así, esa razón instrumental ha de avanzar y conservar los intereses y la existencia humana, no importando las repercusiones que esto tenga, consecuencias que se verán reflejadas en la reproducción de una desconsideración ante el otro⁵⁰².

Se podría pensar que una de las consecuencias de la razón instrumental recaerá en una actitud cruel⁵⁰³ e incluso sádica respecto de lo otro, pues sí el fin implica el sufrimiento de eso otro el dolor padecido por aquello/aquel carecerá de valor significativo, pues el verdadero valor radicaré en alcanzar el fin establecido.

Un ejemplo de esto se puede apreciar, afirma Horkheimer⁵⁰⁴ en una carcajada a modo de burla que se regocija por el mal ajeno, que se alegra de la desvalorización de algún individuo. Igualmente, esto se puede apreciar en los campos de concentración de la Alemania Nazi⁵⁰⁵, en donde la crueldad consistía en divertirse con el dolor padecido por los judíos, e, incluso, llegarles a infligir sufrimiento por mero disfrute.

Así, la existencia del otro cobrará sentido en tanto pueda servir y ser aplicable; incluso el tormento de otro tendrá sentido como intermediario para alcanzar un fin más alto o por mero disfrute. Si el sufrimiento no puede ser utilizable y por lo tanto queda inservible, entonces no tendrá ningún sentido para la razón instrumental⁵⁰⁶ pues el sufrimiento no significa nada por sí mismo, por el contrario, si este sirve entonces ha de infringirse, e incluso, será deseable. Así, se podría pensar desde esa razón que la vida del ser y su sentido no es “*perse*”, sino únicamente en función de que pueda ser útil, en tanto que sea un instrumento, que pueda aplicarse como herramienta y perpetuar los intereses y voluntades humanas y del mismo sistema capitalista/totalitario.

Hasta aquí se ha presentado el modo en que la razón instrumental aparece y, siguiendo las ideas expuestas, cómo ésta se relaciona con la razón utilitaria previamente tratada; sin

⁵⁰¹ Así como occidente no considera ni le da importancia al progreso de muchas partes de Medio Oriente o incluso Asia. Como se ha expuesto, está el ejemplo de África del Norte, territorios que se han quedado rezagados ante el avance de tal progreso.

⁵⁰² Jiménez García, TIMOR ANIMALIS, 65.

⁵⁰³ Horkheimer M, *Critica*, 114.

⁵⁰⁴ Horkheimer M, *Critica*, 131.

⁵⁰⁵ Horkheimer M, *Critica*, 11.

⁵⁰⁶ Jiménez García, TIMOR ANIMALIS, 65.

embargo, es importante profundizar en la relación de esa razón instrumental con el desarrollo tecno-científico y, aún más, en su relación con el capitalismo de consumo cuya consecuencia será una explotación y desconsideración extrema de todo aquello que no esté suscrito a tal lógica instrumentalizada y (con ello) consumista.

Según Fernando R. Contreras, en su artículo *Estudio crítico de la razón instrumental totalitaria*, afirma que esa tecnocracia es un ejemplo más de una dominación de unos pocos, los que instrumentalizan, sobre una muchedumbre que es sometida bajo sus criterios de verdad y progreso, los cuales están fundamentados en una ciencia objetiva [la cual más bien es objetivante]. Esta objetividad dependerá de cuantas soluciones técnicas es capaz de ofrecer. Esto quiere decir que la ciencia no posee una preocupación relevante por entender y describir la naturaleza, su preocupación principal es poder ofrecer una técnica útil para el aprovechamiento de esa misma naturaleza.

La ciencia se enfoca en desarrollar un método eficiente para transformar la *fisis* en algo útil para el hombre, en algo que abone al progreso humano. Una vez más la racionalidad objetiva se pierde, pues la ciencia ya no pretende describir o contemplar la naturaleza, pretende utilizarla mediante una técnica. La ciencia entendida de este modo pretende liberar al hombre de una existencia primitiva y formas de vida precarias, esto es posible si, solo si, se cuenta con medios técnicos y tecnológicos para lograrlo⁵⁰⁷. Pareciera pues, que la condición de posibilidad para la aparición del progreso [lo que conlleva la emanación de una vida primitiva] es la técnica.

Como el mismo Horkheimer menciona en el texto de *Sociedad, razón y libertad* en el apartado de *Autoridad y familia en el presente*, la familia, por ejemplo, gira en torno a aquel que ha conseguido dominar una técnica y la emplea como medio de subsistencia⁵⁰⁸, así como en la antigua China se logró una técnica para labrar los campos y con ello llega la veneración de esos hombres capaces de ofrecer un método para hacer más eficiente esa labor, la ciencia que ha logrado sustentarse en una técnica es el punto rector para poder pensar un avance humano.

⁵⁰⁷ Horkheimer M, *Teoría crítica*, 249.

⁵⁰⁸ Max Horkheimer, *Sociedad, razón y libertad*, (Madrid: Trotta, 2005): 82-83.

Ahora bien, lo anterior sobre la ciencia ha sido mencionado con el fin de entender esas repercusiones que tendrá la razón instrumental. La ciencia se vuelca a interés particulares en donde el mundo sólo pueda ser entendido bajo parámetros de progreso y técnica. La ciencia ya no se preocupa por la descripción y explicación de la naturaleza, se preocupa por su dominación y, dentro de la lógica capitalista, se preocupa por su explotación. A la razón instrumental no le importa si en el proceso de alcanzar tal finalidad daña la naturaleza y sus creaturas, tampoco le importa si ejerce crueldad sobre ello o debe terminar con su existencia, la razón instrumental no se ocupa por cuidar la vida, se ocupa por hallar nuevas herramientas que simplifiquen los procesos técnicos e incrementen la eficiencia de esa técnica, si en el proceso de todo ello ha de eliminar elementos que obstaculicen tal labor, entonces, incluso los seres vivos [tanto humanos como no humanos] han de ser eliminados.

Horkheimer narra que en algún sitio de África los aterrizajes de aviones eran obstaculizados por los animales, en específico los elefantes, que habitaban ahí. Estos significaban un obstáculo para la buena dinámica de los aterrizajes⁵⁰⁹, los elefantes no eran seres por considerar, habrían de ser eliminados [por lo menos de ese sitio] para el buen funcionamiento del aeropuerto. La importancia de la vida del elefante queda palidecida [o incluso eliminada] ante la importancia que significa la buena dinámica de los aterrizajes. Lo útil que conlleva poder aterrizar en tal lugar, significa más que la vida del elefante.

Parecería pues, que el hombre de la razón instrumental no tiene obligación alguna ante los demás seres vivos, pues no significan un “otro” para él, significan más bien un objeto, una herramienta a utilizar, o incluso, puede significarse un obstáculo para el progreso. Así, por ejemplo, la tala de árboles, la desviación de ríos o la eliminación de algunas especies de animales o plantas serán ese intento de la instrumentalización por quitar aquello que obstaculiza su avance [técnico, tecnológico, productivo, etcétera].

En capítulos anteriores se ha mencionado que el hombre no considera una otredad a aquello que sea desemejante a él. En la obra de *Sociedad, razón y libertad* se puede rastrear una similitud con esa desconsideración de lo diferente, pues Horkheimer afirma que el desprecio por determinados rasgos, incluso, dentro de un grupo de familia, es atribuido a una

⁵⁰⁹ Horkheimer M, *Critica*, 115.

intolerancia sobre todo lo que se presente como diferente⁵¹⁰. Así pues, la diferencia será “violentamente rechazada”⁵¹¹ y no se tendrá ninguna obligación ni ninguna responsabilidad ante ello. De aquí que se pueda pensar que la eliminación de los judíos en los campos de concentración no tuviera un significado relevante, pues no se tenía ningún tipo de consideración ante ellos, pues no eran “el prójimo”; eran considerados como un obstáculo para el desarrollo y progreso de Alemania.

De modo que, si la ciencia sólo responde a un progreso técnico pierde su principal característica contemplativa y su “racionalidad” pura⁵¹² respondiendo únicamente a los intereses de esa misma instrumentalización esto provocará, a su vez, que tanto la razón, como la técnica y ella misma (la ciencia) queden supeditadas al orden productivo de los sistemas sociales, pues tal orden está íntimamente relacionado con el progreso, y ya se ha dicho que el principal interés que aquí aparece es el progreso de la humanidad. Así, el principal objetivo será mantener el orden productivo actual, el cual, como es sabido, se refiere a un capitalismo de consumo, de ahí que el mayor progreso significará mantener la lógica de la producción y consumo.

John Bury afirma en su obra “*La idea del progreso*” que el ser humano se caracteriza por perseguir un avance que lo conduzca a la prosperidad, desde que aparece en la Tierra el hombre busca obtener un progreso ya sea espiritual, moral, social, etcétera pues es parte del proceso civilizatorio propio de la raza humana. Sin embargo, a mediados del siglo XIX tal concepto se centrará únicamente en el aspecto material⁵¹³, siendo esto la base fundamental para pensar todo progreso actual. Esto es posible gracias al desarrollo de la ciencia que, a su vez da paso al desarrollo de la técnica, “el avance más sorprendente se ha dado en las comodidades técnicas de la vida, esto es, en el control sobre las fuerzas naturales”⁵¹⁴. Nuevamente se presenta el aspecto de pensar el desarrollo humano en función de la dominación, utilización e instrumentalización del entorno siendo condición de posibilidad la tecnificación.

⁵¹⁰ Horkheimer M, *Sociedad, razón*. 93

⁵¹¹ Horkheimer M, *Sociedad, razón*. 93

⁵¹² Contreras. F, “Estudio crítico”, 65.

⁵¹³ Bury J, *La idea del progreso*, 330

⁵¹⁴ Bury J, *La idea del progreso*, 338

Es importante señalar, con la intención de no caer en argumentos falaces, que esa tecnificación también posee aspectos benéficos no sólo para el hombre, pues el desarrollo de diversas tecnologías y la evolución de saberes como la biología o la medicina, resultan beneficiosos para la naturaleza pues gracias a ello ha sido posible, por ejemplo, rescatar especies tanto vegetales como animales de la extinción⁵¹⁵. No obstante, como el mismo Bury afirma⁵¹⁶, todo ese progreso técnico y material que, a su vez, significará un progreso industrial y de comercio, trae consigo, necesariamente, explotación, competencia y, en sí, sufrimiento para todo aquello que es utilizado e instrumentalizado. A mayor bienestar material (y con ello económico, productivo y técnico) se presenta un mayor nivel de desgaste, maltrato y explotación. Así, el progreso pareciera inseparable de una constante barbarie⁵¹⁷. Aquí se ha de destacar algo que resulta contradictorio de la razón instrumental. El hombre, al tratar de objetivar el mundo y utilizar todo en su beneficio, termina por objetivarse a sí mismo, se convierte en una herramienta de esas mismas herramientas que, a partir de la técnica y la tecnología ha creado, se comienza a “desubstancializar”⁵¹⁸ convirtiéndose en objeto de las relaciones sociales y de su mismo sistema.

Ya Marx afirmaba que el capitalismo lo capitaliza todo, toda cosa útil aparece como una mercancía⁵¹⁹, incluso los sujetos humanos mismos pueden “reconocerse” en sus mercancías, pues les tienen tal aprecio que las identifican como parte de sí mismos⁵²⁰. Cómo se ha mencionado, los hombres se vuelven herramientas de sus propias herramientas, pierden su individualidad y se suscriben a una masa de seres genéricos que solo aparecen como instrumentos entre sí. Ya no existe un sujeto que conservar, el mismo se ha despojado de tal cualidad⁵²¹.

Ha sido tal la sumisión del hombre al desarrollo tecnológico, que el mismo ha sido presa de su propia “máquina”. Cuando veía en todo lo semejante un ser al cual despreciar, al

⁵¹⁵ Si bien es cierto que la mayoría de las especies en peligro de extinción corren tal riesgo gracias al ser humano, algunas otras reducen su población debido a diversas dinámicas naturales.

⁵¹⁶ Bury J, *La idea del progreso*, 338

⁵¹⁷ Bury J, *La idea del progreso*, 331

⁵¹⁸ Jiménez García, TIMOR ANIMALIS, 70.

⁵¹⁹ Marx K, *El capital*, 44.

⁵²⁰ Jiménez García, TIMOR ANIMALIS, 71.

⁵²¹ Horkheimer M, *Critica*, 138.

despojarse de su individualidad se reduce a él mismo a esa desconsideración que muestra a los demás vivientes. Cuando se vuelve objeto sin identidad⁵²² queda como aquel ser que no es digno de ser distinguible más allá del mero instrumento. La diferencia que desprecia se la da a sí mismo en ese intento de utilizar todo aquello que lo rodea, pues termina por utilizarse a sí mismo.

Hasta aquí se ha expuesto la crítica que Horkheimer hace a la razón instrumental, de modo que esto se puede relacionar con una ciencia que ha sido tecnificada y se podría decir que tal cosa es la manifestación de esa razón instrumental / utilitaria que hasta aquí se ha expuesto con la crítica de Horkheimer, de ello que resulte importante comenzar a considerar las cuestiones en torno al capitalismo de consumo. Baudrillard afirma en su obra “La sociedad de consumo”(cabe aclarar que esta obra sólo se retoma para analizar lo que se entiende por capitalismo de consumo, esto no quiere decir que se hará un análisis específico y profundo de, capitalismo o de la obra de Baudrillard, esto quiere decir, no se analizará parte por parte del surgimiento del capitalismo o del consumo, pues se recuerda que esto solo se está retomando en función de la relación del antropocentrismo y el consumo y el modo en que esto desemboca en una ruina nivel global.

3.2.2 Capitalismo de consumo

Hasta aquí se ha expuesto la crítica que Horkheimer hace a la razón instrumental, relacionada con una ciencia que ha sido tecnificada y sometida a una lógica de producción. De aquí resulta importante comenzar a considerar las cuestiones en torno al capitalismo de consumo; para lograr tal cuestión se retomarán algunos aspectos expuestos por Baudrillard en su obra “*La sociedad de consumo*”⁵²³.

⁵²² Jiménez García, TIMOR ANIMALIS, 71.

⁵²³ Cabe aclarar que esta obra sólo se retoma para analizar lo que se entiende por capitalismo de consumo, esto no quiere decir que se hará un análisis específico y profundo de, capitalismo o de la obra de Baudrillard, esto quiere decir, no se analizará parte por parte del surgimiento del capitalismo o del consumo, pues se recuerda que esto sólo se está retomando en función de la relación del antropocentrismo y el consumo y el modo en que esto desemboca en una ruina nivel global

Esta obra comienza afirmando que el consumo consiste en la multiplicación de los servicios, objetos y bienes materiales usados por los seres humanos⁵²⁴, la peculiaridad de esta multiplicación es su conducción a una lógica de la abundancia, de lo “mucho”, lo cual conducirá, a su vez, hacia una acumulación que muestra opulencia y exuberancia a partir de ese mismo almacenamiento de objetos. Baudrillard afirma que tal almacenamiento va más allá de un mero cúmulo de objetos, ésta es la prueba más tangible del exceso⁵²⁵; Es ese exceso de mercancías y en sí, de bienes, lo que caracterizan a un capitalismo de consumo, sin embargo, no solamente se reduce a un exceso, el consumo es totalizador, pues abarca la totalidad de la vida, lo engloba todo y ofrece un producto (mercancía) para cada uno de los aspectos de la vida.

Y es precisamente porque marca la totalidad de la vida que el consumo consume esa misma vida, como se ha dicho, los productos no sólo se refieren a bienes, servicios u objetos, la vida misma aparece como una mercancía⁵²⁶; ya porque con cada objeto y su relación, a su vez, con muchos otros objetos, se obtiene un cierto modo de vida, o porque los mismos seres vivientes aparecen como mercancía (esto incluyendo a seres humanos y no humanos). Toda vida puede ser vendida, toda vida es un objeto por consumir.

Como se ha dicho, el consumo es totalitario y bajo ésta lógica debe cubrir cada uno de los aspectos de la vida humana, es un todo que debe ofrecer todo bajo el imperativo de la comodidad y de eficiencia⁵²⁷. Desde el razonamiento que Baudrillard ofrece, esto se ve íntimamente relacionado con lo expuesto por Horkheimer, sin embargo, se presenta de una manera superlativa. Esa tecnificación e instrumentalización del mundo, dentro del capitalismo de consumo, más allá de presentarse como una gran oferta de mercancía, aparece como eficiencia, esto es, mientras más eficientes sean los objetos, mientras más rápido puedan ser instrumentalizables y consumibles, entonces de eso dependerá su utilidad. No basta con darles un uso, ese uso debe ser eficiente, cómodo y rápido.

⁵²⁴ Jean Baudrillard, *La sociedad de consumo*, (Madrid: Siglo XXI, 2009), 3.

⁵²⁵ Baudrillard J, *La sociedad*. 5

⁵²⁶ Baudrillard J, *La sociedad*. 8

⁵²⁷ Baudrillard J, *La sociedad*. 9

La “alianza” de belleza, comodidad y eficiencia le da forma a la lógica de consumo⁵²⁸, es la condición para entender lo útil. En las sociedades actuales si algo no es eficiente y rápido entonces es entendido como algo poco funcional, como poco atractivo y por lo tanto, poco consumible. Podría decirse, incluso, que el culmen de la razón utilitaria es la eficiencia y la rapidez en donde el hombre, ya no sólo obtiene un beneficio de aquello que utiliza, aquí se obtiene una comodidad y un disfrute de ello, esto es, la eficiencia y la rapidez de lo útil provoca un disfrute de eso que se utiliza. A más eficiencia y rapidez más disfrute de lo instrumentalizado.

Así como el progreso de la ciencia moderna recae en la tecnificación del mundo, el progreso, a su vez, de esa tecnificación recae en eficiencia, en un progreso de la abundancia⁵²⁹, como se ha dicho, la esencia del consumo radica en la abundancia. Ya Marx en su obra máxima había explicado en qué consiste la producción, si el trabajo que se emplea en la producción de un objeto se hace eficiente, esto reduce las horas empleadas en dicha producción, por lo que podrán manufacturarse más objetos en ese mismo tiempo.

Es claro que la tecnificación hace más eficientes los procesos de producción y con ello reduce las horas de trabajo empleadas, como resultado se producen más mercancías, resultando en una abundancia de mercancías. Así se afirma que la instrumentalización ha logrado el progreso como una abundancia de bienes (materiales e inmateriales). Sin embargo, aquí es donde comienza la despreocupación y desconsideración por lo otro propio del proceso ya mencionado (propio de la razón instrumental y utilitaria).

No es falso afirmar que a más progreso más devastación del entorno y esto es aún mayor en la lógica de consumo:

“Los progresos de la abundancia, es decir, de disponer de bienes y de equipamientos individuales y colectivos cada vez más numerosos tiene como contrapartida una serie de perjuicios que se vuelven progresivamente más graves y que son consecuencia, por un lado, del desarrollo industrial y del progreso técnico, y por el otro, de las estructuras mismas del consumo.”⁵³⁰

⁵²⁸ Baudrillard J, *La sociedad*. 9

⁵²⁹ Baudrillard J, *La sociedad*. 24

⁵³⁰ Baudrillard J, *La sociedad*. 24

Las actividades de producción y consumo tiene como consecuencia el deterioro de lo otro, utilizando las palabras de Derrida que se han expuesto anteriormente, se deteriora, explota, daña y en sí, se lleva a la ruina a lo radicalmente otro, pues tales procesos no sólo dañan los suelos o contaminan el aire, se perjudica al entorno natural y con ello a todo lo existente dentro de él, incluso, el ser humano mismo, de ahí que Baudrillard afirme que exista un deterioro de la calidad de vida (de toda calidad de vida)⁵³¹.

Aquí cabe preguntarse, ¿porque la devastación del entorno es superlativa en la época del consumo? Una de las respuestas que se le puede dar a esta pregunta es a partir de la obsolescencia de la mercancía⁵³², al ser tan rápidos los procesos de producción, si bien benefician a pronta producción de mercancías, también promueven que mercancías anteriores queden en desuso.

La Secretaría del Medio Ambiente de Santiago de Chile⁵³³ afirma que bajo la óptica de las sociedades de consumo las mercancías se vuelven desechables pues si no se les asigna un uso para un objetivo veloz e inmediato (que claramente conlleve eficiencia) “es mal llamado” descartable o basura. Así también, la obsolescencia depende de la innovación tecnológica de los productos, es decir, a medida que nuevas tecnologías avanzan y se vuelven cada vez más precisas, inteligentes y en sí, son mejoradas sus funciones, las tecnologías anteriores quedan en desuso y su actualización y/o reparación es más costosa que adquirir una nueva, de ahí que sea más eficiente, fácil, rápido y deseable desecharlo. De igual manera el consumo de otras industrias, como la de la moda, provoca que existan objetos en tendencia, preferibles a aquellos que no lo están.

Todas estas mercancías obsoletas son consideradas residuos que han de ser desechables, esto va en incremento en las grandes urbes con sobrepoblación, pues ya no sólo se trata de un par de desechos, sino se traduce a “toneladas de basura”, entre los cuales, algunos de esos desechos no son reciclables ni materia orgánica descomponible; como resultado

⁵³¹ Baudrillard J, *La sociedad*. 25

⁵³² Baudrillard J, *La sociedad*. 25

⁵³³ “Secretaría Regional Ministerial del Medio Ambiente” Gobierno Regional Metropolitano de Santiago” (acceso Mayo 2 2023) ,<https://santiagorecicla.mma.gob.cl/wpcontent/uploads/2018/12/Módulo-2-CICLO-DE-VIDA-DE-LOS-PRODUCTOS.pdf>

se da la contaminación de aquellos lugares en donde estos desechos se asientan⁵³⁴, pues como se ha dicho, muchos de ellos no se descomponen orgánicamente.

Hasta aquí se ha considerado, en mayor medida, las mercancías como objetos de producción humana, objetos materiales, sin embargo, como se ha esbozado anteriormente, las mercancías no se reducen a ello, la mercancía también se presenta como lo vivo y al ser mercancía cumple también con la característica de la obsolescencia. Por ejemplo, los mal considerados desechos vegetales de la poda de los árboles o de los jardines⁵³⁵, los cuales, en muchas ocasiones, son quemados y no utilizados como compost o nutrientes para el mismo suelo.

Más violenta aún, la explotación animal, en donde (y no sólo) la industria alimenticia la cual es claramente cruel, sin contar también que ésta produce gran cantidad de desperdicio de carne⁵³⁶ y demás productos de tal origen. Los animales que no sirven para consumo muchas veces son desechados por los mataderos en condiciones infames, ya ni siquiera permitiéndoles una muerte digna pues sólo son considerados como merma. Si estos no alcanzan el tamaño peso y condiciones necesarias, son residuos desechables⁵³⁷. Aunado a esto, se puede pensar en los animales utilizados a modo de herramientas de trabajo, tales como equinos y otro tipo de cuadrúpedos los cuales, cuando “su vida útil” llega a su fin son llevados a mataderos pues ya no pueden seguir trabajando⁵³⁸, lo cual hace que tal “mercancía” caiga en la obsolescencia y deba ser reemplazada por una más nueva y eficiente.

Aún todavía, no se ha analizado una ramificación de esta explotación animal, y esa es el tráfico de especies, en donde diversos ejemplares son vendidos no como alimento ni como

⁵³⁴ Más adelante e en este mismo capítulo se hablará de cómo no sólo los residuos humanos son los únicos responsables del maltrato del medio ambiente, todas aquellos efectos colaterales de la industrialización jugarán un papel fundamental en tal problemática. Esto, claramente, también obra del ser humano.

⁵³⁵ “Secretaría Regional Ministerial del Medio Ambiente Gobierno Regional Metropolitano de Santiago” (acceso Mayo 2, 2023) <https://santiagorecicla.mma.gob.cl/wpcontent/uploads/2018/12/Módulo-2-CICLO-DE-VIDA-DE-LOS-PRODUCTOS.pdf>

⁵³⁶ Peter Singer, *Liberación animal*, (Barcelona: Taurus, 2018)189-190

⁵³⁷ Singer P, *Liberación animal*, 193.

⁵³⁸ Como tal no se pone una referencia en específico, pues esta información es obtenida de diversos albergues de animales en donde se es partícipe, tales como los albergues *Cuacolandia*, *Seres Libres A.C* y *Santuario Goyo*, dedicados a rescatar animales de trabajo y/o “de postura”.

productores de alimento, sino para el mero disfrute de ellos, bien como animales de compañía o de ornato. Es sabido que el tráfico de aves en libertad⁵³⁹ es una de las prácticas que más afecta a los ecosistemas, pues extraen a los ejemplares de sus nidos provocando que muchos mueran en el proceso por la violencia que esta práctica conlleva, haciendo que sólo un par de ellos puedan ser comercializados y aún todavía, su supervivencia no está asegurada pues muchos de ellos muere por malas prácticas en su cuidado y manutención, haciendo, una vez más, que estos animales queden reducidos a desechos, aparte de la devastación de su hábitat que su comercialización implica.

Así también, los animales de compañía, muchas veces comercializados en criaderos, se reducen a un desecho cuando los progenitores de tales ejemplares no pueden reproducirse más, cuando no pueden generar más camadas nuevas y por lo tanto su utilidad queda mermada. Muchas veces estos animales también son abandonados a su suerte esperando una muerte indigna y tormentosa, pues ya ni siquiera tiene el estatuto de “mercancía” ya que se han convertido en “basura”.

Se ha narrado, pues, cómo la lógica de consumo desgasta el medio ambiente, además de perpetuar la desconsideración por lo vivo (lo humano incluido, pues los propios seres humanos también se pueden presentar como mercancías consumibles). La razón instrumental del capitalismo de consumo, convertida en una razón utilitaria desde la eficiencia y la velocidad, perpetua el irrespeto de la vida natural⁵⁴⁰, normalizando la violencia y la sobreexplotación y, con ello, ruina del entorno.

⁵³⁹ Procuraduría Federal de Protección al Ambiente “Tráfico de loros en México”, acceso 4 Mayo 2023 <https://www.gob.mx/profepa/articulos/trafico-ilegal-de-loros-en-mexico>

⁵⁴⁰ Omar Giraldo e Ingrid Toro, *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. México: Universidad Veracruzana, 2020):128

Capítulo IV: Una revalorización de la vida: Más allá del antropocentrismo

4.1 Del egoísmo y pretensión humana a la extinción

El capítulo anterior se ha encargado de exponer el modo en que el ser humano, en su intento de instrumentalizar y usar la naturaleza únicamente para sus fines e intereses, tales como simplificarse y hacerse más cómoda la vida cotidiana, ha influido a tal nivel en la naturaleza que incluso ha modificado la biosfera y demás composiciones, provocando no sólo dicho cambio a nivel geológico sino haciendo colapsar el equilibrio de ecosistemas, erosionado los suelos y provocando un cambio climático que no sólo lo pone en riesgo a él y a toda la especie humana, al mismo tiempo atenta contra la vida existente en el planeta Tierra.

Elizabeth Kolbert, en su obra *La sexta extinción*, afirma que los cambios a nivel geológico se han dado a lo largo de toda la historia del planeta Tierra, dichos cambios y modificaciones han afectado la dinámica de la vida existente en el planeta, haciendo que aparezcan nuevas formas de vida o bien extinguiéndolas. A lo largo de esta historia geológica se han podido registrar cinco grandes extinciones⁵⁴¹; la primera ocurrida hace aproximadamente 450 millones de años, la más devastadora donde cerca del 90% de la vida existente fue aniquilada, se registra hace 250 millones de años provocada por una glaciación cuyo resultado fueron alteraciones en la química de los mares, el aire y otros elementos⁵⁴². Se teoriza que la glaciación fue provocada por los primeros musgos que aparecieron en el planeta y provocaron un peligroso descenso del CO₂ habitual en la atmósfera.

Lo anterior se afirma con el afán de entender que el planeta Tierra ha pasado por diversas modificaciones causantes de la extinción de diversas formas de vida, estas son producidas por distintos factores que combinados resultan en una serie de consecuencias entrelazadas entre sí cuyos resultados son catastróficos para lo vivo. Sin embargo, se está ante un suceso

⁵⁴¹ Elizabeth Kolbert, *La sexta extinción. Una historia nada natural*, (España:Crítica, 2016), 15

⁵⁴² Kolbert, E. *La sexta extinción*, 114

sin precedentes, la Tierra ha llegado al borde de una nueva extinción en masa, una sexta extinción provocada por una sola especie, el ser humano⁵⁴³.

Como se ha insistido en el capítulo anterior, algunos geólogos afirman que se ha entrado a una nueva era geológica, el *antropoceno* característicamente marcado por la actividad humana y todas sus repercusiones, donde una de las más evidentes sería el cambio climático. Como es de suponer, el cambio climático no sólo consiste en la alza o baja de temperaturas, esto provoca una recomposición en la química de los suelos, los mares, el aire, etcétera, causando a su vez la modificación de no pocos ecosistemas y con ello, la desaparición de muchas formas de vida.

Se pone como ejemplo el caso de la rana dorada Del Valle de Antón en Panamá, la población de esta especie de anfibio ha decaído tan vertiginosamente que, en un esfuerzo por parte de algunos biólogos de la región por conservar esta especie, han aislado a los pocos ejemplares restantes para reproducirlos en cautiverio; así este animal ya no se encuentra en la zona donde solía habitar pues ahora sólo se encuentra en reservas destinadas a su conservación, esto es, ya no forman parte de ecosistema donde solían encontrarse y era propio de esta rana, ahora se han tenido que limitar a un ecosistema fabricado para evitar su desaparición total.

Si bien es cierto que el cambio climático ya ocurría en los albores del siglo XX debido a las industrias cada vez más populares en las grandes ciudades como Londres como resultado del nuevo sistema de producción capitalista, el desarrollo industrial del tardío siglo XX será la clave para que ese cambio climático llegue a niveles incontenibles. Aunado a ello, la segunda mitad del siglo XX marca el inicio de la colonización espacial lo que significará la saturación de instrumental humano ya no solo en la atmósfera, sino alrededor de la órbita terrestre, lo que significa basura espacial que en ocasiones llega a salir de la misma órbita y es proyectada al espacio exterior. El influjo e intervención humana ya no sólo se limita al planeta, se ha desbordado al espacio.

Se menciona lo anterior pues, con todas estas modificaciones, no sólo geológicas, sino también atmosféricas e incluso “estratosféricas”, se podría decir que se está ante un momento sin precedentes en la historia de la humanidad, se ha ido más allá del futuro y, en palabras de

⁵⁴³ Kolbert, E. *La sexta extinción*, 117

Franco Berardi⁵⁴⁴, se ha agotado el futuro. Según Berardi la sociedad del siglo XX fue aquella que creyó y tuvo fe en el futuro; sin embargo, los sucesos ocurridos durante la primera mitad del siglo pasado hicieron que las utopías en las cuales se confiaba fueran reemplazadas por distopías cada vez más reales, los acontecimientos del 9/11 acabaron por desencantar al mundo de un futuro brillante lleno de progreso y el nuevo siglo inició lleno de desilusión y desesperanza⁵⁴⁵.

Si bien la añoranza y esperanza de un mejor futuro es una idea producto de la globalización y el capitalismo⁵⁴⁶, sus bases se encuentran, como ya se ha expuesto en el primer capítulo de esta investigación, en la concepción moderna del mundo, con la expansión de la ciencia y la técnica se apuesta por una idea de progreso que descansará en la producción capitalista de los siglos posteriores. Sin embargo, mientras ese mismo capitalismo se desarrolla de manera vertiginosa el progreso en el que se confió queda disuelto por sí mismo, esto es, el capitalismo actual consume y hace consumir todo lo que encuentra, incluso lo que él mismo produce.

En este momento la humanidad ha ido más allá de los límites expandidos por la modernidad⁵⁴⁷, ya no significa traspasar o expandir el límite, se ha dicho que en la modernidad hay una pérdida de un límite, se ha “desbordado” todo horizonte posible. El ideal de una vida igualitaria para todo ser humano (aquí ni siquiera se alcanzan a considerar los otros seres vivos) que se pretendía alcanzar con el progreso prometido en el futuro se ha vuelto, nuevamente, inalcanzable, la globalización ha implementado nuevas formas de marginalidad, explotación e incluso, esclavitud. El futuro se ha pasado de la mano de la humanidad, en el intento de expandir e ir más allá de los límites, estos han quedado excedidos provocando que la vida humana en el planeta se difícil (o incluso imposible) de sostener si no se frena tal exceso⁵⁴⁸ y, por el contrario, se acrecienta cada vez más.

Ya se ha insistido varias veces a lo largo de este trabajo sobre la posible extinción a la que se enfrenta no sólo el ser humano sino varias especies de seres vivos gracias a las actividades desmedidas de los hombres, la industrialización en todos los ámbitos representa el colapso

⁵⁴⁴ Franco Berardi, *After the Future*. (Baltimore: AK Press, 2011),18

⁵⁴⁵ Berardi. F, *After the Future*. 12

⁵⁴⁶ Berardi. F, *After the Future*. 13

⁵⁴⁷ Berardi. F, *After the Future*. 13

⁵⁴⁸ Berardi. F, *After the Future*. 9

de la biodiversidad planetaria, representa “un golpe de Estado a lo biológico”⁵⁴⁹ hallando consecuencias catastróficas.

Este golpe a lo biológico no sólo se reduce a la progresiva extinción de especies y diferentes ecosistemas a causa de la invasión humana, también se debe, por mencionar un caso, a la introducción de especies invasoras a diversos ecosistemas por parte del ser humano⁵⁵⁰, provocando que estas especies ganen terreno en ese nuevo hábitat y desplacen a las endémicas⁵⁵¹ provocando que estas dejen de existir en estos territorios.

Esto no sólo significa la descompensación y desequilibrio del entorno natural en cuestión, el hecho de la presencia de especies invasoras significa un riesgo biológico por sí mismo, es decir, el mero contacto de una especie perteneciente a un ecosistema que se introduce en otro que no le es propio, representa un riesgo en cuanto a contagio y propagación de enfermedades, pues al tener un sistema inmunológico adaptado a ciertos patógenos de su entorno natural queda vulnerable al entrar en contacto con elementos desconocidos para esa especie o bien, significa un riesgo para las especies endémicas al llevar consigo elementos externos al nuevo ambiente donde se introduce⁵⁵².

De modo que el golpe a la biodiversidad llega por dos sentidos, bien por el desplazamiento y/o depredación de las especies endémicas por la nueva especie introducida o bien por el riesgo sanitario que la introducción de especies no endémicas significa para los ecosistemas y diversos territorios. El resultado de ambas causas sería el desequilibrio y desaparición paulatina de los ecosistemas en cuestión, provocando, a su vez, esa ruina planetaria antes

⁵⁴⁹ Ramón Fernández Durán. *El Antropoceno: La Expansión del Capitalismo Global choca con la Biosfera*. (Madrid: Editorial Virus, 201): 92

⁵⁵⁰ Entiéndase que esta introducción de especies a ecosistemas donde no pertenecen se debe, muchas veces, a prácticas humanas irresponsables como el abandono de animales de compañía, pretensión de control de plagas o reubicación de distintos ejemplares (plantas y animales) a causa de diversos procesos de industrialización y/o civilización.

⁵⁵¹ Liliana Alexia Ruiz Dávalos. “Alimentos Agrícolas y Silvestres para el *Amazona Autumnalis*” (Conferencia presentada en el “Ciclo de conferencias en medicina, cirugía y zootecnia de aves de compañía y silvestres” FMVZ-UNAM, CDMX, 3 al 24 de octubre, 2023).

⁵⁵² Un ejemplo de esto se suscitó al momento de las colonizaciones europeas a America, las enfermedades traídas por los conquistadores fueron fulminantes para los habitantes americanos que nunca habían entrado en contacto con tales patógenos.

expuesta, ruina que no se limita a simplemente agotar recursos, sino que conduce al planeta entero a una nueva gran extinción⁵⁵³.

Así como Franco Berardi afirma que el siglo XX fue el responsable de agotar el futuro, para Ramón Fernández Durán⁵⁵⁴ el hecho de no poseer una conciencia global de tal riesgo y la inexistencia de un debate político-social sobre ello significa un colapso inminente, sin estos elementos el futuro del planeta es cada vez más inviable e insostenible. Esto no tiene la intención de presentar un panorama catastrofista, por el contrario, intenta hacer presente el riesgo al que el ser humano ha sometido al planeta.

Para profundizar adecuadamente en lo antes mencionado es importante retomar el hecho del riesgo biológico que significa la propagación de enfermedades. Si bien se ha dicho que tal riesgo se produce por deficiencias en el sistema inmunológico de especies no preparadas ni adaptadas a ciertos patógenos, también es cierto que el cambio climático ha sido responsable de la aparición de elementos desconocidos para la ciencia representando un riesgo inminente a la salud del ser humano⁵⁵⁵ y otras especies de seres vivos.

Aunado al calentamiento global, el uso desmedido de antibióticos, insecticidas, fertilizantes entre otros químicos ha provocado que virus, bacterias y algunos parásitos se vuelvan cada vez más resistentes, e incluso inmunes a estos métodos de eliminación. Estudios en medicina han demostrado que cada vez son más las bacterias y virus que mutan para crear resistencia a los medicamentos antimicrobianos, este tipo de resistencia es cada vez más común en elementos como enterobacterias⁵⁵⁶ quienes presentan modificaciones en su ARN a modo de adaptación a estos medicamentos.

Aquí, una vez más se hace presente la osadía humana de pensar que puede eliminar, a conveniencia, cualquier elemento que le moleste de su entorno, cayendo en una contradicción en donde, mientras más pretensión de controlar y disponer de la naturaleza demuestra, más

⁵⁵³ F. Durán, *El antropoceno*. 95.

⁵⁵⁴ F. Durán, *El antropoceno*. 96.

⁵⁵⁵ A la fecha de escrito este trabajo ya han pasado 4 años del inicio de la pandemia de COVID-19. En el mes de septiembre se ha reportado una plaga a nivel mundial de chinches causada por el uso desmedido de insecticidas.

⁵⁵⁶ J. Oromí Durich, “Resistencia bacteriana a los antibióticos”, *Revista de medicina integral*, núm. 10, vol. 36, (2000): 367-369.

cerca está de condenarse a él mismo debido a sus prácticas desmedidas. El autor William McNeill en su texto *Plagues and People* menciona que en el año 1976 muchos médicos solían pensar que habían ganado la batalla ante los padecimientos infecciosos y estos había dejado de tener influjo sobre la vida humana⁵⁵⁷; la medicina, cada vez más avanzada, había logrado eliminar el peligro que representaban los gérmenes pues hacía de las enfermedades infecciosas un asunto fácil de detectar, prevenir y curar.

Sin embargo, hacia finales del siglo XX y con la aparición del VIH, la comunidad científica reconoció que las patologías seguían estando presentes en la vida humana, y estas, muy por el contrario de lo que creían, tomaban cada vez más importancia y fuerza, pues en el intento de extirpar todo padecimiento infeccioso el resultado fue inverso y los virus, gérmenes y bacterias se volvieron cada vez más resistentes. Sumado a esto las nuevas ideologías que surgían en occidente como la liberación sexual y la creciente globalización, provocaron que tales enfermedades fueran más fáciles de transmitir⁵⁵⁸, pues los elementos patógenos viajaban de modo más sencillo entre hospederos (es decir entre humano y humano) por el hecho de que tales no se quedaban en un solo lugar y por el contrario se desplazaban por distintas partes, así como también, en algunos casos, el hecho de tener relaciones con distintas personas.

Sin embargo, esto no sólo afectó únicamente a los seres humanos, el hecho de transmitir elementos que mutan, pues bien, se van adaptando a las condiciones de su ambiente, hace que otros seres vivos, en específico animales sean partícipes de esta propagación patógena⁵⁵⁹. Una vez más las prácticas humanas no sólo se limitan a afectar al hombre, transgreden todo límite e impacta en el entorno en el que se coexiste con otros seres, pues el ser humano, pese a que ha intentado separarse de su naturaleza primigenia, sigue siendo parte de ese mismo entorno.

Así como en las primeras páginas de este trabajo se mencionó que en la modernidad se había roto con un vínculo entre la naturaleza y el hombre o se había disuelto el límite impuesto por la naturaleza, el culmen de tal ruptura puede verse manifestado en la pretensión (de cierto

⁵⁵⁷ William H. McNeill, *Plagues and People*, (Londres:Anchor Books, 1998), 9.

⁵⁵⁸ McNeill, *Plagues and People*, 12.

⁵⁵⁹ McNeill, *Plagues and People*, 15.

modo vanidosa) del hombre por extraer de su realidad⁵⁶⁰ esos elementos que afectan su salud física, sin embargo, en este intento termina por hacer más resistente aquello a eliminar, al tratar de extirpar algo propio de la existencia de los seres vivos, lo cual es la enfermedad, el resultado es hacer cada vez más adaptables tales elementos, hacer gérmenes cada vez más virulentos, en consecuencia, afirma el autor William McNiell “el resultado son extinciones masivas de especies específicas con un amplio rango de consecuencias que nosotros no podemos anticipar”⁵⁶¹.

Si bien en este sentido la intervención humana vuelve a interferir en la dinámica de los ecosistemas, también es cierto que las consecuencias que esto conlleva, aunque sean poco esperanzadoras para el ser humano y el resto del planeta, es la adaptación por parte de la naturaleza, a las nuevas condiciones impuestas [por el hombre]. Las enfermedades cada vez más agresivas (independientemente de las alteraciones que han generado a causa de la intervención humana) pudieran significar, por ejemplo, un control de sobrepoblación que se encuentra en la dinámica interna de esa naturaleza quien intenta dar respuesta al nuevo ambiente al que debe enfrentarse.

En el compendio de textos *Sopa de Wuhan* Giorgio Agamben afirma que⁵⁶² las prácticas de las personas resultaban tan intolerables que bastó una señal para que se evidenciara esto, esa señal fue la creciente epidemia de COVID, la cual se suponía, haría cuestionarse al ser humano si la forma en la que vivía era la correcta. Bajo el mismo registro de esta reflexión Markus Gabriel, proponía que el coronavirus ponía de manifiesto las debilidades del siglo XXI, una de ellas pensar que el progreso tecno-científico era el único progreso deseable, donde el egoísmo humano se veía reflejado “¿Es el coronavirus una respuesta inmune del planeta a la insolencia del ser humano, que destruye infinitos seres vivos por codicia?”⁵⁶³. Al

⁵⁶⁰ Se dice de su realidad porque nuevamente aquí es una percepción utilitarista/instrumentalista en donde se desea eliminar todo aquello que no sea funcional para el ser humano o todo aquello que lo afecte directa o indirectamente a él. Se puede pensar en intento por eliminar enfermedades en el ganado no por el hecho del bienestar del ganado mismo, sino para eficientar y garantizar la buena producción de éste.

⁵⁶¹ McNeill, *Plagues and People*, 15.

⁵⁶² Giorgio Agamben, “Reflexiones sobre la peste”, en *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de Pandemias* (Argentina: ASPO, 2020), 135-137.

⁵⁶³ Marcus Gabriel, “El virus, el sistema letal y algunas pistas para después de la pandemia”, en *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de Pandemias* (Argentina: ASPO, 2020), 129-134.

igual que Agamben, Markus suponía que el acontecimiento de la pandemia podría significar una conciencia en el hombre a cerca de su actitud hacia con él mismo y el resto de las especies, afirmando que el mismo siglo XXI suponía, en sí mismo, ya una pandemia como efecto de la globalización.

En palabras de Agamben el virus de COVID-19 no consideró vida *nuda* o vida *sagrada* alguna; cuando el hombre, acostumbrado a decidir quién vive o quien muere, que vida posee valor como tal y que vida es digna de ser vivida⁵⁶⁴, el virus mencionado podría ser pensado como un ejemplo de la biopolítica llevado a sus últimas consecuencias. Esto se dice en dos sentidos; el primero haciendo referencia al confinamiento que se vivió durante el primer brote, donde el salir y tener contacto con otras personas era administrado por el estado⁵⁶⁵; toda información referente a los decesos, casos y hospitalizaciones se veía, igualmente, controlado por medios estatales.

Toda cuestión alrededor de la vida en pandemia parecía ser regulada por los estados de todo el mundo, por largo tiempo se dependía únicamente de las cifras que estos medios mostraban e incluso, en cuestión de decesos, estas se redujeron a números, donde el imperativo fue incinerar cada cuerpo que había alojado el virus. El *homo sacer* de Agamben⁵⁶⁶ se redujo a un cuerpo inerte que debía ser procesado como un simple huésped de un virus.

La decisión de la biopolítica de quien vive y quien muere, fue llevada hasta sus últimas consecuencias, pues es sabido que al haber tanta demanda en los hospitales se comenzó a discriminar entre quien podía tener una cama para ser atendido y quien debía resignarse al final que les esperaba al haberse agravado la enfermedad, quien podía tener un tanque de oxígeno y quien debía esperar a una muerte que bien podía ser agónica. Se puede pensar incluso que se regulaba, en un caos de enfermos, quien aún tenía posibilidades de salir de la enfermedad o quien debía ser desahuciado, se definía quien podría ser digno de vivir y quien de ya no seguir viviendo⁵⁶⁷, pues poseía pocas probabilidades de recuperar los niveles necesarios de oxigenación.

⁵⁶⁴ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida* (España: Pretextos, 2006), 174.

⁵⁶⁵ Giorgio Agamben, “La invención de una epidemia”, en *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de Pandemias* (Argentina: ASPO, 2020), 17-19.

⁵⁶⁶ Agamben, G. *Homo Sacer*. 88.

⁵⁶⁷ Agamben, G. *Homo Sacer*. 175.

El segundo sentido relacionado con la biopolítica llevada a sus últimas consecuencias se refiere a pensar el virus como el resultado de las malas prácticas humanas en donde, en el afán por regular toda vida (no sólo humana) y designar algunas como meros productos, tal osadía se sale de control y es el humano mismo quien (se) provoca la aparición de agentes patógenos peligrosos para la misma vida humana y otras formas de vida, como ya se ha explicado en párrafos anteriores.

En el consumo y comercialización irresponsable de la vida, el mismo hombre provoca la aparición de elementos que pueden poner en jaque su propio bienestar. Con esto se quiere decir que, como consecuencia de su afán de administrar y regular absolutamente todo lo que encuentra a su paso (y con ello la vida), el mismo provoca agentes que pueden acabar con su vida, es el depredador que, en su insistencia por depredar acaba siendo depredado por su propia irresponsabilidad y excesos.

La propuesta lanzada por estas reflexiones sugería que la pandemia podría significar un punto de toque para entrar en una nueva “ilustración global”⁵⁶⁸ que permitiera reformular las prácticas económicas, ideológicas y en sí, paradigmáticas que actualmente se llevan a cabo. En el mismo texto se advierte que, de no ser así y una vez superando el virus, el hombre siguiera actuando de la misma manera, la humanidad se estaría condenando a crisis mucho más graves, entre ellas otras crisis sanitarias imposibles de prevenir, y crisis climáticas cuya consecuencia es el autoexterminio. Para Markus el sistema actual (y como también se ha planteado en este trabajo) es un arma suicida cuya única solución radica en la unión común de todos los pueblos.

Han pasado 4 años desde el inicio de la pandemia de COVID y las esperanzas planteadas por estos autores han quedado sólo como una promesa de cambio, a 4 años de la pandemia el ser humano se ha ido adaptando al virus, por lo que se expande la idea de que este ya ha sido superado y con él, han sido relegadas las problemáticas que el virus destapó. El calentamiento global no se ha reducido y por el contrario sigue causando estragos. Un artículo publicado en febrero de 2023 sobre fenómenos meteorológicos⁵⁶⁹ sugiere que el aumento de humaredas y

⁵⁶⁸ Gabriel. M, “El virus, el sistema letal”, 132.

⁵⁶⁹ María Teresa Pedrosa, Jesús Galindo Zaldívar, Gemma Ercilla Zarraga, *et. Al.* “El calentamiento global aumenta el riesgo de tsunamis en el Ártico”, *Rigor Académico. Oficio periodístico*, (2023): 1-4.

temperatura en el mar provoca que los ciclones y huracanes sean más violentos, así como la deformación⁵⁷⁰ del fondo marino incrementa los riesgos de Tsunami⁵⁷¹.

Sería falaz precipitarse y decir que no habrá ningún cambio devenido de la pandemia de coronavirus, sin embargo, a 4 años de su inicio la situación de la actividad humana devastadora no ha mejorado, la extinción de especies continúa sucediendo, la comisión mundial del medio ambiente alerta a la población para mermar el uso de plásticos y sus consecuencias; a 4 años de la pandemia de coronavirus el autoexterminio y el exterminio de lo otro sigue estando latente.

Antes de pasar al siguiente apartado es necesario recalcar que si bien, se ha tratado una posible extinción a causa de las actividades humanas, también es cierto que no toda extinción es únicamente provocada por el ser humano, pues estas son, incluso, una condición de posibilidad para que se pueda dar la evolución de las especies⁵⁷².

Mohammad Badii Zabeh afirma que las extinciones son un cambio paulatino necesario en la dinámica terrestre, existen diferentes categorías entre ellas; la extinción local refiere a que una especie en particular deja de existir en un área determinada, más no deja de existir definitivamente; la extinción terminal en donde la especie no deja descendencia ni algún otro ejemplar que comparta su ADN. Este tipo de extinción se divide en dos: extinción de fondo, donde un número de especies inferior al 10% de las existentes desaparecen en un año⁵⁷³. Y la extinción masiva, la cual será la más devastadora y radical de todas, pues desaparecen sin descendencia el 10% o más de las especies a lo largo de un año o más del 50% de las especies

⁵⁷⁰ Esta deformación del suelo marino también se puede deber, entre algunas causas naturales, a la pesca desmedida y la minería submarina, prácticas totalmente humanas.

⁵⁷¹ A la fecha de escrito este capítulo, Octubre de 2023, el estado de Guerrero en México, ha sufrido la presencia del Huracán Oti, un huracán de 5ta categoría la cual es la más alta alcanzada en la escala de Saffir-Simpson, dejando a su paso devastación no sólo en zonas urbanas sino también en cuanto a flora y fauna. Se menciona esto pues es uno de los huracanes más devastadores presenciado en muchas décadas. La actividad humana no ha cesado, tampoco el capitalismo de hiperconsumo, ni los desechos de las grandes industrias. Igualmente, en junio de 2023 en la ciudad de Nueva York, Estados Unidos, se ha registrado la mayor concentración de contaminación del aire en 20 años esto debido al intenso humo de los incendios forestales en Canadá provocados por la intensificación de la crisis climática.

⁵⁷² Badii, M.H., A. Guillen, G. Pérez & J. Aguilar. "Extinción de especies y su implicación", *International Journal of Good Conscience.*, (Abril 2015): 157-171

⁵⁷³ Badii, M.H., *et.Al*, "Extinción de especies", 162

existentes en un intervalo de tres millones de años⁵⁷⁴. Las extinciones masivas son alteraciones extremas a nivel planetario y que, a su vez, modifican el cauce de la evolución de la vida, están se producen muy rara vez e incluso, se utilizan como parámetro para marcar el fin y el inicio de distintas eras geológicas.

Se menciona esto ya que, las practicas humanas no sólo han modificado de manera local al planeta, tampoco se han limitado a causar una extinción de fondo, el antropocentrismo ha llevado al planeta al borde de una extinción masiva, de una “sexta gran extinción”. Antes de la llegada del *homo sapiens* estas grandes extinciones se presentaban con bajo ciertos patrones que resultaban ser eventos raros y muy difíciles de acontecer⁵⁷⁵, presentado a lo largo de millones y millones de años, sin embargo, pareciera que debido al hombre estos eventos extraordinarios están a punto de acaecer nuevamente, no bajo el patrón en el que solían aparecer, sino bajo las alteraciones que el hombre ha decidido provocar, bajo el dominio que el hombre ha decidido ejercer.

4.2 La ecología profunda como respuesta al antropocentrismo

Hasta este punto se ha expuesto lo que es el antropocentrismo y todas las consecuencias que esto ha traído consigo, se ha expuesto el no reconocimiento del otro y la poca compasión que el ser humano ha demostrado hacia eso otro. De modo que los siguientes apartados versarán en una posible respuesta o propuesta ante la devastación causada por la vanidad y osadía humana con el fin de no solamente exponer lo que sucede y puede suceder gracias a estos eventos, sino con el fin de lanzar una reflexión en torno a lo que le correspondería hacer al ser humano so pena de llevar todo, incluso la humanidad, a la ruina.

Cabe aclarar que estas reflexiones y/o propuestas no tienen la intención de entrar en el campo de la política o la legislación de los diferentes países, tampoco pretende entrar en una discusión sobre propuestas ecologistas; por el contrario, busca replantear la valorización que se le ha dado a la vida humana, replantear el lugar del hombre en el mundo y reformular la auto percepción que tiene de sí. Así, la primera propuesta en la que piensa este apartado es en las ecologías profundas.

⁵⁷⁴ Badii, M.H., *et.Al*, “Extinción de especies”, 162

⁵⁷⁵ Badii, M.H., *et.Al*, “Extinción de especies”, 170

La ecología profunda, si bien es un movimiento que surge de la ecología como su mismo nombre lo sugiere, no tendrá las mismas implicaciones que la ecología simplemente dicha, también sería erróneo pensar que este movimiento se limita a una manifestación política, la ecología profunda se podría pensar incluso, como un cambio de paradigma en torno la concepción propia del hombre, que es precisamente en lo que desea enfatizar este trabajo de investigación, sacar al hombre del centro, replantear y poner en duda la auto percepción humana.

Luc Ferry afirma que la ecología es una relación entre el hombre y la naturaleza, sin embargo, esta se puede abordar desde dos perspectivas, desde la llamada ecología superficial⁵⁷⁶ y la ya mencionada ecología profunda. La primera es un regreso al antropocentrismo, pues se recae nuevamente en la protección del hombre a partir del medio ambiente, esto es, la ecología superficial busca preservar, cuidar y considerar la naturaleza y sus criaturas no porque esto tenga valor intrínseco, sino porque sin ella la vida del hombre se ve igualmente desestabilizada; al destruir el medio ambiente que rodea al ser humano se pone su vida en peligro al no poderse servir más de la naturaleza, los recursos se agotan y ello pone en riesgo la vida y bienestar humano.

Ferry piensa que a este tipo de ecología⁵⁷⁷ se le puede considerar una perpetuación del antropocentrismo, pues no se busca cuidar la naturaleza por sí misma, sino en mera función de mantener estable la vida humana. El ambiente se cuida no por sí mismo, sino para que siga sirviendo y dotando al hombre de recursos. La ecología superficial no vela por la naturaleza, vela por la vida del hombre que necesita de esa naturaleza. Muchos de las frases estandartes de la ecología rezan “Cuidar la naturaleza para dejar un mundo mejor a las siguientes generaciones”⁵⁷⁸ “Cuidar nuestro planeta” como si, una vez más, la naturaleza fungiera como propiedad exclusiva del ser humano; la naturaleza está ahí para servirle y por ello se debe cuidar.

Así la ecología superficial no hace más que mantener al hombre al centro cuidando la naturaleza indirectamente imponiendo, nuevamente, la importancia de la vida humana sobre

⁵⁷⁶ Luc Ferry. “La ecología profunda”, *Vuelta.*, núm. 192 (Noviembre 1992): 31-43

⁵⁷⁷ Ferry. “La ecología profunda”, 31.

⁵⁷⁸ Frases tomadas de los “slogan” de diferentes campañas ecologistas.

todas las demás. Por otro lado (y casi en contraposición de la ecología superficial) surge la ecología profunda que en palabras tanto de Luc Ferry como de Anne Naess⁵⁷⁹ pretende sacar al hombre del centro y poner al ambiente en el núcleo de la importancia; esta ecología profunda se entiende como ecocéntrica o biocéntrica, sobre esto Ferry afirma:

[...]ya no es al hombre considerado como centro del mundo al que hay que proteger en primer término de sí mismo, sino al cosmos como tal al que hay que defender de los hombres. El ecosistema la biósfera, aparece entonces investido de un valor intrínseco, por cierto, muy superior al de esa especie, a fin de cuentas, más bien dañina, que es la especie humana”⁵⁸⁰. Es claro que esta ecología ya no busca proteger exclusivamente al hombre, incluso busca proteger a la naturaleza misma del daño que le infringen los hombres pensando, incluso, que el medio ambiente podría convertirse en sujeto de derecho⁵⁸¹. No obstante, esta ecología profunda no sólo piensa en un nivel moral pues remite al primer capítulo de este trabajo la compasión y consideración hacia toda forma de vida.

Fue mencionado directamente con Schopenhauer y aparece nuevamente; la ecología profunda propone, en contraposición a la ecología superficial, que no se debe buscar únicamente el interés propio de los hombres, sino de disminuir al máximo los sufrimientos propios del mundo y buscar el mayor bienestar de los seres⁵⁸². La compasión expuesta por Schopenhauer es la misma que sigue la propuesta de la *deep ecology*, dignificar y considerar la naturaleza significaría tener compasión del esta misma y aún más, tratar de evitar el mayor sufrimiento posible, no sólo del ser humano, sino del mundo en general.

Según Naess⁵⁸³ la simbiosis aquí es un elemento fundamental, la supervivencia del más apto no significa la capacidad para matar, suprimir y explotar, la supervivencia del más apto significa la capacidad para poder adaptarse coexistiendo con el medio, cooperando en relaciones complejas dentro de éste y manteniendo el orden de los distintos ecosistemas. Así,

⁵⁷⁹ Arne Naess. “Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: Un resumen”, *Revista ambiente y desarrollo*, núm. 23 (2007): 98-101

⁵⁸⁰ Ferry. “La ecología profunda”, 32.

⁵⁸¹ Esto no se discutirá en este trabajo pues, como ya se ha dicho, no es el objetivo entrar en materia de derecho, legislación o política.

⁵⁸² Ferry. “La ecología profunda”, 31.

⁵⁸³ Naess. “Los movimientos de la ecología superficial”, 99

en el sentido más ético, la ecología no ha de presentarse como un mero movimiento ideológico, sino como una responsabilidad ante el planeta por el planeta mismo. La ecología profunda sería ante puesta a la ecología superficial instaurada en el antropocentrismo mismo. Aquí, de la mano del segundo autor principal de este trabajo, la ecología profunda no significaría una igualdad entre los seres vivos, pues ya se ha expuesto en el capítulo II que esto significaría una vuelta al antropocentrismo aquí criticado, pues significaría que sólo es sujeto de consideración aquello que es igual al ser humano, la consideración debe de venir desde lo extranjero, desde lo radicalmente otro. Por ello, la única igualdad en la que se podría pensar sería en una igualdad ecológica, esto es, la igualdad de derecho a la vida y la importancia de la vida en tanto que vida, no importando si esta es animal, humana o vegetal⁵⁸⁴, derecho que según Naess, es un axioma de valor intuitivamente claro y manifiesto. El hecho de reservar tal derecho exclusivamente a la vida humana significa un antropocentrismo, más allá de egoísta, vanidoso y osado, nocivo y riesgoso, como el que actualmente se vive, en donde se pone en peligro el equilibrio a nivel planetario.

4.3 Revalorizar la vida humana

Ya se ha argumentado extensamente el papel que el hombre se ha auto asignado en la naturaleza, igualmente se ha dicho el porqué de esta auto percepción la cual podría hallar sus inicios más egoístas, instrumentalistas y vanidosos en la modernidad. El libro del génesis afirma que el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, sin embargo, religiones como el islam afirman que no hay nada semejante a Dios, ni los hombres ni alguna otra criatura.

Si bien esta investigación deja de lado cualquier consideración religiosa, pues no se basa en dogmas de fe ni tampoco en cuestiones teológicas, se menciona lo anterior para argumentar que, incluso en el islam, al hombre no se le da un lugar privilegiado como el judaísmo o el cristianismo lo afirman. Para estas dos tradiciones el ser humano sí tendrá ese lugar de privilegio por ser semejante a su creador. En otras tradiciones como el hinduismo o el sintoísmo el hombre está justo debajo de los dioses y por encima de los otros seres⁵⁸⁵, pero

⁵⁸⁴ Naess. “Los movimientos de la ecología superficial”, 99

⁵⁸⁵ Paul W. Taylor. “Are humans superior to animals and plants?”, *Environmental Ethics.*, vol 6 (1984): 149-160.

encima no como dominación, sino que, al poseer razón, posee ventajas sobre otros seres, más no importancia o relevancia y aún menos estar elevado al nivel de un ser supremo, pues esto estaría reservado para los seres creadores.

Es comprensible el antropocentrismo de estas afirmaciones, pues como también ya se ha mencionado, es la manera en la que el hombre percibe y configura su realidad, esto no quiere decir que tales argumentos tengan intrínsecamente un carácter vanidoso o egoísta, o que por el hecho de percibir “humanamente” la realidad ésta sea, necesariamente, sometida a la voluntad humana⁵⁸⁶; por el contrario el problema a considerar sería cuando se justifican actos en contra de lo otro bajo esa supuesta superioridad.

Paul Taylor afirma en su artículo *are humans superior to animales and plants?* que las tres grandes razones⁵⁸⁷ por las cuales el hombre se proclama como el ser más privilegiado no son suficientes para auto designarse como tal⁵⁸⁸. Uno de los argumentos que Paul Taylor presenta para disolver esa auto concepción, consiste en pensar todo aquello vivo como sujeto de valor intrínseco, sin un valor de uso, un valor comercial o un valor previamente asignado, pues si se considerara así, esto querría decir que también el hombre lo sería un valor sólo en función de lo instrumental⁵⁸⁹. El valor intrínseco de lo vivo consistiría, pues, en preservar y proteger al ser vivo por el simple hecho de ser, por su particularidad⁵⁹⁰.

Esto quiere decir, como ya se ha estado exponiendo a lo largo de este escrito, que todos los seres vivos tienen un valor intrínseco, esto no sugiere que todos sean iguales, pues se recaería nuevamente en el problema de lo semejante, todo vale en tanto semejante, excluyendo de valor a lo diferente. Lo que todos los seres vivos poseen es un valor intrínseco, un valor por lo que ellos mismos significan, incluso, un valor intrínseco dado por su misma desemejanza; aquí se retomaría nuevamente la idea de lo radicalmente otro expuesta con Derrida, el valor intrínseco es en la diferencia, en la otredad que significa cada ser. Esto no significaría una

⁵⁸⁶ Se podría argumentar que gracias a esa manera de percibir la realidad el resultado siempre será un sometimiento de todo aquello no humano. El hombre sería el factor común de todo sometimiento.

⁵⁸⁷ La visión judeocristiana del hombre respecto a Dios, la visión griega que enaltece al hombre como ser racional y la visión cartesiana mecanicista.

⁵⁸⁸ Taylor. W, “Are humans”. 150

⁵⁸⁹ Taylor. W, “Are humans”. 151.

⁵⁹⁰ Taylor. W, “Are humans”. 151.

igualdad de seres vivos (se sería igual en tanto que todo viviente posee ese valor), significaría, más bien, una consideración de todo lo viviente, una dignificar, considerar y reivindicar, esto es, estas afirmaciones no sostienen un discurso de igualdad, sostienen un discurso de consideración

Esta cuestión del valor intrínseco puede tomar dos sentidos, o todos los seres vivos poseen un valor intrínseco, una evidente consideración en tanto vivientes o, si ningún ser vivo posee un valor intrínseco, sino que, por lo contrario, su valor es algo a determinar, entonces el ser humano también sería sujeto de ese valor exterior, de ese valor asignado desde fuera⁵⁹¹. Así, todo lo vivo tendría la misma importancia, siendo humano y no humano; o todo carecería de importancia (incluyendo lo humano) pues el valor dependería de una asignación exterior.

Hasta aquí se ha tratado como poder entender el valor intrínseco de los seres vivos, no obstante, es necesario considerar que, más allá del valor mencionado, existe un valor referente al equilibrio de la vida en la tierra, es decir, más allá del valor intrínseco que los seres vivos poseen, existe un valor biológico, para el buen y correcto funcionamiento de la vida en la tierra, para mantener un equilibrio en cada uno de los ecosistemas existentes en el planeta.

Se sabe que la ciencia biológica categoriza diferentes tipos de organismos dentro de un ecosistema⁵⁹², los cuales cumplen con ciertas funciones para el equilibrio de estos; desde la cadena alimentaria hasta los niveles tróficos de los organismos, estas categorías ayudan a entender el papel que desarrolla cada uno de los organismos vivos. Así, tradicionalmente, la cadena alimenticia es la interacción alimenticia entre los seres de un sistema complejo, aquellos que pueden producir su propio alimento, y aquello que necesitan de otros seres para alimentarse. Una cadena trópica sirve para entender la interacción entre los productores primarios y sus depredadores⁵⁹³.

Dentro de estas cadenas existen diversos niveles, desde los organismos más básicos, reservados en el nivel 1 hasta los llamados depredadores superiores en el nivel 5. Así, los

⁵⁹¹ Taylor. W, "Are humans". 152

⁵⁹² Esta categorización es evidentemente humana, sin embargo, sirve para reconocer las funciones que, desde la razón humana, cada uno de los organismos de un ecosistema poseen.

⁵⁹³ J. Eduardo García. "Investigando el ecosistema", *Investigación en la escuela.*, vol 51 (2003): 83-100.

vegetales pertenecen al primer nivel⁵⁹⁴, los animales vegetarianos, al segundo, y los depredadores superiores, como las orcas y los osos polares se sitúan en el quinto nivel. Esto no debe malentenderse con la cuestión del valor, esto no significa que el valor dependa del nivel en donde se encuentre el organismo, por el contrario, cada nivel posee el mismo valor pues cada organismo desempeña una función importante y necesaria dentro del ecosistema, se pudiera decir que cada nivel está en constante interacción y esa interacción es necesaria para mantener el equilibrio. En una cadena trófica ningún organismo es más importante que otro, todos se necesitan y coexisten entre sí.

Se menciona lo anterior para analizar el nivel donde se encuentra el ser humano dentro de esta cadena trófica. En el constante intento del hombre por auto imponerse como la criatura más importante y relevante de todo el planeta este se ha posicionado como un súper depredador, gracias a esa instrumentalización de la naturaleza, el ser humano se ubica (a sí mismo) en lo más alto de esta cadena; pese a ello y haciendo caso al orden natural de los organismos, el hombre se encuentra dentro de un nivel 2, con una categoría cercana al de las anchoas y los cerdos⁵⁹⁵, y alejado de mega depredadores como las orcas o los tiburones.

Se ha de mencionar nuevamente que, esto no le quita valor al hombre, sin embargo, la osadía del ser humano lo lleva a posicionarse en un nivel que no le corresponde, causando un desequilibrio (ya varias veces mencionado) en los ecosistemas y en la dinámica planetaria. A diferencia de las narraciones religiosas donde está posicionado justo por debajo de los dioses o incluso, en el nivel del mismo Dios, en la posición de la naturaleza le corresponde un nivel inferior al que él mismo se ha empeñado en tener.

El hecho de que los seres humanos se posicionen en un lugar erróneo pone en riesgo la durabilidad de la explotación de los recursos naturales, pues el paso a un nivel trófico superior significa, si bien un inminente desequilibrio, también la pérdida de un porcentaje muy significativo de la energía de un ecosistema⁵⁹⁶.

Aunado a esto, el hombre no se comporta con la misma lógica de los súper depredadores, como ya se sabe, abusa en sus prácticas de consumo, haciendo una sobre explotación de los

⁵⁹⁴ García, E., “Investigando el ecosistema”, 85.

⁵⁹⁵ García, E., “Investigando el ecosistema”, 86.

⁵⁹⁶ García, E., “Investigando el ecosistema”, 86.

recursos alimentarios. Es tal esta dinámica que llega el punto en donde el ser humano consume todo a su paso, pero nadie lo consume a él.

Dentro de las cadenas tróficas ya mencionadas, están los organismos dedicados a descomponer toda materia orgánica, aquellos comúnmente llamados carroñeros (tanto animales como hongos, bacterias y algunas plantas); el humano nuevamente no desempeña este papel, no desintegra ninguna materia y aún, por el contrario, muchas veces no permite que su cuerpo sea consumido o desintegrado por otros organismos, no pasa a ser carroña. Se dice esto pues en los ritos funerarios tradicionales los féretros están hechos de tal manera que el cuerpo quede lo más intacto y preservado posible, así como en otras tradiciones donde el cuerpo se embalsama y es resguardado en un sarcófago, mausoleo o cámara mortuoria⁵⁹⁷. El cuerpo del hombre no ha de ser perpetuado por el ciclo natural⁵⁹⁸.

Entonces se podría decir que la naturaleza no necesita del ser humano para mantener su equilibrio, como se ha insistido, él sólo es un elemento más cuya importancia (biológicamente) no es primordial para su funcionamiento, al contrario, la presencia humana y su actividad, merma mucho esa “armonía” existente, pues en vez de participar del ciclo de la naturaleza, esta es alterada, ya se ha dicho, como si el hombre fuera algo totalmente distinto a ella.

La presencia humana en lugar de representar un recurso más en y para la naturaleza, significa un agente desgastante de ellos, donde ni siquiera hace que estos recursos vuelvan a aparecer, sino que simplemente los agota. Lo producido con esos recursos no vuelve a la naturaleza para completar el ciclo, muchos de ellos tardan varios años en volver a aparecer y algunos no reaparecen nunca más. Esto no sería significativo y mucho menos alarmante si esos recursos volviesen a aparecer en un corto periodo de tiempo o no hubiera un gasto excesivo

⁵⁹⁷ Haciendo referencia al ejemplo de las prácticas funerarias en el antiguo Egipto.

⁵⁹⁸ Sin embargo, existen pueblos como algunos habitantes de ciertas partes de los Himalaya, que se retiran a morir a las montañas con el fin de que su cuerpo sea devorado por los animales que ahí habitan. Igualmente, en algunas culturas nórdicas donde el cadáver es lanzado al mar para ser degradado por el mismo océano y sus criaturas. Otro ejemplo de esto eran los mexicas quienes, incluso, comían las partes de un cuerpo dado en sacrificio, completando un ciclo de la vida donde no se “desperdiciaba” la carne ofrecida.

de ellos dando oportunidad a renovarse en el periodo de tiempo necesario, este hecho plantea otro problema en cuanto a la percepción de la vida humana: la sobrepoblación.

Es sabido que la mayoría de las especies en la naturaleza tienen poblaciones equilibradas, no hay exceso de especies y por lo tanto se mantiene en equilibrio el ecosistema. Si comienza a haber un exceso de elementos de alguna especie, o bien estos son depredados o mueren por enfermedades consecuencia de tal sobrepoblación⁵⁹⁹, pues cuando existe un exceso de seres vivos en un determinado lugar la misma interacción provoca el intercambio de virus y bacterias que merman a tal población.

Cuando esto no sucede así tal especie es considerada una plaga la cual se busca exterminar pues pone en riesgo la estabilidad y vida misma del ecosistema donde se han desarrollado; las plagas pueden acabar con un porcentaje considerable de la vida del ecosistema infestado. La plaga comienza a presentarse cuando hay una sobre reproducción de elementos vivos y no hay quien los deprede o quien, en un ciclo simbiótico, acabe con ellos para regresar el equilibrio al ecosistema.

Se especifica esto pues, como se ha expuesto, en el caso de la especie humana existe una escasa relación simbiótica, no hay quien deprede al hombre, sin embargo, este se sigue reproduciendo y aún más, sigue alargando su tiempo de vida haciendo uso de tecnologías y desarrollos médicos que le ayudan a mejorar su salud, curar enfermedades (algunas provocadas por él mismo) y con ello, aumentar su esperanza de vida. El incremento de la población humana en los últimos siglos ha sido bastante significativo. Para mediados del siglo XIX se estimaba que la población mundial apenas alcanzaba los mil millones de seres humanos⁶⁰⁰, para el año en curso 2024, esta cantidad se ha octuplicado⁶⁰¹.

Es verdad que existen estadísticas donde se demuestran decrementos en la población en países europeos como España o Alemania, sin embargo, estos datos no significan que la población mundial decrezca, la sobrepoblación es una cuestión mundial y no regional, del

⁵⁹⁹ Liliana Alexia Ruiz. “Comportamiento y cuidados básicos en paseriformes insectívoros” (Conferencia presentada en el seminario “5to ciclo de videoconferencias dirigidas a propietarios de aves”, CDMX, 13 de febrero a 14 marzo, 2024).

⁶⁰⁰ Lizbeth Sagols. “El tabú de la sobrepoblación y la ética ambiental”, *Theoria. Revista del colegio de filosofía.*, 23 (2011): 45-58.

⁶⁰¹ Según los datos de la población mundial publicados en marzo la humanidad asciende a 8,045,311,447.

hecho de que un país tenga pocos nacimientos no se sigue el hecho de que la población decrezca, en palabras de Lizbeth Sagols:

Es necesario advertir que el problema población es mundial y no regional, que unos países tengan implosión demográfica no elimina la gravedad del asunto. Asimismo, el hecho de que hubo un descenso en el crecimiento de la población no indica para nada que no seamos ya demasiados.⁶⁰²

Lo anterior no se argumenta desde un punto misántropo, se argumenta desde un punto ecológico y social; en cuanto al primero ya se ha insistido en que el consumismo por sí mismo es devastador, los recursos renovables, pese a su carácter de renovable, si son sobre explotados, su resurgimiento será lento e incluso pueden llegar a extinguirse, esto es directamente proporcional con la cantidad de personas que hacen uso excesivo de ellos. La industrialización y aún más, la industrialización dirigida a grandes masas hace casi imposible el ciclo de renovación de tales recursos. Peor aún, es el caso de los recursos no renovables pues, como también se ha recalcado, muchos de ellos están al borde de su total extinción. La sobrepoblación está llevando al hombre a una relación aún más destructiva la naturaleza y sus demás seres, perdiendo casi 30000 especies de seres vivos al año debido a su extinción⁶⁰³. En cuanto al segundo carácter, el de lo social, no es falso asumir que los territorios con sobrepoblación tienen como consecuencias diversos problemas. No se abordarán los diferentes tipos de conflictos y patologías sociales resultantes de este exceso, por el contrario, se desea destacar una sola, la cuestión de la violencia.

En 1968 en el Instituto Nacional de Bethesda en Maryland llevó a cabo un experimento⁶⁰⁴ con una pequeña población de ratas, este experimento consistía en colocar 8 roedores en una caja de 7 metros cuadrados, se les proveyó de agua, comida y refugio para cada uno de ellos, con lo que quedaban cubiertas sus necesidades básicas y de supervivencia. Esta estabilidad en la vida de los roedores provocó que se comenzaran a reproducir, las primeras crías surgieron semanas después de comenzado el experimento y así cada dos meses la población

⁶⁰² Sagols, L. "El tabú". 45

⁶⁰³ Sagols, L. "El tabú". 46.

⁶⁰⁴ Jhon B. Calhoun, "Death Squared: The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population", *Journal of the Royal Society of Medicine*, Enero de 1973.

se iba duplicando. Pasados algunos meses del experimento, los animales comenzaron a mostrar signos de mucho estrés, violencia, aislamiento e incluso apatía respecto de las funciones básicas de la vida. Los investigadores se dieron cuenta, pues, que la sobrepoblación de ratas había provocado un colapso en “la sociedad” que estos animales habían construido. Había luchas constantes entre los elementos pese a que sus necesidades de agua, comida, refugio y pareja estaban satisfechas. 4 años después de iniciado el experimento “Universe 25” la población de roedores había desaparecido en su totalidad.

La conclusión a la que llegaron los investigadores involucrados en el experimento fue que el comportamiento de las ratas es estrechamente parecido al comportamiento humano, por lo que no sería de extrañarse que la sociedad funcionara igual a la sociedad de roedores. El hacinamiento provocaría tanto estrés en los animales que estos se volverían violentos y acabarían con aquellos sometidos, al no tener posibilidad de reproducirse, la población terminaría mermándose.

Si bien la sobrepoblación es un problema en la relación de humanidad y naturaleza, también resulta ser una problemática entre las relaciones humanas mismas. Sin embargo, esa sobrepoblación es también consecuencia del antropocentrismo aquí tratado. El hombre suponiendo que es el único digno de poblar la tierra y perpetuar su especie indefinidamente, no escatima en los daños que esta misma acción conlleva. Y, como se dijo, no sólo se trata de perpetuar la especie a partir de su reproducción, sino también del aumento de su esperanza de vida, resistiéndose, a cualquier costo, a morir.

Aquí se regresa a los autores conductores de este trabajo, por una parte, se podría afirmar una desconsideración por el otro en tanto que el ser humano asume que sólo sus derechos reproductivos son los que se deben hacer valer pese a los daños colaterales implicados, la especie humana se ha de preservar y perpetuar a toda costa, desplazando la gravedad de la escasez y agotamiento de recursos, pues al mismo tiempo se niega a cambiar su forma hiperconsumista de vida.

Por otro lado, se hace un regreso a Schopenhauer desde la condena del acto de generación, este acto es responsable de perpetuar el sufrimiento en el mundo, en el ser humano esto se ve potencializado, pues él, con toda intención, no contento con perpetuar el sufrimiento en su especie, al contribuir con la sobrepoblación perpetua el sufrimiento hacia las demás especies

pues ya se ha dicho que es también la sobrepoblación de humanos la responsable del aniquilamiento de muchos ecosistemas, al necesitar más espacio para expandir las grandes urbes, los ecosistemas naturales quedan aniquilados.

Así la sobrepoblación no posee ningún rasgo de compasión, continúa con el sufrimiento indefinidamente y destruye aquello con lo que coexiste. Se podría decir usando las palabras de Schopenhauer, que esta manera de valorizar la vida humana es la manifestación de *mâyâ* en su sentido más nefario, aquí la compasión ya no es posible, no existe una compasión respecto de lo absolutamente otro, no hay compasión hacia la propia especie, lo único que aquí se perpetúa es el egoísmo humano en su sentido más vanidoso, aquello que Schopenhauer también reprobaba, el egoísmo replicándose a sí mismo, y en este caso, replicándose a una mayor potencia; aquí cualquier tipo de consideración desaparece.

También se dice esto desde una perspectiva de seguir concibiendo nuevos seres humanos de modo artificioso. En épocas actuales, la fecundación *invitro* y otras técnicas de concepción artificial se han popularizado como una opción de tratamiento a sujetos que no pueden quedar en cinta de manera “natural”. Pero ¿cuál es la relación entre esto y un antropocentrismo egoísta? justamente, en la falta de compasión y hospitalidad hacia con el otro. Es bien sabido que existen orfanatos con sobrepoblación de infantes⁶⁰⁵, los cuales no consiguen ser dados en adopción y pasan toda su infancia y parte de su adolescencia en estas instituciones.

El egoísmo del ser humano prefiere procrear vía artificial a considerar acoger al otro; el infante en el orfanato o institución infantil aparece como un extranjero para aquellos que desean ser padres y no pueden biológicamente, pues éste “no llevará su sangre” ni será de su misma progenie. Este acto sería una negación completa a la hospitalidad y con ello a la compasión.

Desde el punto de Schopenhauer también aparece como una falta de compasión pues se le niega el menor sufrimiento a un sujeto que puede estar padeciendo el dolor de la orfandad. No conforme con llevar a cabo artificialmente el acto de generación⁶⁰⁶, el egoísmo humano

⁶⁰⁵ Problema que no es únicamente de México sino a nivel mundial según la UNICEF. Noticias ONU, “Informe de UNICEF revela alarmante cifra de niños que viven en instituciones infantiles y orfanatos” <https://news.un.org/es/story/2017/06/1379941> (Consultada el 22 de marzo de 2024).

⁶⁰⁶ Que ya se ha dicho, es algo reprochable para el filósofo y un acto sin compasión ni consideración alguna por el otro.

rechaza la posibilidad de ofrecer una mejor vida para el huérfano, dejándolo a su suerte en una institución que, llegando la mayoría de edad del niño, ya no podrá estar protegido por ella. La compasión y hospitalidad han quedado disueltas, nuevamente, por un egoísmo que desea “perpetuar su genética”.

Como última propuesta de revalorización de la vida humana, se considerará un sentido orgánico. El ser humano no es tan importante como ha insistido en serlo, es un elemento más de la naturaleza y más aún, es un animal bastante vulnerable en su constitución biológica (sin considerar la razón y menos la instrumental), incluso podría considerarse menos desprovisto que algunos animales de presa (que se encuentran en los niveles más básicos de los ya mencionados niveles tróficos), pues muchos de ellos son más aptos para protegerse, como lo es el caso de aves pequeñas que cuentan con gran agilidad al volar o roedores que cuentan con extremidades propias para realizar un mejor escape, entre camuflajes y otros sistemas de auto protección. Incluso estos animales de presa poseen un sistema para dejarse morir de la manera menos tormentosa posible, evitando así, sufrir mientras son depredados o aniquilados por alguna enfermedad o lesión.

Un ejemplo cotidiano de esta vulnerabilidad y fragilidad biológica es el hecho de estar de pie⁶⁰⁷, es sabido⁶⁰⁸ que la forma arqueada de las columnas de los primeros homínidos permitía tener un mejor soporte, pues el peso quedaba distribuido en las vértebras y extremidades. Sin embargo, al pasar por el proceso evolutivo que llevó al *homo sapiens sapiens* a erguirse, la columna cambió su sistema de funcionamiento, llevando toda la presión a las vértebras inferiores para lograr el equilibrio entre la cabeza y el tren inferior junto con los órganos. De hecho, afirma Nathan Lents⁶⁰⁹, que la adaptación anatómica para caminar erguidos nunca finalizó para el ser humano; esto se puede notar, igualmente, en las vísceras, las cuales deberían estar localizadas en la parte superior de la cavidad abdominal⁶¹⁰, algo

⁶⁰⁷ Cosa de la cual tanto se regocija el hombre y lo distingue significativamente (según él) de los demás vivientes.

⁶⁰⁸ Nathan Lents, *Human Errors. A Panoram of our Glitches, from Pointless Bones to Broken Genes*, (Nueva York: Houghton Mifflin Harcourt Publishing, 2018), 32-33

⁶⁰⁹ Lents. N, *Human Errors*. 28

⁶¹⁰ Lents. N, *Human Errors*. 28

anatómicamente común para todos los animales bípedos. Sin embargo, las vísceras humanas están unidas en la parte posterior de la cavidad abdominal. Esto puede provocar malestares intestinales, además de las otras dolencias y molestias, propias de las cuestiones lumbares provocadas por este proceso evolutivo inacabado.

Asimismo, el hecho de permanecer erguidos provoca un peso sobre las rodillas desproporcionado, pues se sostiene todo el peso del tren superior del cuerpo en solo dos pequeños “colchones”, además de que el sistema de rotación es limitado permitiendo únicamente dos movimientos (hacia atrás y hacia delante), provocando que las lesiones de meniscos, rótulas y ligamento cruzado anterior sean de las más comunes, pues, en el caso de, ligamento cruzado, este no tiene la capacidad de soportar la tensión generada de una postura erguida, aún más si se efectúan movimientos de alto impacto (saltos, giros, presión) pues, como afirma Lens:

El ligamento cruzado anterior es común a desgarrarse en los humanos porque nuestra postura bípeda y erguida lo obliga a soportar mucha más tensión para la que está diseñado. En los cuadrúpedos, el esfuerzo de correr y saltar se reparte entre las cuatro extremidades y los músculos de las extremidades absorben la mayor parte de tal impacto.⁶¹¹

La ventaja evolutiva de la cual presumía el hombre supone ser uno de los problemas más comunes y recurrentes de la especie. Se piensa que la evolución no perpetua la perfección o las habilidades más convenientes, solo perpetua lo que le es útil en el momento⁶¹². Lo mismo pasa con algunas funciones cognitivas; el orgullo más grande del hombre, la razón, es la misma que le tiende trampas donde constantemente tropieza, el cerebro humano cae fácilmente en trucos, distracciones y confusiones, pues a diferencia de la autoconcepción humana, la razón y su órgano, el cerebro, no son perfectos⁶¹³. El reconocimiento de patrones, por ejemplo, es una de las habilidades más complejas que ha podido lograr el cerebro humano⁶¹⁴, pues tanto se ha significado sobrevivir a depredadores como lograr inventos tan sofisticados como la rueda. No obstante, esa misma identificación de patrones ha llevado al

⁶¹¹ Lents. N, *Human Errors*. 30

⁶¹² Tom Phillips, *Humanos. Una breve historia de cómo lo jodimos todo*, (Barcelona:Planeta, 2019), 18.

⁶¹³ Lents. N, *Human Errors*. 144.

⁶¹⁴ Phillips. T, *Humanos*. 13

ser humano a falsear sus juicios, tal es el caso de inferencias deficientes, generalizaciones precipitadas, implicaciones falsas y demás errores de lógica estructural son resultado de un funcionamiento que, si bien es útil tanto evolutiva como racionalmente, también arrastra consigo errores de funcionamiento que la evolución no ha podido perfeccionar, pues para ello se necesita el paso de no pocos miles de años.

Así se dice que el hombre resulta ser un animal bastante desprovisto y vulnerable en comparación de otros animales superiores a él en la cadena trófica, y aún así es él quien se impone como soberano de todo el planeta pretendiendo, incluso, ir más allá de esa frontera. Con esto no se pretende decir que el ser humano esté desprovisto de absolutamente todo, es claro que su razón lo hace poseedor de infinidad de habilidades, no por nada esas habilidades han llegado a los extremos que aborda esta crítica. Sin embargo, y como se ha mencionado al inicio de este apartado, la intención es hacer una concientización del valor de la vida humana. Es cierto que ésta es totalmente valiosa como las demás vidas por el mero hecho de ser vida, posee un valor intrínseco; no obstante, si se da peso a las consideraciones biológicas, se podría decir que existen elementos mucho más necesarios para la naturaleza.

Esto se menciona con la intención de hacer la consideración de la vida humana en general y clarificar que, si bien la vida humana es tan valiosa como el resto de lo vivo, también es cierto que la naturaleza y su dinámica no necesitan del hombre para existir, no les es indispensable y tampoco cambiarían estos procesos por la ausencia del ser humano; muy por el contrario, considerando las condiciones actuales, le sería benéfico el cese de la actividad humana. Los seres humanos no son (somos) necesarios en ningún aspecto natural, son necesarios para sí mismos y nadie más.

Si bien es cierto que en este capítulo se hace un análisis de carácter más orgánico y biológico, también es cierto que las ideas de los autores guía continúan haciéndose presentes en este punto. Por su parte Derrida y el reconocimiento de lo absolutamente otro, donde la sobrepoblación y la generación artificial de nuevos individuos humanos se podría ver como una negación de ese otro. Como se mencionó, el rechazar una adopción y optar por una reproducción artificial, se entendería como un rechazo a lo otro que no “tiene la misma sangre”.

El hecho de forzosamente procrear un hijo “propio” no sería más que la insistencia constante de la voluntad por perpetuarse, incluso sobre la vida del otro; como se ha mencionado, aquí no hay lugar para la compasión solo la irracionalidad de la voluntad. Igualmente, el hecho de vanagloriar el cuerpo humano como acabado y fruto de la máxima evolución, volvería a recaer en una voluntad egoísta y ciega como lo menciona Schopenhauer, esto pensando la evolución como esa voluntad que perpetua los errores y abominaciones del cuerpo por el simple hecho de continuar existiendo.

Es cierto que el ser humano es capaz del mayor mal pero igualmente, del mayor bien, su capacidad racional lo ha llevado a desarrollar la medicina, que también ha sido funcional para los demás seres vivos, para garantizar su bienestar y prolongar su esperanza de vida. Ha creado leyes que también impactan en la protección de la naturaleza y sus criaturas; el arte, aunque creado solamente para disfrute y admiración humana, es una de las grandes aportaciones de la humanidad. El rescate de ciertas especies ante catástrofes naturales y la rehabilitación de ellas, así como la conservación de diversas especies en peligro de extinción por causas naturales, han sido un aporte por demás noble por parte del ser humano.

Sería poco objetivo dejar de señalar que no todo lo hecho por el ser humano recae en destrucción, maldad o daño, pese a esto, la naturaleza y lo que ella comprende, no necesita de todas esas creaciones. Los vivientes siguen su curso sin la medicina, las leyes, el arte, o el rescate de especies. Los dinosaurios murieron en condiciones trágicas sin que se pudiera hacer más y el planeta siguió su curso; claro es que la extinción de los dinosaurios no fue provocada y mucho menos inducida por la irresponsabilidad de alguien. Aun así, la Tierra siguió su curso necesario, sin intervención alguna (así lo ha hecho por 4 mil 500 millones de años), esa dinámica planetaria no necesita de creaciones ni intervenciones humanas para existir, simplemente todas esas creaciones aún las más bondadosas, solo son necesarias en la realidad humana.

Fin de los capítulos

Hasta aquí se ha pensado en torno a la valorización del hombre respecto de su propia existencia y de los otros, por ello el capítulo se ha titulado “una nueva valorización de la vida humana” pues tal análisis exige un cambio de percepción de la vida humana para poder frenar por lo menos, la devastación que el antropocentrismo ha causado. La vida del hombre no es más estimable que la de cualquier otro ser vivo e, incluso, biológicamente, la naturaleza no necesita del hombre para funcionar, el ser humano es un elemento prescindible para la dinámica planetaria y en este momento, más allá de coexistir con esta dinámica, es un elemento nocivo para el óptimo existir del planeta.

La propuesta de revalorización presentada en este último capítulo trata de exhortar a una concientización del valor de la vida humana y la aceptación del valor de todas las demás vidas. Como se ha dicho, este trabajo no ha tenido la intención de fundamentarse en ninguna ideología, tampoco ha sido su intención ser una crítica orientada hacia el animalismo o el ecologismo, por el contrario, ha tratado de dejar en claro el valor de la vida misma y procurar un reconocimiento de los actos humanos cometidos en contra de toda vida incluso la misma vida humana, por el solo hecho de auto proclamarse como el más digno y designar a lo otro como lo indigno y despreciable. La revalorización aquí se entiende como el reconocimiento de esos actos y de reconocer al hombre como una parte más de un todo con la importancia que le corresponde.

Es necesario mencionar que este trabajo no pretende incitar al odio o ser una apología de las medidas extremistas tomadas por estados autoritarios y totalitarios (hay muchos ejemplos de tales acciones a lo largo de la historia), el mero hecho de proponer algo así sería una contradicción a este mismo trabajo. Sin embargo, es cierta y evidente la devastación provocada por la humanidad, sería falso negar el hecho del cambio provocado e incrementado por las actividades humanas. Si bien se ha dicho que muchos cambios son por la mera dinámica planetaria, lo cierto es que el ser humano ha significado un elemento destructivo para el entorno; él no representa un bien significativo para la naturaleza y sus criaturas, y

mucho menos con el estilo de vida que actualmente lleva, pues como se ha dicho, nadie lo depreda, pero él depreda todo a su paso.

Para recordar al lector lo que esta crítica ha intentado hacer en cada uno de sus apartados y dejar claro cuál ha sido el hilo conductor que se ha seguido, así como clarificar el porqué de los autores guía, se ha de realizar una recapitulación de tales apartados. Así, se irán relacionando cada uno de estos y como es que los autores participan de ellos, igualmente se irán destacando las ideas principales a modo de conclusión.

En el capítulo primero se ha abordado el problema que da inicio a esta crítica, la pérdida de un límite en donde el hombre deja atrás el conocimiento de la naturaleza y se vuelca hacia un mero uso de ésta. Si bien es cierto que este primer capítulo se ha esforzado en rastrear el momento en donde el antropocentrismo se vuelve egoísta, vanidoso y utilitario, también aclara que el antropocentrismo siempre ha estado presente pues es la única manera, necesariamente, en como el ser humano percibe su entorno, independientemente de su género, nacionalidad, edad o cultura, todos los humanos poseen la misma manera de percibir la realidad, esto es, en términos humanos.

Sin embargo, se insiste en el momento donde el ser humano comienza a pensarse como algo fuera y distinto de la naturaleza (y los seres vivos) autoproclamándose como el soberano y con ello poniéndose por encima de ella. Es por esto que el capítulo toma como punto de partida (o punto de quiebre con un “límite”) la modernidad, pues se sustenta que es en esta etapa en donde la percepción humana da un giro (al modo kantiano un giro copernicano) provocando un desinterés en la naturaleza por sí misma y más bien, surge un interés por dominarla, y hacerla útil únicamente para fines humanos.

Con el gran auge de la ciencia exacta y matemática la razón humana se enaltece y con ello el hombre comienza a percibirse como la especie más privilegiada e importante de todas, dándose a sí mismo el derecho de dominar todo lo que está a su alcance. Igualmente, el modelo científico de la época exige al conocimiento ser predecible, esto es, el conocimiento científico debe ser tan exacto que pueda predecir los fenómenos físicos que puedan ocurrir, con esto el hombre da un paso más en el dominio de la naturaleza, pues puede utilizar esas predicciones a su favor.

El ubicar el punto de partida del antropocentrismo egoísta, vanidoso y utilitario en la modernidad, no quiere decir que esta etapa sea despreciable, malévola o infame, incluso se insiste dentro del capítulo que fue una época de muchos avances en todos los sentidos, gracias a ella el conocimiento evolucionó y se puede hablar de un gran progreso como humanidad. No es la intención satanizar la edad moderna, no obstante, es innegable que es en este punto en donde se dan las condiciones de posibilidad para el surgimiento del tipo de antropocentrismo aquí criticado, esto gracias al contexto histórico y cultural que la misma época posee.

Es en este momento en donde ya se pueden esbozar las ideas que abrirán paso a los autores principales de este trabajo. Por su parte Derrida, en un primer momento, desde la idea del soberano y Schopenhauer con la idea del inagotable e innegable egoísmo humano, así como con la concepción del sufrimiento, propio de la existencia misma, en contra posición con la felicidad y placer constantemente buscados por la razón utilitaria y que niega todo tipo de incomodidad. Aquí cabe aclarar que este trabajo ha querido retomar ideas schopenhauarianas pues se aborda desde una percepción pesimista respecto de la humanidad y su influjo sobre la naturaleza.

En el segundo momento de esta crítica se entra totalmente en las ideas de los autores que dan estructura a esta crítica. Si bien es cierto que a lo largo del trabajo se referencia a muchos más autores, siempre se estará regresando y recurriendo a lo dicho por los dos filósofos principales, pues serán simplemente recursos para sustentar y demostrar las premisas base, estas son: el hombre no es más importante ni relevante que otros seres vivos; el hombre es culpable de la devastación ambiental; el hombre debe reconocerse como parte de un todo siendo compasivo con lo radicalmente otro.

Es a partir de estas premisas que se propone un vínculo entre Schopenhauer y Derrida, más específicamente desde el punto de vista de la compasión. Es bien cierto que Derrida no habla de cuestiones ontológicas no metafísicas, por ello no se ha de comprender la compasión como algo de esta naturaleza, tanto en Schopenhauer como en Derrida se toma desde un punto meramente ético, en donde la compasión será el reconocimiento, dignificación y valor propio de lo radicalmente otro.

Por ello a lo largo del capítulo se insiste en que acoger a lo otro, a lo que no es próximo, significaría una manifestación de compasión en un sentido ético en donde, ese acogimiento significaría procurar el menor sufrimiento del otro, una negación a objetivar todo aquello diferente del “yo” y reconocer en lo extraño (extranjero) valor intrínseco y dignidad. De modo que, si se reconoce y se considera lo absolutamente otro, entonces se entiende que esto sufre, da respuesta y posee afectos; por ello, si sufre, entonces se le procura los menos tormentos posibles.

Es a partir de ese lazo entre compasión y acogida que se vuelve a plantear la crítica, el antropocentrismo utilitario y vanidoso no muestra ninguna compasión pues no reconoce en lo otro dignidad ni valor sino solamente un recurso disponible para satisfacer los intereses meramente humanos. Lo radicalmente otro no posee valor puesto que no es humano y con ello no podrá ser sujeto de compasión pues ni siquiera se reconoce una capacidad de sufrir en ello o ni siquiera importa saber si sufre o no puesto que lo importante es su cualidad de útil.

El modo de proceder en este capítulo se ha planteado como una exposición de las ideas de cada uno de estos dos autores relacionadas con el antropocentrismo, por ello se ha dividido en dos partes, la primera recupera a Schopenhauer desde conceptos como sufrimiento, egoísmo y voluntad vistos bajo el antropocentrismo y la segunda parte recogerá conceptos en Derrida como la capacidad de sufrir, el pensamiento binario entre hombre y naturaleza, lo extranjero entre otros que se relacionan igualmente con el ante aquí criticado. De ahí que se recuperen textos como *El animal que luego estoy si(gui)endo* y los escritos de Schopenhauer como *Parerga y Paralipómena*. Una vez expuestas las tesis de cada uno de ellos se ha procedido a relacionarlos entre sí mediante el “puente” ético antes mencionado, acoger lo otro como manifestación de compasión.

Este segundo capítulo termina afirmando que el egoísmo antropocentrista impide tener una relación de acogida u hospitalidad con el otro, pues al auto concebirse como el soberano, no se reconoce ningún tipo de dignidad respecto a la otredad. Aquí nuevamente se menciona el puente entre las ideas sobre la compasión presentadas por Schopenhauer y los conceptos de hospitalidad y acogimiento presentados por Derrida.

Para ambos autores es claro que lo vivo tiene la capacidad de sufrir, la capacidad de dar respuesta y por ello lo vivo es merecedor de compasión, pues se ha de recordar que la compasión es un esfuerzo por aminorar el sufrimiento del otro; la hospitalidad y el acoger podría entenderse como ese intento de cobijar al otro del sufrimiento, de reconocerle como un “yo” y por ello entender que padece lo mismo que “el yo”. Sin embargo, aquí se vuelve a mencionar que el egoísmo antropocentrista impide el surgimiento de esa compasión y del acogimiento, pues no cree merecedor a lo otro de tales conceptos, solo lo idéntico a él, puede ser merecedor de esto.

De lo dicho en esta última parte del segundo capítulo se deriva el capítulo III, comenzando con la concepción binaria del hombre respecto la naturaleza y con ello, lo radicalmente otro, de modo que el capítulo quedará nuevamente dividido en dos partes, la primera que analiza esta concepción binaria de lo otro y con ello su utilización, y la segunda que analizará la relación del egoísmo antropocéntrico y el capitalismo a modo de la máxima expresión de utilización de lo otro.

De modo que el primer momento de análisis, la concepción binaria del mundo dará paso a proponer la utilización de lo otro como consecuencia de ese binarismo. En este momento se toma como apoyo, para desarrollar la idea del uso de lo otro, la crítica de la razón instrumental de Horkheimer, pues se afirma que la instrumentalización del mundo deviene de ese egoísmo vanidoso que utiliza todo únicamente para sus fines y satisfacción de necesidades. La razón instrumental sería pues, esa manifestación de utilizar lo otro solo para fines humanos, no importando si lo otro sufre, tiene dignidad o posee valor por sí mismo.

En este punto también se explica cómo se han designado a los seres vivos para un uso en específico, bien oye de ser oír entretenimiento, diversión, ornato o un mero disfrute de su utilización. Y se dice vivos porque no solo se habla de animales o plantas, igualmente los seres humanos no considerados como prójimo (aquí se recupera lo dicho por Derrida), se han ocupado como entretenimiento e, incluso, su misma humillación, ha servido como motivo de disfrute malsano. Esto para demostrar, nuevamente, como el egoísmo instrumentalizador, se auto impone como el agente que puede imponerse ante la dignidad y el valor de lo que, para él, no es objeto de consideración.

Así, se da paso a la segunda parte del capítulo, el capitalismo como máxima expresión de esa instrumentalización de lo otro, en donde se analiza como las sociedades de consumo llevan a sus últimas consecuencias el servirse de todo aquello que las rodea, acabando así, en una sobre explotación y sobre desgaste de la naturaleza únicamente entendida como un recurso. Aquí se insiste en no pensar a la naturaleza solo como un recurso, la sobre explotación y desgaste del planeta, más allá de significar un agotamiento de recursos, significa la devastación de la vida misma, el otorgar la nada y otorgar sufrimiento a todo aquello viviente poseedor de valor en sí mismo.

Esto conduce a la última parte del capítulo donde se aborda el Antropoceno como inicio de una nueva era geológica. Las actividades de consumo, producción y demás consecuencias capitalistas han transformado a tal nivel el suelo y atmósfera terrestre que los elementos geológicos han cambiado, no son los mismos de eras pasadas. Se afirma esto pues, cada vez que el suelo, el aire, las rocas y demás elementos planetarios se transforman, se dice que se pasa de una era geológica a otra, de esta manera el Antropoceno, según algunos geólogos, es la nueva era por la cual el planeta atraviesa, ese cambio, gracias a una sola especie, la humana. Así, se da paso al último capítulo de la presente investigación, este abre con la idea de la sexta extinción, en donde se recuperan propuestas como la de Elizabeth Kolbert y Claire Colebrook para reflexionar en torno de una posible extinción masiva provocada por ese Antropoceno explicado en el capítulo anterior. Se retoman distintos tipos de extinción y se explica cuál de ellas podrá advenir en un futuro.

Esta extinción no es solamente por el uso y desgaste excesivo de la naturaleza y como consecuencia de ello la desaparición de no pocas especies de flora y fauna, el afán del ser humano de protegerse en contra de enfermedades, plagas (muchas de las cuales él mismo ha provocado) y alargar su esperanza de vida, ha provocado problemas como resistencia de las bacterias a antibióticos, mutación de virus y sobrepoblación. Este último se presenta como un problema social y planetario, pues gracias a esa sobrepoblación las patologías sociales comienzan a ocurrir, además de una sobre exigencia de producción aún más alarmante de la que se había presentado en décadas pasadas.

En un segundo momento del capítulo se presenta la propuesta de la ecología profunda como una consideración hacia la naturaleza. Se suele pensar en la ecología como un cuidado del

planeta propio del ser humano, la ecología profunda piensa el cuidado del planeta por el mero valor que este posee en sí mismo. Aquí retomando nuevamente a los autores guía, esta ecología profunda podría surgir como una manifestación de la compasión y la hospitalidad que se ha tratado a lo largo del capítulo dos, pues es la dignidad y el cuidado de lo absolutamente otro, reconociendo y considerando a eso otro.

El cuidado y consideración de la naturaleza y sus criaturas no en vistas de intereses humanos, sino por un valor intrínseco de lo vivo, la ecología profunda no pretende ser el cuidado del planeta porque el ser humano lo necesita, pretende ser el cuidado del planeta por el planeta mismo, incluso prescindiendo del hombre, pues el planeta no necesita de él para continuar con su dinámica.

Se llega a la última parte del capítulo donde se hace una reconsideración de la vida humana. Esta reconsideración no se refiere a proponer nuevos valores o virtudes que deba poner en práctica el ser humano, más bien, se refiere a una concientización de lo que es el ser humano y su función dentro de la tierra. Se menciona que, si bien posee un claro valor en sí mismo, también se ha de considerar su poca participación dentro de la dinámica planetaria. El ser humano no es imprescindible para la Tierra, pues biológicamente funge una participación mínima en el equilibrio de los ecosistemas y de la cadena alimentaria (esto no implica que valga menos en comparación a los demás seres vivos, solo implica que no es necesario) y en estos momentos destruye más de lo que contribuye.

Igualmente se menciona que su misma constitución física está inacabada, provocándole varios problemas físicos y limitaciones; en comparación con otros seres vivos, incluso animales de presa, el ser humano resulta ser bastante vulnerable por su constitución corporal. Así es la propuesta de revalorización de la vida humana, entender que el ser humano está más desprovisto de lo imaginado, la concientización de no ser necesarios para el planeta y destruir más de lo que realmente crea y construye. Nadie necesita del ser humano más que sí mismo. Habiendo presentado este resumen a manera de conclusión cabe señalar algunas últimas cuestiones. Se insiste en que esta crítica no pretende ser una propuesta moral, política, legislativa o sociológica, no pretende hacer propuestas de ley o reformar cuestiones normativas, se afirma que, para llegar a este punto la colectividad debe ser consciente de su papel y valor como seres humanos, entender que lo otro también posee dignidad, valor y es

tan importante como el resto de la humanidad. Además, esto no pretende pertenecer al ámbito de lo moral pues se puede afirmar que la ley no implica necesariamente justicia, se necesita de un sistema previo para poder pasar al estadio de lo moral.

Así, la finalidad de hacer una crítica al antropocentrismo (o a la osadía de sentirse el ser más importante) es una concientización ética, tanto de sí mismo como de lo otro, en donde dos autores sistemáticamente distintos, pueden dar una pista de lo que significa ser humano y la relación a establecer con lo otro. Desde la hospitalidad y la compasión el ser humano podría superar su indiferencia respecto de lo otro, su sufrimiento, pues ambos autores abonan a la reflexión en torno a tal cuestión, y comenzar a dar el valor que se merece todo viviente, así como entender que él no es la criatura más excepcional.

Por todo lo anterior se insiste en que este trabajo no pretende lanzar normas morales o hacer una propuesta política. La intención se expresa en el último capítulo de este trabajo; se pretende revalorizar la existencia humana, revalorizar las acciones y comportamientos que el ser humano ha llevado a cabo. Antes de nuevos códigos y leyes para el mundo se necesitan nuevas valoraciones de lo que “el hombre es”; valoraciones no significa recaer en darle toda la importancia al ser humano, significa valorar cada una de las vidas, incluso, restandole protagonismo a la del hombre.

Una normativa no servirá de mucho si el ser humano continua autodesignandose como lo único importante en el universo. Una ideología política de poco servirá si el hombre continúa sin reconocer lo radicalmente otro, si continua sin tenerle compasión u hospitalidad, si continúa sin dignificarlo. No se trata de moral, se trata de ética, no sólo se trata de los seres humanos, se trata del todo en conjunto.

Es cierto que, hasta lo que se ha podido llegar a saber, el ser humano es el único ser consciente de su finitud, esto lo ha llevado a desarrollar grandes teorías y sistemas filosóficos, crear el arte y todas las maravillas que éste conlleva, así como la creación de sistemas políticos, religiosos, económicos y en sí, crear el complejo entramado de la cultura y con ello, de la civilización.

Sin embargo, esa conciencia de finitud también lo ha conducido a prácticas cuestionables. Con el desarrollo de técnicas y tecnologías cada vez más precisas y avanzadas, la colonización espacial comienza a ser una realidad. Es sabido que existe un especial interés

en descubrir un planeta parecido a la Tierra, un planeta capaz de albergar vida para que, en algún momento pueda ser habitable para las futuras generaciones de seres humanos. Al parecer la pretensión de una colonización espacial versa en la perpetuación por tiempo indeterminado de la humanidad, negándose a llegar a un fin.

Se menciona esto pues, al contrario de lo pensado en la antigüedad, en donde se aceptaba que el fin de la raza humana sería inminente y algo evidentemente necesario, pues de lo contrario se iría en contra de todo orden natural, conforme avanza la sociedad humana más lejos se desea tener ese fin, aumentando la esperanza de vida con prácticas médicas innovadoras y, como se ha mencionado, en el esfuerzo de conseguir una colonización espacial futura.

Al hombre no le basta con auto designarse como el ser más importante del planeta, al parecer pretende posicionarse como el ser más importante del cosmos, pues según él merece tener otra alternativa de recursos para cuando los de este planeta se hayan agotado. Según él, es merecedor u tiene el derecho de explotar recursos de otros planetas para perpetuar sus fines y perpetuarse a sí mismo. Su osadía llega hasta el punto de desear apropiarse de los puntos más lejanos del universo.

De seguir llevando su osadía y vanidad a tales extremos, el ser humano merecería extinguirse y no poblar nunca más otro planeta. Y aquí merecer se refiere a que ha construido su propia ruina, merecer no tiene aquí una aserción religiosa como “merecer la ira de Dios o un castigo divino”, el término merecer es tal cual, es decir, hacerse digno de algo, hacer méritos para que ocurra algo, conseguir, alcanzar o hacerse acreedor de algo; y lo que el hombre ha hecho es conseguir su propia extinción, su propia ruina, sus actos lo han conducido a ello.

Quizá lo que el hombre debería hacer es pedirle perdón a lo vivo y optar por un antropocentrismo mayordómico como lo menciona Jürgen Moltman, quien expone que el ser humano puede coexistir en el mundo en tanto que lleve a cabo una actitud “mayordómica” que consiste en una humildad cósmica en donde no se concibe como la especie superior a la que todo lo demás se ha de someter, por el contrario se ha de concebir, como un elemento que sirva a la naturaleza y/o a la creación y deje de servirse de ellas. Esta idea de postura “mayordómica” piensa al hombre como un ser capaz de prestar su ayuda y protección a los demás seres y, con el uso de la razón, pueda hacerlo de manera más efectiva.

En la introducción de este trabajo se ha mencionado a san Francisco de Asís, haciendo hincapié en el hecho de que ésta no es una propuesta pensada bajo una lógica religiosa ni secular, pero que incluso, el santo reconoce a todas las criaturas como hermanas e igual de importantes ante los ojos de Dios, de ahí se afirma que esa actitud “mayordomica” es en un sentido de reconocimiento absoluto y, como se ha insistido en Schopenhauer y Derrida, una actitud de hospitalidad y compasión.

Igualmente se ha dicho que el hombre debería pedirle perdón a lo vivo, aquí se piensa en el perdón como un acto de compasión, en el sentido como lo trabaja Emmanuel Levinas, como un perdón que repara una cierta acción que ha hecho padecer, ha hecho sufrir al otro, el hombre encuentra con el perdón algo a modificar; deshacer, aunque sea en parte, el carácter irreversible de la acción, teniendo el objetivo de detener la cadena de consecuencias negativas. Por ello es que se firma ese pedir perdón a lo vivo como una especie de compasión, el ser humano habría (habríamos) de compadecerse por todo el dolor que le ha generado a la naturaleza y demás seres vivos, habría de querer remediar el daño que ha hecho por salvaguardar sus intereses.

Esto no quiere decir que la humanidad no se haya arrepentido de la explotación causada por sus actividades, hay muchas personas conscientes de tales actos⁶¹⁵ que procuran remediar, aunque sea limitadamente, toda esa devastación. Sin embargo, para que pueda haber un verdadero frente a toda actividad humana se debe de dar esa conciencia del valor de lo vivo y lo que ha insistido tanto este trabajo, el ser humano no es la criatura más importante, está lejos de serlo, la naturaleza no necesita de él para seguir existiendo y el humano sí necesita totalmente de ella para poder subsistir.

Una conciencia en donde el hombre deje de pretender y querer perpetuar su especie infinitamente ya sea por la vía de una medicina casi infalible, en donde las enfermedades se erradiquen por completo (lo cual es casi biológicamente imposible de hacer) o donde los tratamientos sean cada vez más eficientes prolongando la esperanza de vida indefinidamente. También aquí entran los tratamientos de fertilidad en donde cada vez es más posible diseñar

⁶¹⁵ Aquí no se hace referencia a colectivos veganos, animalistas o feministas, se habla de personas prescindiendo de ideologías.

un hijo a gusto. O con el ímpetu de conquistar nuevos lugares del universo los cuales, no es difícil imaginar, acabarán igual de devastados que La Tierra en cuestión de siglos.

Como se ha mencionado esta crítica no pretende transformar cuestiones políticas, de bioética o de moral, pretende criticar para replantear el lugar del hombre en la existencia, pretende ser un trabajo de reconocimiento ontológico y de consideraciones éticas respecto de lo que debería ser en contraste con lo que, desafortunadamente, no es. Y se dice desafortunadamente pues a nadie le será grato el aumento de temperaturas, la escasez de alimentos y agua, las enfermedades venideras por la resistencia bacteriológica y la mutación de virus, además del incremento de plagas y la desaparición de no pocos ecosistemas.

Esto no es una reflexión fatalista, pues basta con analizar todo aquello sucedido en las últimas décadas; a nadie en el planeta Tierra le sería grata una sexta extinción, pese a ello y si esto se sucediera, la Tierra seguiría su curso como planeta deshabitado o en vísperas del surgimiento de nuevos seres quizá más benevolentes y conscientes que aquellos que la habitaron en el llamado “antropoceno” y fueron lo suficientemente osados como para creerse el centro del mismo universo. Seres que, esta vez, no tengan la capacidad de provocar un nuevo cataclismo solo por ellos mismos y como consecuencia de su irresponsabilidad y falta de reconocimiento de lo otro, compasión y hospitalidad. Seres que reconozcan que la vida más pequeña es más valiosa que la civilización más grande jamás inventada.

Y aunque todo ello pase o no, la Tierra seguirá girando, obedeciendo solo las leyes físicas, las demás leyes inventadas no le importan ni al planeta y mucho menos al universo. Radicalmente, si el planeta significa poco en comparación con otros elementos, incluso solamente dentro del sistema solar, el hombre significa absolutamente nada. Y aún así tuvimos la capacidad de llevar al borde de la extinción a la vida de todo un planeta, y si la vida en este mundo se extingue, él seguirá girando durante eones, hasta que el mismo Sol se apague o suceda algún otro evento cosmológico que lo someta a su voluntad. Así, quizá desaparezca la huella de la vida en el sistema solar, hasta que algún otro tipo de existencia pueda rastrear algún tipo de vestigio de lo que alguna vez fue La Tierra y lo que sucedió con ella y su historia por el universo sirva de lección para que nunca se repita lo que fue el antropocentrismo tal como se expone en esta crítica.

Bibliografía:

1. Agamben, Giorgio. 2006. *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. España: Pretextos.
2. Agamben, Giorgio. 2020. “Reflexiones sobre la peste”, en *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de Pandemias*. Argentina: ASPO.
3. Anderozzi, Matteo. 2012. L’(in) attualità dell’etica di Kant. Una rivalutazione delle posizioni assunte dall’etica kantiana nei confronti della questione animale e di quella ambientale”, *La persona nelle filosofie dell’ambiente*. (Abril): 141-152.
4. Aragón González, Luis. 201. La bestia y el soberano de Jaques Derrida. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* 31 (Junio): 385-388.
5. Aramayo Roberto R. 2009. “. El «optimismo» del sueño eterno de una voluntad cósmica”, Introducción de El mundo como voluntad y representación por Arthur Schopenhauer.
6. Aristóteles, Retórica, I 2.2, 1378^b 25.
7. Arthur, Schopenhauer. 2011. *Los dolores del mundo*. Madrid: Sequitur.
8. Badii, M.H., Guillen. A, Pérez. G. & Aguilar, J. 2015. Extinción de especies y su implicación. *International Journal of Good Conscience*. (Abril): 157-171.
9. Baquedano Jer, Sandra. 2018. Aporías antiespecistas relativas a la muerte en animales no humanos. *Dilemas Contemporaneo: Educación, Política, Valores* 2. (octubre-enero): 1-25.
10. Baquedano Jer, Sandra. 2015. Conservacionismo en eras de especismo. *Revista Luna Azul* 41, (Julio-diciembre): 240-253.
11. Baudrillard, Jean. *La sociedad de consumo*. Madrid: Siglo XXI.
12. BBC News Mundo, BBC. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-63206214> (acceso Octubre 4, 2022).
13. Benjamin Walter. 2008. *Obras. Libro I*, vol. 2, *Sobre el concepto de historia*. Madrid: Abada Editores.
14. Berardi Franco. 2011. *After the Future*. Baltimore: AK Press.
15. Bernal Lugo, Ricardo. 2016. Defender la ilustración. *Logos* 127 (enero): ISSN 1665-8620.

16. *Bhagavad Gita*. The Bhakti Vedanta Book Trust: India.
17. Burry, Jhon. 2009. *La idea de progreso*. Madrid: Alianza Editorial.
18. Butler, Judith. 2006. *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós.
19. Calhoun Jhon B. 1973. Death Squared: The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population. *Journal of the Royal Society of Medicine*. (Enero).
20. Carella, Valentina. 2018. Animalità del Soggetto, Soggettività Animale. Il Contributo della Fenomenologia di E. Husserl ad Un'etica per L'ambiente. Tesis doctoral, Departamento de estudios humanísticos. Università degli Studi di Macerata.
21. Carrillo Castillo, Lucy. 2007. *Sobre individuos y sociedad*. Trabajo presentado en el "Grupo de estudios Kantianos", Universidad de Antioquia, Medellín Colombia.
22. Contreras, Fernando R. 2006. Estudio crítico de la razón instrumental totalitaria en Adorno y Horkheimer. *Revista científica de información y comunicación* 3. (enero): 63-84.
23. Cragolini, Mónica. 2011. Hospitalidad (con el) animal, *Escritura e imagen* (mayo): 313-324.
24. Derrida Jacques. 2008. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
25. Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne. 2000. *La Hospitalidad*. Argentina: Ediciones La Flor.
26. Derrida, Jacques. 1994. *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra.
27. Derrida, Jacques. 2010. *Seminario La bestia y el soberano II*. Buenos Aires: Manantial.
28. Derrida, Jacques. 2010. *Seminario La bestia y el soberano*, vol. 1, 2001-2002. Buenos Aires: Manantial.
29. Derrida, Jacques. 2010. *Seminario La bestia y el soberano*. Buenos Aires: Manantial.
30. Descartes, Rene. 2002. *Los Principios de la Filosofía*. Barcelona: Alianza.
31. Dobre, Catalina Elena. 2017. La hospitalidad como fundamento de una ética inclusiva en relación con los animales. *Relecciones* 4. (abril): 115-133.
32. Dubini, Vittoria Francesca Maria. 2017. El encuentro Pático con el animal. Para una nueva ontología de la animalidad. Tesis de maestría, Facultad de de humanidades. Universitat Pompeu Fabra.

33. Duchesne Winter, Juan. 2017. Derrida y el pensamiento amazónico (La bestia y el soberano) El jaguar y el chaman). *Cuadernos de literatura* 4. (enero-junio): 168-193
34. Durich Oromí, J. 2000. Resistencia bacteriana a los antibióticos. *Revista de medicina integral* 10. (julio): 367-369.
35. Eagleton, Terry. 2019. *Sobre el mal*. México: Ariel.
36. Enrique González Gallinas. 2015. Pensar los animales en Jaques Derrida. Tesis doctoral, Facultad de filosofía. UNED.
37. Fernández Durán, Ramón. 2011. *El Antropoceno: La Expansión del Capitalismo Global choca con la Biosfera*. Madrid: Editorial Virus.
38. Ferry, Luc. 1992. La ecología profunda. *Vuelta* 192. (Noviembre): 31-43.
39. Flores Farfán Leticia y Linares Salgado Jorge, coord. 2020. Los Filósofos frente a los animales. Historia filosófica sobre los animales: Renacimiento y modernidad. México: Almadía.
40. Flores Farfán, Leticia y Laguna, Rogelio. 2014. La distinción humano-animal en la modernidad filosófica. Un acercamiento a partir de la correspondencia Descartes-More, *Revista Intus-Legere Filosofía* 2.
41. Flores Farfán, Leticia y Linares Salgado, Jorge. coord. 2020. *Los Filósofos frente a los animales. Historia filosófica sobre los animales: Renacimiento y modernidad*. México: Almadía.
42. Foucault, Michael. 2010. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
43. Francisco I, *Laudato Si'*. Carta Encíclica. Del santo padre Francisco. Sobre el cuidado de la casa común. (24 mayo 2015) n. 2, en La Santa Sede, http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (Fecha de consulta el 14 de octubre 2020).
44. Fritz Swatz, María Clara. 2020. Schopenhauer e o possível rompimento com o antropocentrismo kantiano”, *Cadernos pet filosofia* 1. (mayo): 11-33.
45. Gabriel, Marcus. 2020. “El virus, el sistema letal y algunas pistas para después de la pandemia”, en *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de Pandemias*. Argentina: ASPO.

46. Gao Guerrero, Pedro Francisco. 2009. Bajo el dominio de la razón instrumental. *Foro Nueva Época* 10. (Julio): 69-102.
47. García Eduardo. Investigando el ecosistema. *Investigación en la escuela*. (Enero): 83-100.
48. Giorgio Agamben, “La invención de una epidemia”, en *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de Pandemias*. Argentina: ASPO.
49. Giraldo, Omar y Toro Ingrid. 2020. *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. Trabajo presentado en La Universidad Veracruzana.
50. Grargantilla Madera, Pedro. 2019. ¿Nos sobra *hybris* y nos falta *areté*?, *CARTAS AL DIRECTOR* 2, (mayo-diciembre): 93-94.
51. Gual, García. 2011. *Epicuro*. Trad. García Gual. Madrid: Alianza.
52. Guille, Gustavo P. 2015. Las aporías de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida. *Eikasia. Revista de filosofía* 64. (enero): 265-276.
53. Habermas, Jürgen. 2007. *The Philosophical Discourse of Modernity*. eBook. Cambridge: Polity Press. Accedido en iBook.
54. Hartman Saidiya. 2018. The Anarchy of Colored Girls Assembled in a Riotous Manner. *The South Quarterly* 3. (Julio): 465-490.
55. Heidegger, Martin. 2010. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
56. Horkheimer, Max. 1968. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
57. Horkheimer, Max. 2005. *Sociedad, razón y libertad*. Madrid: Trotta.
58. Horkheimer, Max. 1973. “*Crítica de la razón instrumental*”. Buenos Aires: Sur.
59. Horta, Oscar. 2010. El antropocentrismo y el argumento de los vínculos emocionales. *Dilemata* 1. (junio): 55-84.
60. Husserl, Edmund. 2008. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
61. “Informe de UNICEF revela alarmante cifra de niños que viven en instituciones infantiles y orfanatos” <https://news.un.org/es/story/2017/06/1379941>. (Consultada el 22 de marzo de 2024).
62. Jaeger, Werner. 2008. *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*. México: FCE.

63. Jiménez García, Héctor. 2021. TIMOR ANIMALIS:. Una aproximación a la relación de ser humano con el animal a través de la Crítica a la razón instrumental. *Aporía. Revista internacional de investigaciones filosóficas* 22.
64. José Ignacio Munilla, “Avaricia-Generosidad-consejo 4/7” <https://www.enticonfio.org/2018/07/26/avaricia-generosidad-consejo/> (Fecha consultada agosto 2022).
65. Kant Emmanuel. 2017. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. e-book*. Zaragoza: Titivillus. Accedido en iBook.
66. Kant, Emmanuel. 2007. *Crítica de la razón pura*, Trad. Pedro Ribas. Madrid: Taurus.
67. Kant, Emmanuel.1991. *Antropología en sentido pragmático. E-book*. Madrid: Alianza Editorial, Accedido en iBook.
68. Kant, Emmanuel.1991. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. E-book*. Madrid: Alianza Editorial, Accedido en iBook.
69. Kant, Immanuel. 2007. *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Taurus.
70. Kerussi Natalia Andrea. 2015. Hacia una revisión del antropocentrismo kantiano. Argumentos para una consideración ética de la naturaleza (orgánica) según la ‘Crítica de la facultad de juzgar teleológica’ de Immanuel Kant, *Ideas y Valores* 64. (junio): 123-141.
71. Kolbert, Elizabeth.2016. *La sexta extinción. Una historia nada natural*. España:Crítica.
72. Lecaros Juan Alberto. 2008. El puesto del hombre en la naturaleza. El problema del antropocentrismo. *Bioética & Debate* 54. (septiembre-diciembre): 3-28.
73. Lents Nathan. 2018. *Human Errors. A Panoram of our Glitches, from Pointless Bones to Broken Genes*. Nueva York: Houghton Mifflin Harcourt Publishing,.
74. Lerussi, Natalia. 2015. Hacia un antropocentrismo Kantiano argumentos para una consideración ética de la naturaleza (orgánica), según la Crítica de la facultad de juzgar teleológica. *Ideas y Valores* 158. (agosto): 123-141.
75. Leyton Fabiola. 2008. *Los animales en la bioética. Tensión en las fronteras del antropocentrismo*. Barcelona: Herder.

76. Lluch Llopis Úrsula. 2020. Una aproximación a la ética de Schopenhauer. Las nociones de egoísmo y compasión. Tesis de licenciatura, Departamento de Filosofía y Sociología.
77. López de Santa María, Pilar. 2011. La superación del mundo. Introducción de El mundo como voluntad y representación por Arthur Schopenhauer.
78. Martínez Terán, Teresa. 2008. El estudio de la antropología de Kant. *Revista Utopía* 28. (octubre): 25- 38.
79. Marx, Karl. 2013. *El Capital*, vol. 1, *El proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI.
80. Mateu, Juan David. 2014. Filosofía política y pesimismo antropológico: Notas sobre la filosofía política de Arthur Schopenhauer. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica* 47. (febrero): 227-247.
81. McNeill, William H. 1998. *Plagues and People*. Londres:Anchor Books.
82. Moltmann, Jürgen. 1985. *God in creation. An ecological doctrine of creation*. Londres: SCM Press.
83. Montaigne, Michel. 2002. *Apología de Raimundo Sabunde*, en *Ensayos*, libro II, secc. 12. Paris: Casa editorial Garnier Hermanos.
84. Mora Rodriguez, Arnoldo. 2006. En los albores de una nueva época, *Archipiélago*. *Revista cultural de nuestra América* 53, (mayo:) 4-7.
85. Morrás Aranoa Leire. *Limitaciones, dificultades y claves para el estudio del estatus de los animales en el pensamiento griego antiguo* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Dynamis hermeneutiké. Visiones interdisciplinarias del pasado, 2019), <https://zaguan.unizar.es/record/89296> (Fecha de consulta 2 de octubre de 2020).
86. Naess, Arne. 2007. Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: Un resumen. *Revista ambiente y desarrollo* 23. (junio): 98-101.
87. Ortiz Pineda, Edgardo. 2018. Del antropocentrismo dominador al antropocentrismo mayordómico: Progreso, desarrollo y ecología en el discurso ético oficial católico de la Populomm Progressio (1967) hasta la Sollicitudo Rei Socialis (1987). Tesis de licenciatura, Facultad de letras y Escuela de filosofía. Universidad de Costa Rica.

88. Paz Lima, Jaime. 2009. La doctrina zoologica en la obra de San Alberto Magno”, *STVDIVM. Revista de Humanidades* 15, (mayo-julio): 29-51.
89. Pedrosa, María Teresa, Galindo Zaldívar, Jesús, Zarraga, Gemma Ercilla, *et. Al.* 2023. El calentamiento global aumenta el riesgo de tsunamis en el Ártico, *Rigor Académico. Oficio periodístico*. (febrero): 1-4.
90. Phillips, Tom. 2019. *Humanos. Una breve historia de cómo lo jodimos todo*. Barcelona: Planeta.
91. Prats Palma, Belisario. 2014. Egoísmo y daño ambiental a la luz de Arthur Schopenhauer. Tesis de maestría, Facultad de filosofía y humanidades Universidad de Chile.
92. Procuraduría Federal de Protección al Ambiente “Tráfico de loros en México”, <https://www.gob.mx/profepa/articulos/trafico-ilegal-de-loros-en-mexico> (Acceso 4 Mayo 2023).
93. Reyes, Mate. 2008. *La herencia del olvido. Ensayos entorno a la razón compasiva*. Madrid: Errata Naturae Editores.
94. Rodríguez, Federico. 2015. *Cantos cabríos. Jacques Derrida, un bestiario Filosófico*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
95. Ruiz Dávalos, Liliana Alexia. 2023. Alimentos Agrícolas y Silvestres para el *Amazona Autumnalis*. Conferencia presentada en el “Ciclo de conferencias en medicina, cirugía y zootecnia de aves de compañía y silvestres” FMVZ-UNAM, CDMX, 3 al 24 de octubre.
96. Ruiz, Liliana Alexia. 2024. “Comportamiento y cuidados básicos en paseriformes insectívoros”. Conferencia presentada en el seminario “5to ciclo de videoconferencias dirigidas a propietarios de aves”, CDMX, 13 de febrero a 14 marzo.
97. Safranski Rüdger. 2013. *El Mal*. México: Tusquets.
98. Sagols, Lizbeth. 2011. El tabú de la sobrepoblación y la ética ambiental. *Theoria. Revista del colegio de filosofía* 23. (marzo): 45-58.
99. Schopenhauer Arthur. 2011. *Notas sobre oriente*. España: Alianza.

100. Schopenhauer, Arthur. 2006. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial.
 101. Schopenhauer, Arthur. 2009. *Parerga y Paralipómena*, vol I. Madrid: Trotta.
 102. Schopenhauer, Arthur. 2009. *El mundo como voluntad y representación*, vol I. Madrid: Alianza.
 103. Schopenhauer, Arthur. 2009. *El mundo como voluntad y representación*, vol I. Madrid: Alianza, 2009.
 104. Schopenhauer, Arthur. 2009. *Parerga y Paralipómena II*. Trotta: Madrid.
 105. Schopenhauer, Arthur. 2017. *Die welt als Wille und Vorstellung I*. Zürich: Diogenes.
 106. Schopenhauer, Arthur. 2017. *Die welt als Wille und Vorstellung II*. Zürich: Diogenes.
 107. Secretaría Regional Ministerial del Medio Ambiente” Gobierno Regional de
Metropolitano. Santiago, <https://santiagorecicla.mma.gob.cl/wpcontent/uploads/2018/12/Módulo-2-CICLO-DE-VIDA-DE-LOS-PRODUCTOS> (Acceso Mayo 2 2023)
 108. Senent de Frutos, Juan Antonio. 2016. Antropocentrismo y modernidad. Una crítica post-ilustrada, *Revista de fomento social* 71, (diciembre): 107-114.
 109. Serrano, Vicente. 2011. “El poder de los afectos” en *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*. México: Anagrama.
 110. Servín, Miguel Ángel, Sánchez Mendoza, Magdalena. *Et al.* 2021. Y las plantas... ¿sienten?. *Digital Ciencia* 1. (julio): 31-35.
 111. Sevilla Godínez. coord. 2014. La negación del otro: la «nada» como efecto nihilista del yo sobre otro cultural en J.M. Coetzee, en *Analogías alternantes de la nada. Ejercicios filosóficos sobre el vacío*, Pablo Lazo. México: Plaza y Valdés.
- Shalins, Marshall. 2019. *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. E-Book. Titivillus. Accedido en iBook.
112. Singer Peter. 2018. *Liberación animal*. Barcelona: Taurus.
 113. Smith Richard. 2016. *Schadenfreude. La dicha por el mal ajeno y el lado oscuro de la naturaleza humana*. Alianza: Madrid.

114. Spinoza, Baruch. 1993. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Ediciones Istmo.
115. Taylor, Paul W. 1984. Are humans superior to animals and plants? *Environmental Ethics* 6. (julio): 149-160.
116. Vicente Raga Rosaleny. 2012. Inteligencia y virtud corporales. Montaigne y los discursos sobre los animales de la antigüedad, *Thémata. Revista de filosofía* 46, (agosto-diciembre): 497-503.
117. Viejo Montesinos, José Luis. 1996. El hombre como animal: El antropocentrismo en la zoología. *Asclepio* 2. (junio): 53- 71.
118. White Jr, Lynn. 2007. Raíces históricas de nuestra crisis ecológica, *Revista Ambiente y desarrollo*, 23, (Edición especial).
119. Zambrano, María. 2012. *El hombre y lo divino*. México: FCE, 2012.